

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Psicología

Proyecto de Tesis

**La disolución de las teorías en el lenguaje:
Tres formas de aproximarse al objeto de estudio desde la
Psicología Social**

Alumno: Alejandro Franco Flores.

Comité Tutorial:

Directora de Tesis: Dra. Claudette Dudet Lions

Dr. Pablo Fernández Christlieb

Mtra. María de la Luz Javiedes Romero

Lic. Rafael Luna Sánchez

Lic. Francisco Pérez Cota



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.

Agradecimientos:

Les dedico esta tesis a mis padres:

A mi madre, Rosalía Flores que con su apoyo y amor permanente me ha brindado las posibilidades de realizarme.

A mi padre, Silverio Franco que con su experiencia y afectividad me ha brindado su apoyo incondicional.

A mis hermanos, Salvador, Francisco y Laura por ser un ejemplo a seguir; y a mis sobrinos por darme la dicha de verlos crecer.

A mí amada Berenice Canela Luna, por su aguante, dedicación, firmeza y seguridad que día tras día me ha dedicado.

A mis amigos por toda esta historia que aún no termina y que apenas se empieza a escribir, el vul, el pátula, Sahid, al inagotable guapo, al chino, a la carlita, pixis, a Marcela y Frida; y a todos aquellos que algún día estuvieron y que volverán.

Por último, quiero agradecer el incondicional apoyo del Dr. Arturo Ruíz y del Dr. José Narro Robles, así como hacer mención de su ejemplar calidad humana.

Índice.

Introducción.	p. i
Capítulo I: El orden previo del mundo	p.1
1.1 El método de lo colectivo	p.1
1.2 El pensamiento colectivo	p.2
1.3 La metáfora de la sociedad	p.4
1.4 El mito como ante-historia	p.5
1.5 El centro como origen	p.6
1.6 El mito: parte del espacio limitado/ilimitado donde surge el relato sobre el tiempo	p.12
Capítulo II: La inauguración de la realidad	p.15
2.1 El esquema inefable de la creencia	p.19
2.2 La primera forma de la cultura	p.20
2.3 El espacio mítico de las fuerzas	p.21
2.4 El alma del universo y del hombre	p.24
2.5 La intensidad del principio	p.26
2.6 La conversión: el principio del final	p.28
2.7 La compenetración de los símbolos: la duración	p.29
2.8 Los significados intensos como fundamento de la Psicología Colectiva	p.35
Capítulo III: La materialización del espíritu	p.38
3.1 El nombre del silencio (psicología colectiva)	p.40
3.1.1 El lenguaje poético	p.40
3.1.2 El origen del lenguaje	p.41
3.1.3 El encantamiento del sentido	p.42
3.1.4 El estilo literario de la psicología colectiva	p.43
3.2 El consenso de los nombres (socioconstruccionismo)	p.43

3.2.1 El lenguaje especulativo	p.44
3.2.2 La psicología discursiva	p.45
3.2.3 El socioconstruccionismo	p.45
3.2.4 La configuración de la narración	p.48
3.2.5 El movimiento construccionista social	p.49
3.2.6 El estilo literario del socioconstruccionismo	p.51
3.3 El artefacto de los signos (constructivismo)	p.55
3.3.1 El constructivismo	p.56
3.3.2 El constructivismo de Piaget	p.56
3.3.3 El constructivismo radical	p.58
3.3.4 El constructivismo social	p.62
3.3.5 El lenguaje técnico	p.64
Conclusiones: La disolución de las teorías en el lenguaje	p.68
La realidad envolvente de la dimensión afectiva	p.75
La realidad envuelta de la dimensión relacional	p.76
La realidad desapegada de la dimensión mecánica	p.78
El lenguaje: el modo en que lo sensible adquiere materialidad	p.81
Los objetos: el nombre de lo sensible	p.88
Las implicaciones del objeto	p.90
Los objetos colectivos, sociales e individuales	p.91
Bibliografía.	P.94

***La disolución de las teorías en el lenguaje:
Tres formas de aproximarse al objeto de estudio desde la Psicología Social***

“La realidad física no sucede nunca: cuando la física entra dentro de la materia la materia física desaparece. Toda materia requiere de un observador. La materia es una realidad psíquica: es una realidad mental. El conocimiento de los objetos es el conocimiento del propio pensamiento” (Fernández Christlieb).

Introducción.

¿Qué es la realidad?, es una pregunta que ha estado inmersa a lo largo de la historia de la humanidad y que está ligada a la búsqueda de sentido de la propia existencia del hombre y la naturaleza. Está profundamente imbricada en la historia de la ciencia, de las religiones y en la cotidiana distinción de verdad y falsedad. Existen concepciones y conceptualizaciones generadas en el propio conocimiento científico o en los sistemas de ideas, en la diversidad y la pluralidad de los estilos de pensamiento, que dan lugar a una cosmovisión, y que se convierten en determinantes del razonamiento, del pensamiento y la acción, que son generadas por variadas formas de aproximaciones teóricas. Desvelar como se construyen éstas concepciones de la realidad y sus implicaciones en el conocimiento, es una de los objetivos del siguiente trabajo.

Por lo que se privilegia como objeto de análisis el concepto de realidad. El motivo es justificable: la apelación a la realidad está presente en la práctica científica y en la vida social. En el espacio de la cotidianidad, del pensamiento social, de la epistemología, la realidad es referencia constante y su definición se encuentra en disputa. Algunas de las aproximaciones ya estructuradas del concepto de realidad como teorías dentro de la psicología social son: la psicología colectiva, el socioconstruccionismo y el constructivismo.

En el campo de la psicología social tradicional, la concepción de la realidad está sujeta al modelo positivista del conocimiento y parte de la polémica actual está centrada en la forma de concebirla. La correspondencia conocimiento-realidad es, además de problema, duda constante, al igual que las condiciones de posibilidad de conocimiento, en donde la relación

con la realidad ha estado mediada por la explicación, la comprobación y la experimentación, convirtiéndose en centro de crítica de las tres principales perspectivas teóricas: Psicología Colectiva, socioconstruccionismo y constructivismo.

En las ciencias sociales es visible la disputa por la definición de realidad, que se ha venido dando a partir de los debates gnoseológicos. En este siglo se da la gran polémica entre explicación y comprensión, apelando a concepciones diferentes de realidad en tanto diferente a la realidad entendida desde las ciencias naturales. A tal paradigma se opuso la historicidad de lo social, se interpuso en la relación sujeto-conocimiento-objeto, la mediación del lenguaje, lo simbólico, la intersubjetividad. El giro lingüístico y la determinación social del conocimiento, así como la tradición fenomenológica, han acentuado el atributo *construido* de la realidad social. Lo anterior, ha propiciado otras formas de comprensión del devenir humano en las que el lenguaje, la comunicación, el conocimiento y la afectividad, vuelven a despertar el interés como procesos centrales en la construcción de la realidad social.

El criterio que permite cumplir con el objetivo de este trabajo es presentar la configuración de la concepción de realidad privativa en algunas posiciones vigentes dentro de la psicología social, lo que equivale a decir que también forman parte de su realidad y se introducen en su práctica cotidiana. Por otro lado, la única pretensión es marcar el contorno, ofrecer el esbozo de marcos de referencia vigentes para pensar la realidad y presentarlas como opciones ante las cuales, deliberadamente o no, se toma posición.

Las concepciones de realidad aquí descritas se van a centrar en sus semejanzas por compartir la premisa *realidad* construida, si bien la argumentación es diferente, pues la aproximación al objeto de estudio que hace cada una de ellas está diferenciada. Además, abordan los procesos de comunicación, lenguaje, conocimiento; y en el caso de la psicología colectiva aborda también los afectos. La influencia que han tenido y tienen en las visiones del mundo y en el quehacer cotidiano queda fuera de toda duda.

Estas aproximaciones innovadoras y alternativas a las versiones clásicas como el

cientificismo, sustentan el carácter social y construido de la realidad. La realidad es el órgano del pensamiento de la sociedad para la psicología colectiva, la cual destaca la importancia de los procesos colectivos como el mito, la conversión, la afectividad, y que los define como significados intensos, por el hecho de que no existe una diferenciación entre objeto, el conocedor y el conocimiento. La psicología constructivista del conocimiento, en cambio define la idea de la realidad como construcción del observador, poniendo énfasis en la interdependencia del observador y lo observado, por lo que existe una relación sujeto-sujeto de conocimiento. En cambio, para la psicología social construccionista, la realidad es una construcción de convenciones y acuerdos dados en las relaciones sociales a partir de la comunicación y el discurso.

Se asume aquí que cada una de estas posiciones puede considerarse como una teoría acerca de la realidad. La realidad es real, como la sociedad que la conoce, la crea y la construye, siempre inmersos en los procesos de la comunicación, del lenguaje y del conocimiento; que para la psicología colectiva, es un pensamiento social, constituido de lenguaje, objetos, tiempo y espacio, que abarca todo, hasta a los individuos y a los grupos. La sociedad como pensamiento construye las categorías conceptuales y discursivas donde podría ir metiendo a la naturaleza, lo cual defiende el socioconstruccionismo; o bien, la naturaleza de la constitución cognoscitiva, sensorial-perceptiva, permite la asimilación o acomodamiento de dichas categorías conceptuales como bien sostiene el constructivismo. Y de esto se va a tratar la presente investigación: de especificar que existen tres formas de acontecer de la realidad, tres formas de aproximarse al conocimiento o al objeto, sea de una forma monádica, diádica o trídica.

La posición de éstas tres posturas teóricas proponen que el conocimiento vuelva a ser conocimiento, no simple repetición de información, es decir, se necesitan retomar los espacios de la conversación como formas de construir conocimientos; formas relacionales que posibiliten la comunicación entre el investigador y los objetos, y en las que se refuten y acuerden los mejores argumentos en debate. Además la comprensión de que las aproximaciones teóricas como conocimiento constituido de lenguaje, comunicación y afectos, son expresiones de nuestra cultura y de nuestro tiempo actual, no ideas y

conclusiones de genios individuales o científicos dotados. Esta última idea es la que sustenta que las teorías vuelvan a diluirse en el lenguaje que las constituye, para deconstruirse y replantearse, y amalgamarse con otras teorías y asimilar más y más del infinito que no se acaba por conocer.

Como un segundo objetivo de este trabajo; se plantea reconfigurar a éstas tres aproximaciones llamadas gnoseologías¹ como son: la psicología colectiva, el socioconstruccionismo y “el constructivismo social” (Dudet, 2004, p.58; Shotter, 1996, p.223), que a su vez se intentará argumentar, que constituyen tres dimensiones de la realidad del “mapa de la sociedad mental” (Fernández, 2004), jugando un poco con la narrativa que se hace sobre un continuo en extensión del lenguaje, que comienza con un silencio o una imagen, y que una vez puesto en palabras se puede denominar lenguaje poético, conceptual y técnico. Poniendo énfasis en la metodología, que refiere, justo al modo de aproximarse al objeto, éste es la realidad, la sociedad y su pensamiento que como se verá después, son lo mismo, al igual que el conocimiento. La forma completa de la realidad es lo mismo que la forma completa de la sociedad y por ende, su conocimiento no puede ser otro que el del pensamiento social, constituido por símbolos lingüísticos e imágicos (cfr. Fernández, 1994a).

Por lo tanto si el método de la psicología colectiva consiste en imitar el pensamiento del objeto hecho de imágenes, poniéndolas en palabras, reproduciendo mediante discurso la naturaleza o la lógica de la imagen dentro de una dimensión afectiva, que como se verá es el origen y motor del pensamiento; éste método constituye a partir de la extensión del proceso psicológico, a una dimensión relacional y a una dimensión mecánica, que puede incluir, siguiendo ésta secuencia, a la aproximación socioconstruccionista y constructivista. Y a partir de esta lógica es que se intentará detallar las tres formas de aproximarse al objeto de estudio dentro de la psicología social.

Para poder hablar de los afectos, los mitos o el espacio, que es de donde parte la psicología

¹ Por gnoseología se entiende al estudio de los marcos del conocimiento cuando han sido convertidos ellos mismos en objeto de conocimiento, y es lo que se conoce como “metateoría, metaciencia o teoría del conocimiento” (Fernández, 2000a, p.155), éstas denominaciones refieren al conocimiento del conocimiento.

colectiva, hay que jugar con las palabras, invocando a las metáforas; para nombrar nombres, que es lo que hace el construccionismo social, hay que jugar con los conceptos en el juego relacional de la conversación; a su vez, si lo que queremos es hablar de los objetos, a partir del sujeto poseedor del lenguaje, que es el caso del constructivismo, hay que usar un lenguaje técnico y operacional, ese que es especializado y que no comprende el sentido común dentro de la cotidianidad.

Las tres aproximaciones utilizan el lenguaje, pero la manera en como lo usan es la forma en que construyen y crean dicha realidad, que es lo único que se tiene para nombrar lo innombrable y construir el conocimiento y su realidad, para terminar concluyendo que: el objeto, su conocimiento y el conocedor son una misma entidad, lo que varía es la distancia o lejanía entre cada una de estas instancias. Además, otro rasgo que conjunta a éstas gnoseologías, es que las tres hacen una severa crítica a las nociones representacionistas del conocimiento que adjudican una realidad real a la que el conocimiento se aproxima y da cuenta (cfr. Fernández, 2004; Dudet, 2004; Ibáñez, 2001; Gergen, 1996; Glaserfeld, 1994; Watzlawick, 1996), y no como creación y construcción social, que las tres defienden.

Cabe aclarar que a partir de ahora, se utilizará en esta tesis el concepto de psicología colectiva como la disciplina que atrae a las psicologías conocedoras de los significados intensos, como lo son: el mito, la tradición, la creación, el duelo, el enamoramiento, la locura y en sí misma, la afectividad; y que la sociedad mental de Fernández Christlieb (2004) denomina dimensión afectiva. Se hablará de la psicología construccionista del conocimiento como una de las gnoseologías que forman parte de la historia de la psicología colectiva, como gnoseología colectiva y que bien podría incluirse en la denominada dimensión relacional. Y por último se hablará de la psicología constructivista del conocimiento como perteneciente a este movimiento crítico contra la psicología institucional–conductual y que bien puede entrar en la dimensión mecánica de la realidad.

Cada una de éstas tres gnoseologías arriba mencionadas, se aproximan de distintas maneras a su objeto de conocimiento a través del lenguaje, lo que las hace diferentes es la aproximación o distancia del lenguaje con la realidad que nombran, y por consecuencia la

descripción de dicha realidad. Lo colectivo, lo social y lo cognitivo, son estos procesos psicológicos que conforman tres momentos de descripción de la realidad social a través del lenguaje, la comunicación y el conocimiento del observador.

La Psicología Colectiva rescata esta forma simbólica prelingüística que está a la base de cualquier realidad, y que está antes y después del lenguaje, es afectividad intensa y condensada. A su vez, de éstas tres gnoseologías, se intenta describir a partir del lenguaje, cual es más forma o imagen, es decir, más afectividad; cual utiliza más las palabras, y cuál es la que está más carente de sentido, por el hecho de que su lenguaje es más instrumental. Puesto que la referencia es la dimensión del lenguaje del mapa de la sociedad mental, la idea de introducir cada una de estas gnoseologías es para hacerlas coincidir en la forma en que se aproximan a su objeto de estudio y claro está, a partir del lenguaje que utilizan: un lenguaje poético que nombra el silencio, es la intensidad de la imagen; un lenguaje relacional que nombra nombres, es reflexivo; y un lenguaje técnico que nombra cosas, la distancia fría del objeto.

A su vez, la psicología colectiva, es la historia de la psicología social crítica por formar parte de su proyecto como gnoseologías colectivas, y que es el caso del construccionismo social (cfr. Dudet, 2004; Fernández, 1994), pero a su vez, es la teoría crítica de las ciencias diádicas o dicotómicas como lo es el constructivismo, porque aunque surge dentro de la conformación de las aproximaciones construccionistas del conocimiento científico, que destacan la importancia del lenguaje, la comunicación y el conocimiento; la cognición es su interacción y no la relación; y mucho menos la forma o unidad, y por lo tanto hay un sujeto que conoce y construye la realidad de una forma individual.

Tanto el constructivismo como el construccionismo social se desprenden de las aproximaciones construccionistas del conocimiento científico (cfr. Dudet, 2004), pero como un proceso individual de índole cognoscitiva, en el caso del primero, y el segundo destaca que las construcciones de la realidad se dan a través de las relaciones entre los sujetos como proceso comunicativo.

Y, por último, si la sociedad está hecha del pensamiento que la conoce, el conocimiento en general tendría que pensarse de forma holista, no fragmentaria, sin ser partida en ciencias duras y ciencias blandas; y puesto que obviamente las disciplinas del conocimiento no son instancias que estén por arriba de la sociedad ni por fuera de la realidad, como les gusta creer a los burócratas académicos científicistas, sino que son modos de pensamiento de la sociedad y maneras de ser de la realidad, el sólo hecho de que se intenten pensamientos no fragmentarios, hace que la realidad esté un poco menos rota, que la sociedad tenga menos hastío y que por lo menos la esperanza que aún nos queda, no sea hacia la técnica ni al fundamentalismo, ni al hombre ni a dios, si no, a la sociedad, al pensamiento completo de la realidad colectiva, que cómo se verá es profundo e infinito, tan profundo como el corazón e infinito como el cosmos.

Con el fin de poder alcanzar los objetivos de la tesis, la estructuré en tres capítulos mediante los cuales fui narrando las diversas perspectivas teóricas y las reflexiones que me permitieron concebir las concepciones de la realidad de cada una de ellas, y desarrollar los argumentos que encaminan a la disolución de las teorías en el lenguaje:

En el primer capítulo, “El orden previo del mundo”, destaco la argumentación que me permitió clarificar el método de lo colectivo, la psicología colectiva coloca como principio de comprensión el orden de los afectos para la cual todas las cosas, situaciones y acontecimientos tienen una esencia afectiva de la edad de la historia del pensamiento, comenzando por el mito. Éstos afectos e imágenes se definen como significados intensos, donde la inclusión es monádica, es decir, que el objeto, el conocedor y el conocimiento son una misma entidad.

El segundo capítulo, “La inauguración de la realidad”, planteo la necesidad de revisar el aparato crítico de la psicología colectiva, que especifica fenómenos como la conversión, la duración, la moral y los fenómenos presentativos o aparecidos, y por tal motivo colectivos.

El tercer capítulo, “la materialización del espíritu”, es la presentación de las tres perspectivas teóricas ancladas a un determinado lenguaje, como constituyente de la teoría y

de la realidad social. La psicología colectiva constituida por el lenguaje poético, el socioconstruccionismo constituido por un lenguaje especulativo, y el constructivismo constituido por un lenguaje técnico.

Capítulo I: El orden previo del mundo.

La evolución del pensamiento tiene que ser necesariamente la evolución del espacio y del tiempo, en donde a su vez se originaron las sociedades y construyeron ciudades, y se constituyeron las primeras representaciones e imaginarios dentro de los cuales, uno de estos fue el mito. El mito es un pensamiento colectivo, originario, único; de donde fue desenvolviéndose y creándose la realidad social.

1.1 El método de lo colectivo.

La necesidad primordial que surge con este primer capítulo es la de definir qué es lo colectivo, y a su vez, identificar de qué forma se aproxima la psicología colectiva a su objeto de estudio. La psicología colectiva agrupa su cuerpo de conocimiento bajo una constitución simbólica o comunicativa, ésta constitución simbólica estaría diferenciada para ésta gnoseología, a partir de la intensidad o predominio de la imagen dentro del signo. Es decir, el predominio de la intensidad o la afectividad en la integración del símbolo, significado y sentido que conforman la intersubjetividad (cfr. Fernández, 1994a). Entendida ésta como el juego simbólico del sistema triádico que, como entidad, o forma, adquiere un grado de unidad, el grado de inclusión recíproca entre el sujeto y el objeto. La psicología colectiva parte de los afectos o de la imagen, que podrían definirse como significados intensos, donde la inclusión es monádica, es decir, que el objeto, el conocedor y el conocimiento son una misma entidad, este es el método de la psicología colectiva.

Últimamente en el terreno de las ciencias sociales, las que se conocían como ciencias del espíritu, se ha planteado una discusión entre lo colectivo y lo social (cfr. Moscovici, 1984; Dudet, 2004; Mendoza, 2004; Fernández, 2004; Baudrillard, 1993), en donde lo primero es ciertamente, una entidad unitaria, descarnada de los individuos y encarnada en abstracciones como mente grupal, alma de los pueblos, conciencia colectiva; lo colectivo serían las costumbres, el lenguaje, la tradición, los afectos. Lo social, entonces queda visto como las formas de la vida que siempre están mediadas por las relaciones interpersonales, grupales e intergrupales, a partir de la comunicación y el lenguaje. Por poner un ejemplo: lo

colectivo es el lenguaje o la religión, como creaciones culturales; mientras que lo social son los individuos que hablan y se comunican, las relaciones de hombres y mujeres que creen en dioses y construyen iglesias.

Por otro lado, los fenómenos colectivos se refieren a las grandes formas mentales, como la religión, la ciencia, los mitos o el espacio, en tanto grandes sistemas a los que se adscribe a las conciencias individuales. Por lo que, lo colectivo como lo es la afectividad, se caracteriza por ser ancestral, de transformación lentísima, a partir de un proceso más profundo que la comunicación; de símbolos sin nombre, como compenetración de imágenes que se denominaran en este trabajo significados intensos.

Entonces, el método de lo colectivo parte de la indistinción entre uno y otro¹, entre sujeto y objeto, lenguaje y afectividad; el conocimiento, el conocedor y la realidad, son uno y lo mismo; esto es la afectividad, es lo que Blondel llamo percepción y afectividad colectiva. “La percepción y la afectividad colectiva son más una cuestión de conocimiento que de impacto en los sentidos” (Blondel, 1945, p.139).

1.2 El pensamiento colectivo.

Desde un punto de vista de la evolución histórica de la mente, con un amplio contenido antropológico como lo son las producciones culturales, que ya son en sí mismas creaciones colectivas, se puede considerar que el pensamiento social o colectivo² construye las estructuras de pensamiento dentro de las cuales el mismo se desarrolla, como por ejemplo: la religión, la historicidad o la interacción como grandes formas mentales. Estas estructuras son míticas en su forma y están constituidas de espacio, el hecho de ser míticas no quiere

¹ Esta indistinción es una característica del romanticismo, y que es una forma de plantear el conocimiento, en donde la realidad, el mundo y su comprensión, no se distinguían lo uno de lo otro, en el entendido de que la realidad y la naturaleza solamente comienzan a existir de alguna forma a partir del pensamiento que las conoce y les adscribe tal forma (Berlin, 1965, p.163). Es decir, no hay separación entre pensamiento y realidad, porque la realidad está constituida de la manera en que es pensada, y tampoco hay separación entre sujeto y objeto, por lo que la suerte de las cosas, de la naturaleza; es ultimadamente la suerte que correrá el sujeto.

² Lo colectivo sería, este apego romántico por entidades como la historia o la sociedad o el espíritu, que, en efecto son entidades mucho mayores que los individuos, los grupos, los acontecimientos o los poderes y que los pueden incluir y comprender. A esto se refiere el pensamiento colectivo. “Comprender siempre significa unificar” (Fernández, 2006, p.30).

decir que sean un relato o un cuento, sino que es un pensamiento tan primordial y tan primigenio, que indiscutiblemente podría ser producto de un pensamiento individual, y sí, el producto de un pensamiento de mucho tiempo y de mucho espacio, de la edad de la cultura; la historia es colectiva, solo cuando toma en cuenta el trayecto del tiempo y su presencia actual como memoria, y no solo los datos.

Este pensamiento colectivo, como mito y como memoria, conformado por significados intensos; puede ser entendido como orientaciones, caminos, trayectos; que comportan “cualidades morales” como dice Susanne Langer (1941, p.204). Estas orientaciones pueden ser el arriba y el abajo, y comportan las cualidades de lo bueno, excelso y lo sagrado; o lo malo, lo bajo y lo profano, respectivamente. De la misma manera el pensamiento colectivo construye asimismo “estructuras antehistóricas” (Fernández, 2001a, p.11), que permiten explicar su propia aparición, siendo el mito la más general de estas estructuras, tomando en cuenta que aquí no existe diferenciación, todo es todo, una realidad envolvente, por lo que el perceptor y el percepto no solamente se construyen mutuamente, sino que son la misma entidad, el mismo objeto. El perceptor y percepto son construcciones culturales y la cultura es una creación afectiva, de las características de los significados intensos. La afectividad aparece cuando el perceptor y el percepto se funden y deja de tener sentido hablar de uno o el otro, esta es la realidad psicocolectiva.

El problema del observador o del sujeto del conocimiento tiene que volverse un falso problema que inventaron Descartes, Newton y Bacon, que se consolidó en el siglo XVIII con el pensamiento ilustrado, y que actualmente sigue vigente como una de las dimensiones del pensamiento social, la dimensión mecánica, fría e instrumental (cfr, Baudrillard, 1984; Fernández, 2000a). En cambio, la indistinción entre objeto de estudio, su conocimiento y el conocedor pertenece a la dimensión afectiva y se consolidó en el siglo XIX y tiene su origen en “el pensamiento romántico” (Fernández, 2006, p.25) y que la psicología colectiva, en su afán anti-individualista la sustenta, y su material son los accidentes y los milagros como inauguraciones de la realidad, cuya intensidad es lo colectivo.

Lo colectivo no solo es lo intenso como la locura o el amor, o la vida cotidiana, “donde se

recrea la vida pública a partir de la conversación” (Dudet, 2004, p.188). Así también, lo colectivo es la sociedad como pensamiento hecho de tiempo, espacio, lenguaje y objetos, pensamiento colectivo que crea un pensamiento anterior, profundamente mítico, pero lo crea después de su aparición, por lo que la sociedad como pensamiento, al ser anterior a los individuos, se vuelve un accidente, o un milagro, porque surge sin ninguna causa, ni antecedente, ni explicación, “por ello la sociedad tiene que empezar después de su aparición” (Fernández, 2001a, p.12), produciendo anécdotas, analogías, indicios, razones y causas: las causas aparecen después de los efectos. La sociedad como pensamiento también es un fenómeno colectivo.

1.3 La metáfora de la sociedad.

Ahora bien, para la psicología colectiva de Fernández Christlieb (2000), el círculo, es la metáfora de la sociedad y de su pensamiento, y que tiene primero que todo un centro y sus orillas, es decir, una circunferencia, que concibe como la forma de la afectividad. La afectividad como vivo ejemplo de los significados intensos, por venir del centro, de la parte más condensada del círculo, constituye el fundamento del pensamiento. Mientras que la metáfora de la racionalidad es la línea recta, como por ejemplo, su concepción de la historia; la metáfora de la afectividad es la esfera. La afectividad es la sustancia de la sociedad, con la que está constituido el lenguaje, este no solo es analítico, también nombra el silencio con poesía, describe conceptos con definiciones, y hace señalamientos con tecnicismos.

Por lo tanto, las creaciones colectivas como lo son la sociedad, la ciudad y la cultura comienzan cuando aparecen, expandiéndose a partir de un centro; pues siguen la misma lógica que el descubrimiento o la creación, es decir, la misma estética, que es la lógica de los significados intensos, de los fenómenos afectivos, de los procesos de la imagen. La sociedad como pensamiento aparece como el amor, del centro a la periferia, como una mezcla de fuerzas en tensión, imágenes superpuestas que posteriormente al darles nombre se convierten en una historia del antes y el después: “Antes yo estaba solo, después llegaste tú y todo cambio”, o; “primero era la nada, después se creó el mundo”.

Y por si fuera poco, los obsesivos novios; así como el pensamiento profundo de la sociedad, descubren que antes de todo, lo único que se encuentra es el espacio, donde coincidieron desolados y donde el mito se forma. El espacio es un orden previo del mundo donde colocar el origen de la sociedad y por supuesto el milagro del amor. Es a partir de la idea de espacio que se constituyen nociones como el de profundidad, conciencia y el de pensamiento mismo. El conocimiento necesita la presencia previa del espacio, que a su vez, constituye un pensamiento colectivo hecho de imágenes y que necesita del lenguaje, para que éste a su vez pueda nombrar objetos, para comenzar a construir la realidad y ésta cristalice o se institucionalice, que es lo que da la impresión de una realidad dura y estable. Por otro lado, la importancia que le da la psicología colectiva a la forma de la circunferencia,³ es por el hecho de que esta figura, al usarla como metáfora de entidades psíquicas como lo es la misma sociedad, le permite utilizar su geografía, sus coordenadas y ejes, para especificar dimensiones y procesos psicológicos, y entonces trazar dentro de la circunferencia, las coordenadas del lenguaje y sus dimensiones, por poner un ejemplo.

Por el centro de la esfera comienza la realidad, pero también por ahí se va. Antes de que hubiera cualquier cosa, estaba el espacio, este es el orden previo del mundo. Lo colectivo, como significados intensos, es el primer momento que viene del centro, que en el caso del lenguaje, la “sociedad mental” (Fernández, 2004) le ha dado el nombre de lenguaje poético, y el motivo es porque la imagen como sentido, engloba al significado.

El círculo, como metáfora de la sociedad y de la afectividad, como forma y unidad, por el hecho de que contiene todo dentro de la circunferencia, también puede ser metáfora del espacio como poseedor de un alma que se extiende a todo lo que lo ocupa, este es el primer pensamiento, que por ser colectivo contiene todo y crea la cultura; el espacio, es la entidad cultural que todo lo incluye, desde el comienzo y antes del comienzo, los objetos y al

³ En lo que compete a este trabajo, el hecho de querer utilizar al lenguaje como proceso histórico y colectivo; y a su vez, como fenómeno simbólico que se manifiesta dentro de un continuo sin cortes, a diferentes intensidades, que depende del predominio de la imagen, es decir del afecto, hasta llegar a su ausencia en el signo, que es lo que se conoce como lenguaje instrumental, es el hecho de que utilizando la misma metáfora del círculo y su centro, se puede introducir tres gnoseologías que se diferencian por la realidad que estudian y el lenguaje que utilizan, en donde también se puede apreciar el recorrido del lenguaje de lo colectivo, pasando por lo social, llegando a lo individual.

observador y donde también transcurre tanto el tiempo como el lenguaje, este primer pensamiento es la afectividad colectiva, la afectividad en general. El hecho de sentir, es el mismo proceso que la cultura y la sociedad, y por ende tiene sus mismas formas, movimientos, objetos y límites. El espacio es pensamiento y el pensamiento como atmósfera del espacio es mítico.

1.4 El mito como antehistoria.

Esta alma que envuelve al espacio, siendo el primer pensamiento como estructura mítica, es la forma de la afectividad, la afectividad tiene tanta realidad como la sociedad y su misma historia. La arquitectura de la historia es emocional, la geografía de la realidad es mental, la atmósfera del pensamiento es material, el material del pensamiento es el espacio, los sentimientos son formaciones que se gestan en medio de las fuerzas o poderes con que está activada la colectividad, estos son los fenómenos colectivos, constituidos de los significados intensos que resalta la dimensión colectiva del conocimiento.

Los procesos colectivos de esta manera considerados, como lo son el espacio y sus estructuras simbólicas que conforman un pensamiento mítico, es lo que existe antes de todo. El primer pensamiento sobre el espacio es mítico, los mitos constituyen ese tipo de historia de lo que sucede antes de la historia, esa forma de la sociedad que es anterior a la sociedad misma, “los mitos presentan un orden” (Kolakowski, 1975, p.27) previo del mundo dentro del cual se puede situar el origen o la inauguración de una sociedad o de un acontecimiento, los accidentes y los milagros de la vida cotidiana; y si la historia comienza al principio, los mitos son la historia de ese principio. Si a los mitos se les quita el contenido lo que queda es un orden, un esquema con una serie de posiciones, orientaciones y trayectos, el mito es un orden previo de la realidad sobre el cual se pueden ordenar a su vez el origen, el pensamiento, la historia, la afectividad, las ciudades, los acontecimientos y las situaciones; y en el caso de la ciencia hasta las causalidades, en el entendido de que sigue permeando en las ciencias, en el arte y en la vida cotidiana.

En el espacio del pensamiento colectivo, lo que está dentro es lo que tiene orden, lo

conocido y lo familiar: el cosmos; mientras que lo que está fuera es lo extraño y desconocido: el caos. Pertener, estar dentro e identificarse con los otros, es una ubicación en el espacio, y por esta razón, el mito no puede ser un relato o un hecho lingüístico, los mitos más bien se habitan, se recorren y se ocupan.

1.5 El centro como origen.

Si dentro de la mitología del espacio representado como circunferencia, el espacio es el alma que envuelve a todo como sentido de la pertenencia, el centro es el origen y el hacedor de los significados intensos. El centro es el corazón de todas las cosas por ser la realidad más condensada, por lo que, así como es el origen también es “el lugar del infinito y de lo absoluto” (Eliade, 1955, p.42), que los físicos denominan “singularidad”: “el punto donde la curvatura del espacio-tiempo no tiene fin” (Hawking, 1988, p. 238). La característica del infinito denota quizá lo más curioso del centro, porque da a entender que “el lugar más pequeño de la realidad es al que le cabe más, le cabe todo, porque no es donde se encierra la realidad sino donde se abre la posibilidad” (Fernández, 2004, p.179).

En la mitología del espacio, el centro es el punto donde comienza todo, como las ciudades, pero también es el lugar que condensa y comprende todos los lugares, como la memoria colectiva (cfr. Halbwachs, 1925), como si fuera la compactación del resto del espacio en un punto, como la teoría del Big Bang sobre el origen del universo; “por eso el centro es punto de atracción y convergencia” (Eliade, 1955, p.57) como un embudo. Todas las cosmogonías de todas las culturas ponen al centro como el principio, por lo que el origen es lo colectivo, lo más intenso y condensado de la realidad; ésta afectividad sin nombre es un pensamiento colectivo, que dará voz y nombre a la realidad social.

Para el pensamiento colectivo las cosas empiezan desde dentro, desde el centro, como las ciudades en donde los grupos y las comunidades se instalan a partir de éste, dando la espalda al espacio infinito; la plaza pública es un ejemplo de centro dentro del espacio y sus ocupantes lo hacen suyo, y sus límites estarán delimitados en donde los finquen la extensión de sus movimientos. Podrá advertirse una vez más, la metáfora de la esfera: el

primer límite es el origen, y este queda envuelto, recubierto, por la zona limítrofe, que está alrededor. “Hay un límite interior, que es el límite porque antes de él no existían la ciudad ni la sociedad ni su cultura; y hay uno exterior, después del cual esta sociedad tampoco existe” (Fernández, 2000, p.44)

Toda entidad psíquica: sociedad, ciudad o conciencia; afectividad, situación o forma, tienen ese límite interior que es el centro y el origen. En ese punto, que es el centro de la conmemoración y de la fundación, está reunido y condensado el todo de la sociedad, por el hecho de que ahí, acontece una superposición de esferas de tiempo, un ensimismamiento de afectos, de imágenes y sensaciones sin nombre, es el inconsciente del individuo y de las instituciones que se come al lenguaje a partir de la ideologización, como “zonas asimbólicas comunicables” (Fernández,1994a, p.89), y donde también surge como imágenes poéticas. La función de este límite interior es actuar como punto de atracción, de cohesión y gravedad. El centro es una constante de toda ocupación, como la conversación que finca un centro, dando la espalda a los demás, o como en las asambleas de cualquier tipo; la imagen del centro y los límites, efectivamente, está presente en toda la mítica occidental, como punto de partida temporal y espacial de la vida: “todo microcosmos, toda región habitada, tiene lo que podría llamarse un centro” (Eliade, 1955, p.42),

Lo más trascendente de la psicología colectiva (cfr.Fernandez,2004), es haber hecho comprensible a partir de su narración y retórica, la idea de que la mitología en general tiene la misma forma, la misma formación geográfica que la ciudad, la sociedad, la afectividad; y según puede verse, el mito del Big Bang, la teoría del caos, de la complejidad y la ética planetaria (cfr. Leff, 2003; Morin, 1996; Boff, 2004; González, 2004), son claros ejemplos de la disolución del racionalismo cientificista, sustituyéndolo por un pensamiento colectivo; no el de los científicos sociales, sino el de la cultura que los piensa,⁴ en imágenes puestas en lenguaje, que es en donde sin lugar a dudas sigue imperando el pensamiento mítico y religioso.

⁴ La cultura nos piensa a través de las corrientes de pensamiento u opinión, representaciones sociales e imaginarios, que están desde antes, constituyendo una conciencia social a partir de la cual los científicos y gente común conforman sus significados y sentidos.

Siguiendo el trayecto de la geografía mental del espacio, como entidad psíquica, es decir: como individuo, situación o sociedad; el límite interior es el lugar del origen, de la fundación, de la creación, del descubrimiento, del conocimiento; es el lugar del primer momento, de la aparición como tensión de interacciones psicocolectivas; que, a su vez, tiende a crecer, a expandirse en el espacio y en el tiempo, creando obras y lenguaje, arte y ciencia, imágenes y poesía; es decir, construcciones con intensidad de interacciones psicosociales. La sociedad y su pensamiento es lo que queda dentro de los límites, el límite interior del centro es lo meramente colectivo.

El pensamiento colectivo engloba a las instituciones y a los individuos, éste es el proceso de la cultura, la psicología colectiva es producto de la cultura, Quizás este momento histórico contemporáneo sea uno de refundación y de regreso al origen, tal y como lo demuestran el interés por el estudio de la vida cotidiana, la afectividad, las crisis sistémicas, (ecológica, alimentaria, geopolítica, religiosa, gnoseológica) y que las aproximaciones colectivas del conocimiento están abordando (cfr. Dudet, 2004).

Dentro de estas aproximaciones, es de un orden prioritario la afectividad, toda afectividad es pertenencia a una colectividad, es el pensamiento lento y primigenio de la cultura; éste fundamento del pensamiento, significa que uno está constituido de sociedad, por la cultura, hecho de ellas, que ellas encarnan enteramente en uno mismo. Existe una identidad entre la colectividad y su pertenencia, entre la atmósfera vital que se produce con el espacio y con su suelo, el individuo pertenece a la forma de este clima social. Atmósfera o clima social que puede ser empatado con la idea de ambiente natural, la crisis ambiental es una crisis cultural (cfr. Leff, 2003). La cultura contiene a la naturaleza, pues es la que la piensa.

Lo colectivo entonces como un orden previo, constituye como pensamiento, los límites de la forma de la sociedad y de cualquier entidad psíquica, los límites marcan el principio y el fin. Cuando se toca el límite interior, los afectos que ahí se encuentran son de una intensidad en donde aparece condensada toda la realidad, de suerte que se asiste otra vez a su creación: es el sentimiento de fundación de la realidad completa. Por eso esta primera realidad es tan intensa, sacra y divina; y es de donde surge la religión, las costumbres, y “la

tradición” (Herder, 1959, p.263), “las tradiciones son aquellas creaciones colectivas, impersonales e inmemoriales, no imputables a nadie en particular que constituyen la marca de un pueblo durante su vida” (Herder, 1959, p.265). El enamoramiento, el movimiento de masas, los aniversarios, las fiestas, los rituales tienen como objetivo principal repetir el primer día de una sociedad como tradición.

Otros procesos colectivos son las conmemoraciones, que como fenómenos de memoria colectiva, reproducen el sentimiento de creación de algún evento hasta llegar al punto central del origen, es regresar al acto. Maurice Halbwachs formuló la ley de condensación de la memoria colectiva, según la cual “todos los objetos implicados en el recordatorio de un evento tienden a reunirse física o imaginariamente en el espacio para estar más pegados unos con otros” (1968, p.145), y así hacer más sólido y cohesivo el recuerdo, más intenso el sentimiento, porque convergen en un punto central, “todos los símbolos de un hecho se juntan en un mismo punto” (Fernández, 2000, p.166).

La memoria colectiva es un claro ejemplo de los sentimientos superpuestos, donde se traslapan imágenes unas sobre otras, sin posibilidad del sujeto de saber que es o que le acontece. Por eso el recuerdo, la conmemoración, se vive como un milagro, no porque sea un fenómeno simbólico inexplicable, como organización abstracta y sin material; sino porque ahí se encuentra la pertenencia del hombre al mundo, a su universo anímico. Y el instrumento con el cual se construye, en forma de historia, es el lenguaje: “el lenguaje emerge como el marco central de la memoria colectiva; junto a él aparecen el espacio y el tiempo” (Halbwachs, 1925, p.389).

La realidad del centro es colectiva, es el punto de origen de las creaciones culturales, porque es coextensiva de la sociedad, no solo en el sentido de que es una entidad impersonal y supragrupal, a la cual pertenecemos todos; es colectiva porque contiene toda la historia sobre el tiempo de la vida y todo el espacio, incluso el que existía antes de la primera voz, del primer ruido, de la primera idea, de la primera sensación, es colectiva en lo más primitivo o primigenio que se pueda concebir, un lugar indiferenciado e inmemorial que es el mito más extendido y universal, “presente en todas las cosmogonías, ese océano

primordial, de donde surge la tierra, la sociedad, la cultura, los grupos” (León-Portilla, 2007,p.23).

Uno de estos mitos es el escotoma, del griego “oscuridad”, es una noción del inconsciente, esa especie de despeñadero donde es arrojado todo lo que no puede ser procesado por la conciencia, por ser una zona asimbólica comunicable; y a la vez, es una especie de manantial de donde provienen certidumbres indemostrables como intensidad pura, como poesía o creatividad, como conocimiento; creación colectiva que ocupa la forma de la sociedad, de la historia, de la naturaleza e incluso del cosmos.

Así a pesar de ser una zona ciega, el escotoma realiza un papel social importante: a veces el de destrucción y a veces el de creación de la intersubjetividad. El escotoma es anterior a la inauguración, al estallido, a la fuerza de la divinidad, a lo sacro del mito, pero es preciso tenerlo en cuenta porque, de hecho, cuando acontece el milagro, es una parte de esa sombra que ha saltado a la luz, de lo ignoto que viene de la nada y que cristaliza en la condensación de las imágenes llenas de intensidad, sean atmósferas, poesía, memoria o sentimientos.

Por el contrario, dentro de la sociedad no todo es creación, también hay destrucción de la realidad simbólica, y éste es el límite exterior. Otra vez, lo que se acerca más al escotoma, pero del polo opuesto, al sumidero de la realidad simbólica, un mundo desacralizado. Cuando la realidad ya no es socialmente significativa, el escotoma se traga las experiencias del universo social y la realidad se vuelve fría; la enfermedad de la sociedad es la enfermedad del individuo decía Nietzsche (citado en Christoph,1991, p.145), y las pasiones de que está hecho éste límite son el miedo, la ansiedad, la angustia o la desesperación. Se siente la exclusión por la pérdida de la identidad, es un destierro, un proceso de desimbolización, de sinsentido. El alma pierde la esencia de su sustancia, es decir: la forma o unidad. La esperanza está del otro lado: muerte y resurrección.

En este límite exterior se está a merced de un devenir ciego, sin sentido, es descubrir nuestra condición fundamental: la incertidumbre. La idea del “absoluto” de muchos poetas y escritores es producto de esta geografía mítica de la realidad. Musil, Borges, Klossowski,

son en sí, una relación de nombres, “con respecto al principio de identidad, de pertenencia al absoluto” (García, 2001, p.13), proveniente de ese centro sagrado que conforma al ser con el otro, y que mas allá de su nostalgia, del recuerdo; estar fuera es la muerte. Este límite exterior como incertidumbre, está presente en los mitos de la cosmología de diversas culturas, “como idea de caos” (León-Portilla,2007,p.23), de oscuridad y sinsentido. Lo creado viene de un caos inicial que se erige entre el juego de la tensión armónica entre orden y desorden, el mito es el conocimiento primero que articula lo desconocido. “Caos y orden fluyen juntos, son inseparables, juntos tienen la cualidad de lo creativo, creación y destrucción, orden y caos” (Morin,1996, p.170). El caos es el momento inaugural del universo, el accidente de la catástrofe impresa en una imagen intensa, la condensación de ese momento como un significado que es portado por el mito y el rito. Son los mitos cosmogónicos, de origen, de creación y destrucción.

Cuando Novalis escribe: “el azar manifiesta lo milagroso” (citado en Lukacs, 1971, p.89) renueva la idea de la antigüedad de dioses veleidosos que gustan del jugar con el azar y se refiere a ésta estructura mítica como espacio que piensa la sociedad colectiva y que da forma a nociones como causa, destino, dios o probabilidad. Son el significado en sí mismo sin referente, de la que se desarrollará toda la demás trama intersubjetiva de la historia y que es este desenvolvimiento de la sociedad.

1.6 El mito: parte del espacio limitado/ilimitado donde surge el relato sobre el tiempo.

La intención de resaltar la descripción sobre el mito, radica en el hecho de que la mayoría de los autores, utilizan un lenguaje poético para definirlo, que es la única forma de nombrar a los significados intensos, lo inmemorial e impersonal, de los cuales se conforma como pensamiento colectivo. Además el mito como primer pensamiento, comporta las características de lo que se quiere resaltar como colectivo.

Por otro lado, el gran mito que constituye al conocimiento científico contemporáneo, sigue teniendo la misma constitución espacio-temporal, que la de las más antiguas cosmogonías.

Teniendo en cuenta que lo ilimitado o desconocido es el caos⁵ y que su contrario, lo que llamamos universo, designado por Pitágoras con el nombre de cosmos (*kósmos*), con todas sus realidades visibles e invisibles (lenguaje y afectividad), es lo limitado y lo conocido, y que constituye la historia de la comunidad de comunicación de la cultura. En la cosmogonía griega fueron los dioses quienes introdujeron el cosmos en el caos, el orden en la confusión (cfr. León-Portilla, 2007). La idea de que el universo es un cosmos fue la que en última instancia dio fundamento entre los griegos al desarrollo de la metafísica. Si el universo es una realidad ordenada, en la que cada cosa tiene su lugar, todo puede llegar a explicarse, todo tiene una razón suficiente y todo está sujeto a la ley de causa y efecto.

El mito o el rito como “potencia creadora” (Cassirer, 1920, p.94), “significado o sentido” (Fernández, 2002, p.4) inicial, que inauguran a la sociedad, es en sí mismo el espacio, que es visto a la vez como la parte más cercana de lo originario de la propia sociedad y como el primer momento en que se constata la existencia del caos como inherente al universo/mundo.

El mito es sobre todo un espacio anterior a la memoria, a la historia y a sus datos, es el espacio simbólico de la pre-realidad, la pre-memoria, es la antehistoria. Lo anterior al individuo, que contiene a la afectividad, como un sistema simbólico impregnado de imagen, es lo colectivo; la historia anterior a la historia es lo que se conoce como mito, por eso el mito en el fondo no es una historia que tenga que ver con la temporalidad, sino un orden que tiene que ver con la espacialidad. “El mito no es un relato sino un mapa: el mapa de la sociedad mental” (Fernández, 2004, p.173), las piedras y el aire en el cual se localizan incluso los mitos, el espacio y la atmósfera primigenia, que no dejan de ser símbolos, con una alta condensación e intensidad.

A su vez, es el pensamiento primero, expresado por un trayecto fundador de toda interacción, relación o institución social, es el soporte de la vida cotidiana y en consecuencia es un fenómeno colectivo. El mito es irreductible y vigente, es la mera

⁵ (*chaos*): significa en griego abismo, desorden, espacio vacío y, por extensión, el estado original del universo. De ello -aunque sin emplear necesariamente la designación de *caos*- hablan muchas mitologías del viejo y nuevo mundo (cfr. León-Portilla, 2007).

intuición de lo sagrado, la inauguración, el milagro; insta a investigar el sentido que esconde, misterio, oscuridad y enigma. El mito primeramente seduce, ejerce una fascinación que obliga al desciframiento y a la iniciación ritual.

Y por consecuencia remite a una realidad primordial que preexiste a una profundidad misteriosa y que “se traduce con signos, imágenes y reflejos en nuestro mundo” (Balandier,1996, p.25). El mito vivido representa el misterio y enigma de la vida, una vivencia mística que dice lo sagrado, y que impulsa a recuperar el significado del grupo a través de la búsqueda del origen, es un saber colectivo del origen del grupo, en tanto que da origen a la estructura y sentido del universo, “el mito es una objetivación de la experiencia social del hombre, no de su experiencia individual” (Cassirer,1994, p.94).

El mito comporta toda una dimensión del pensamiento, habla a través de formas extrañas y puras, como las del escándalo: con las muchedumbres, el crimen: por pasión, el poema: que nombra el silencio; está en la dimensión de lo divino humano con lo que revela la verdad sagrada de su núcleo, el origen de lo sobrenatural que crea lo natural, que es lo sagrado que se abisma en lo intuido. Es la seducción del rito y de la magia, “la seducción nunca es del orden de la naturaleza, de lo real, sino del artificio: no pertenece al orden de la energía, sino del signo y del ritual” (Baudrillard, 1999, p.9).

Por esta razón de anterioridad al tiempo, por ser una atmósfera vital constituida de espacio, “los mitos en general presentan un orden del mundo” (Kolakowski, 1975, p.27) dentro del cual se puede colocar el origen de la sociedad o de un acontecimiento, los milagros de la vida cotidiana son un mito, pues comportan su misma estructura. El mito es un orden anterior a todo en el que se ordena todo lo demás; el mito esta antes del principio y permite, como diría Kolakowski: “explicar lo condicionado por lo incondicionado” (1975, p.48), lo conocido por lo desconocido.

La estructura mítica pone orden e inteligibilidad al mundo, es la dimensión colectiva del conocimiento, que como un pensamiento lento que cambia poco, es más una impresión envolvente, como mera intuición de lo sagrado que por sacro se trasforma en tradición. “El

mito es un pensamiento simbólico” (y ahí convergen C.G. Jung, E. Cassirer y C. Levi-Strauss), que presupone un idioma porque ya en sí mismo es imagen y palabra. Hölderlin ve en la religión fuerzas de la naturaleza que actúan, “ve el origen de los dioses en poderes de la naturaleza” (citado por Christoph,1991, p.155). La idea sacra del mito, lo confunde con la religión, “dios es lo encubierto que debe ser finalmente revelado” dice Christoph Jamme (1991, p.82), sentir precisamente en la intangibilidad de lo divino su más profunda presencia. Y a final de cuentas como argumenta Durkheim, “la experiencia religiosa es la sociedad” (Durkheim,1912, p.429), es ella quien hace al hombre, pues lo que hace al hombre son las producciones colectivas de la sociedad y que constituye a su vez la civilización, porque esta es la obra de la cultura.

En conclusión: lo que existe primero es el espacio, el pensamiento del espacio conforma un mito sobre lo que había antes de todo, el mito primordial es el centro, que es hacia donde tiende la explosión o la implosión del universo, el expandirse y el contraerse de la realidad social, sus dimensiones y sus procesos. El escotoma, es ese centro invertido denominado zona asimbólica incomunicable, que vierte de intensidad a la realidad social a través de lo colectivo como lo es el mito; desvaneciéndose en la expansión y conformando lo social, como la intersubjetividad conformada por símbolos lingüísticos e icónicos. El exceso de construcción sin refundación crea un espacio tiempo mecánico operacional, con interacciones frías y distantes.

Capítulo II: La inauguración de la realidad.

Lo que nos interesa en este segundo capítulo, es poder especificar las cualidades y características de los fenómenos que destaca la psicología colectiva en cuanto su aparato crítico, es decir, cuáles son los principales conceptos y a qué se refieren, traídos por Fernández Christlieb en una relectura de los clásicos como son: Langer, Bergson, James y Bartlett. Éste ejercicio resulta importante por el hecho mismo de que dichos conceptos se convierten en la base y sustento de inteligibilidad para el proyecto de disolución de las teorías en el lenguaje dentro la psicología social, puesto que todos refieren a la inauguración de la realidad como fenómenos presentativos o aparecidos, y por tal motivo colectivos.

Si el mito es esa historia anterior a la historia de una sociedad, la intensidad del significado es la primera forma de la historia de un individuo como entidad psicológica, la imagen, la sensación, el afecto; son formas simbólicas anteriores al lenguaje del niño. Así como lo colectivo era considerado lo mítico, la tradición, la cultura; así también, la vida afectiva, la intuición como conocimiento previo a la razón, la moral, las creencias y la fe, son fenómenos colectivos. Y todos estos procesos se refieren a un momento previo, antes del cual no se puede conocer su origen, por tal motivo, la psicología colectiva les ha nombrado fenómenos presentativos; las relaciones psicocolectivas son apariciones constituidas por fuerzas en tensión (cfr. Fernández, 2000).

El punto de partida de cualquier sociedad¹ y su conocimiento es el de la inauguración, que también se le puede llamar origen, creación, fundación, descubrimiento o invención, para la psicología colectiva se le ha dado en llamar significado, y ese es el punto de partida de la disciplina (cfr. Fernández, 2001b). El punto inaugural de la psicología colectiva son estos significados intensos que conforman la realidad, uno de esos significados pueden ser “los estados morales intensos” (1902, p. 61) de los que habla William James² quien sostuvo que

¹ Entendiéndose como sociedad toda entidad psicológica que puede ser coextensiva como forma a un afecto, una ciudad, una época, un individuo o la típica sociedad de dos de los enamorados.

² Su trabajo es una crítica contra las fragmentaciones del asociacionismo y del experimentalismo, a los que opone la idea de “flujos de conciencia” o “campos de conciencia” (Fernández, 2001b, p.373).

la realidad no puede alcanzarse partiendo de los componentes. Anticipándose a la psicología de la gestalt y su idea de forma como totalidad, concluye que la reducción y el análisis distorsionan la realidad, “la mente es, ante todo, una corriente que fluye” (citado en De La Fuente, 1989, p.7).

Un significado es un fenómeno colectivo, no por masivo, sino por intenso; la psicología colectiva es la disciplina interesada en la naturaleza de la mente y sus procesos, a partir de la comunicación lingüística e imágica. Cuestiones sobre como construimos nuestros significados y nuestras realidades, “la formación de la mente por la historia y la cultura” (Bruner, 1990, p.13), es una de las formas de interpretación de lo colectivo. Para Bruner una psicología del significado es una psicología cultural, pues la formación social de la mente es ese pensamiento externo del espacio, de objetos y de lenguaje, que, cuando la profundidad se interioriza en el espacio interno intrapsíquico, se continúa dentro del individuo, como conciencia.

Este significado no es discursivo, es más bien intenso e imágico, pues constituye una de las dimensiones en que se puede aproximar al objeto, que en este caso, está implicado o fundido con el sujeto. Es una psicología de los significados intensos, en donde el lenguaje no lo es todo, también hay pinturas abstractas, danzas, actos mesiánicos, memoria, dolor; y demás cosas que no se presentan lineales, separadas, sucesivas ni secuenciales, que no se presentan discursivamente, sino que se presentan en conjunto y por completo, como imágenes y como formas, es decir simultáneamente. “Mientras el lenguaje produce conocimiento científico, el que radica dentro de las imágenes es conocimiento sensible” (Fernández, 2001b, p.365).

Los significados intensos, son formas simbólicas no discursivas dadas a nuestros sentidos como organizaciones sensoriales y que se constituyen como percepción cuando reciben nombre; antes, como sensación, una vez que se han organizado y nos han impresionado, pertenecen al orden presentativo, es decir, éste orden de las formas presentativas son un principio de simbolización y, por lo tanto, “la concepción, expresión y captación de la vida impulsiva, instintiva y sensible” (Langer, 1941, p.117). Las formas simbólicas no

discursivas como la luz, color, temperatura o gravedad constituyen una realidad sensible. Y acaso algo similar pueda decirse del conocimiento “intuitivo”³, que Bergson exalta por encima de todo conocimiento racional.

Este conocimiento que menciona Bergson no se conforma de manera racional, aunque haya de concebirse a través del lenguaje, sino que, es un producto de ese simbolismo presentativo que la mente capta en un destello, como datos inmediatos de la conciencia, y que se preserva en una disposición o en una actitud. Lo que establece un principio de realidad como verdad, es siempre nuestra creencia intuitiva, y nuestro conocimiento articulado verbalmente no es más que su consecuente traducción, “lo profundo es la seguridad no razonada e inmediata de la cual el argumento razonado tan solo constituye una exhibición superficial: el instinto guía, la inteligencia sigue” (James, 2005, p.73).

En ambos casos, inauguración y significado; formas presentativas y conocimiento intuitivo, como “formas perceptivas fundamentales” (Langer, 1941, p.117), tienen la característica de que “se trata de un momento antes del cual no existe nada que pueda ser sensatamente cognoscible” (Fernández, 2002, p.4), de modo que no se debe buscar nada antes de la creación o el significado: ni sus causas, ni sus antecedentes, ni sus componentes, porque equivale a preguntar que había antes de que no hubiera nada.⁴ Esto quiere decir que los significados intensos, no se construyen, sino que nada más aparecen, y por eso, dentro de la cultura se les ha dado las cualidades de lo que instantáneamente acontece: las ocurrencias, soluciones, ideas;⁵ las conversiones, las sorpresas, las revoluciones, los sueños, los milagros y los accidentes suceden así; son corrientes de pensamiento sin lenguaje, flujos de conciencia instantáneos y vertiginosos que aparecen como una especie de precipitación inaugural, “como una condensación de las ideas y las emociones de la sociedad que ya estaban desde antes flotando en el ambiente sin que se notaran” (Fernández, 2006, p.10).

³ James, en su capítulo “La realidad de lo invisible” sostiene lo mismo sobre la intuición: “si tenemos alguna intuición, proviene de un nivel más profundo de nuestra naturaleza que el nivel verbal donde reside el racionalismo” (2005, p.72), y prosigue con su afirmación, “esta inferioridad del nivel racionalista para fundamentar la creencia se manifiesta tanto cuando el racionalismo argumenta a favor de la religión como cuando lo hace en contra” (2005, p.73).

⁴ Recuérdese que ese antes es la antehistoria que se construye después de la inauguración y se refiere en el capítulo anterior al mito y a las cosmogonías.

⁵ En el espacio exterior, cuando la mirada profundiza, la imagen se vuelve idea, aparece una idea; en el espacio interior, cuando la mirada se interioriza, la imagen se vuelve imaginación, aparece la imaginación.

Las características de estos fenómenos psicológicos, como significados intensos, es que no son lingüísticos, sino que están hecho de imágenes o formas, entre las que se pueden contar los sentimientos, por lo tanto, no se construyen sino aparecen, por eso son fenómenos presentativos como significados absolutos, es decir, carecen de relaciones⁶ porque no existen con respecto a otros, no tienen referente, son su propio significado; son significados colectivos como los mitos, el amor o el duelo, en tanto que son formas de la sociedad misma; aparecen directamente como una unidad indiscernible, de modo que no contienen la dualidad sujeto-objeto.

La melancolía como significado intenso y no discursivo, es su propio referente, su propio significado; no puede ser el significado de otra cosa, como por ejemplo: de ver el atardecer, porque éste ya sería un discurso no una sensación, aunque efectivamente la melancolía pueda aparecer en el atardecer. “Estos significados no son realidades que ocupen lugar en el tiempo (de los relojes) o el espacio (físico), razón por la cual no son medibles ni verificables (ni científicos en el sentido positivista)⁷ no son extensos, sino intensos” (Fernández, 2001b, p.363).

⁶ Lo colectivo sería estos significados intensos y absolutos, y por lo tanto, pertenece al enfoque de la psicología colectiva. Lo social es lo relacional y lingüístico, característico del construccionismo social.

⁷ Bergson en su “Introducción a la metafísica” refiere a ésta diferenciación: “nos hemos visto obligados a precisar cada vez más la significación de los términos metafísica y ciencia. Somos libres de dar a las palabras el sentido que queramos, cuando se tiene el cuidado de definirlo: nada impediría llamar “ciencia” o “filosofía”, como se ha dicho durante mucho tiempo, a toda especie de conocimiento. Hasta se podría como ya lo hemos dicho en otra parte, englobar todo en la metafísica” (Bergson, 1903, p.7); y continua más adelante: “no obstante es innegable que el conocimiento gravita en una dirección bien definida cuando dispone su objeto en vista de la medida, y marcha en una dirección diferente, hasta inversa, cuando se desprende de toda segunda intención de relación y comparación para simpatizar con la realidad. Hemos demostrado que el primer método convenía al estudio de la materia y el segundo al del espíritu, que hay además un recíproco desborde de los dos objetos. Uno en el otro, y que ambos métodos deben ayudarse mutuamente. En el primer caso, hay que tratar con el tiempo espacializado y con el espacio; en el segundo, con la duración real” (Bergson, 1903, p.8). “Nos ha parecido cada vez más útil, para la claridad de las ideas, llamar “científico” al primer conocimiento y “metafísico” al segundo. Cargaremos entonces a la cuenta de la metafísica esta “filosofía de la ciencia” o “metafísica de la ciencia” que habita el espíritu de los grandes sabios, que es inmanente a su ciencia y a menudo su inspiradora invisible. En el presente ensayo la dejamos todavía en la cuenta de la ciencia, porque ha sido practicada, efectivamente, por investigadores que generalmente se conviene en denominar “sabios” más bien que “metafísicos” (Bergson, 1903, p.8). Si se comparan entre sí las definiciones de la metafísica y las concepciones de lo absoluto, se advierte que los filósofos concuerdan, a pesar de sus aparentes divergencias, en distinguir dos maneras profundamente diferentes de conocer una cosa. La primera implica que uno gira entorno de la cosa; la segunda, que se entra en ella. La primera depende del punto de vista donde uno se coloque y de los símbolos con que nos expresamos; la segunda no se toma desde ningún punto de vista y no se apoya en ningún símbolo. “Del primer conocimiento se dirá que se detiene en lo relativo; del segundo, siempre que sea posible, que alcanza lo absoluto” (Bergson, 1903, p.11).

La inauguración como expresión de lo significados intensos son un fenómeno de naturaleza estética, es decir, que consiste en formas: una forma es la unitariedad en bloque de lo diverso⁸ (cfr. Focillon, 1967), y como tal se presenta siempre de golpe, sin mediaciones de símbolos ni sucesiones lingüísticas: así es por ejemplo, la comprensión en comparación con la explicación, la aparición en comparación con la construcción, el descubrimiento en comparación con la elaboración. “Ello implica que lo estético esta a la base, en el arranque de la sociedad” (Fernández, 2002, p.5), el fundamento y la base del pensamiento es la creencia, y para James lo estético es la religión que implica “formas de contracción y expansión del ser del hombre” (James, 2005, p.74).

2.1 El esquema inefable de la creencia.

Los sentimientos son atmosféricos y volátiles, pero reales. La presencia real y tangible de los vaivenes, ritmos, modulaciones como oposiciones de las tensiones en abstracto, propias de la vida en general, son análogas, esto es, con la misma forma y estructura que los miedos, las angustias, esperanzas y alegrías con que está constituido el hecho de vivir, “toda la vida es tensión” y también lo es “toda experiencia psíquica”, por ejemplo: “la música, que es una analogía tonal de la vida emotiva” (Langer, 1952, p.36), por lo tanto, las emociones siguen los pasos de los ritmos, los vaivenes de la melodía, la fuerza de la armonía; los voceros del silencio (los poetas) son el grito de la emoción con quienes las masas se entienden muy bien.

A lo inefable de la experiencia vital, como esquema de la existencia afectiva y sensitiva, Serge Moscovici le nombro “esquema figurativo” o “núcleo figurativo” (1985, p.86), y dijo que era aquello que, sin ser un conocimiento, organizaba desde el fondo los conocimientos cotidianos, representaciones sociales o colectivas: “el núcleo figurativo es aquello que no es el conocimiento pero que hace posible los conocimientos” (citado en Fernández, 2005a, p.3). Éste esquema inefable cuenta con su respectiva carga de misterio y encanto, pues como núcleo figurativo contiene la intensidad del primer momento hundiéndose en la

⁸ Lo más sobresaliente del pensamiento romántico es “la aspiración a la unidad” (Millet, 1963, p. 280; citado en Fernández, 2006, p.29)

tectónica de lo afectivo y lo originario que es anterior al conocimiento.

Este núcleo figurativo no es representable, más bien es presentativo, es una danza de fuerzas en tensión recíproca, donde unas aplastan a las otras y son nombradas como energías, poderes o fuerzas, una creencia no es más que una relación de fuerzas, y estas creencias se manifiestan en la forma del sentido o del significado intenso que ya es de por sí la afectividad; y la afectividad, ya es de por sí, la cultura, que es el significado y el sentido de pertenencia a las creencias.

Ahora bien, el pensamiento de la colectividad⁹ como atmósfera del espacio,¹⁰ cargado de fuerzas e imágenes superpuestas, constituyen un sentido o una creencia, el espacio es identidad y pertenencia, por ser una realidad intensa y condensada, y que conforma un pensamiento mítico, que es verdadero por ser creído y por estar habitado, y que es en éste en el cual radica la cultura. La cultura crea la idea de espacio, dentro del cual, las fuerzas que ahí se desarrollan son constitutivas de las creencias, como sentido mismo de la realidad de la que se derivan las ideas de profundidad y del pensamiento mismo, éstos, por cierto, “fenómenos y procesos que no puede ser comprendidos con los instrumentos de una racionalidad científica proveniente de las ciencias naturales” (Fernández, 2005a, p.1).

2.2 La primera forma de la cultura.

La cultura es una forma de procesos simbólicos en evolución, de paulatina resignificación, en donde la creencia como esquema inefable, es la fuerza vital, el sentimiento de atracción a la unidad con el mundo y a la comunión con los otros, es el lazo más fuerte, antes que el instinto, pues la creencia no solo une y asemeja a la alteridad, sino que acerca a la divinidad. La cultura es una creencia en el mundo, las verdades o las realidades están fundamentadas por una creencia en última instancia, como el mito de la objetividad del que

⁹ Ciertamente, el tipo de objeto que le parece corresponder a la psicología colectiva es el de un pensamiento muy largo y muy lento, que tarda años y siglos en gestarse y cambiar. El pensamiento que estudia la psicología colectiva es el de la tradición y la memoria, de las rutinas y las costumbres, “considera a la sociedad como una entidad psíquica, como el pensamiento de la sociedad, como lo es el tejido de la vida cotidiana” (Fernández, 2006, p.10).

¹⁰ Recordemos que el espacio para la psicología colectiva es en su totalidad simbólico y por lo tanto los pensamientos y sentimientos creados y contruidos están dados por éste, y que a partir de los emplazamientos de los espacios comunicativos de la memoria colectiva se van creando, resignificando y destruyendo los símbolos de la colectividad.

se sustentan “las concepciones representacionistas del conocimiento científico” (Ibáñez, 2001, p.252). La psicología institucional y su método positivista, que quiere situarse por encima de la cultura, del lado de las verdades científicas y no del lado de las creencias, que afloran en la vida cotidiana, logra ser solo inculta, pues descarta a la cultura como un sistema de creencias e ignora que su propia verdad es una creencia sustentada en la objetividad. “Toda verdad y toda realidad y todo conocimiento están basados en una creencia” (Fernández, 2005a, p.2).

La sociedad¹¹, que tiene el mismo proceso histórico que la cultura y su pensamiento, parten de una creencia, las únicas verdades que tenemos son las que creemos, aunque la burocracia académica insista en comprobarlas; esto es la cultura, las fuerzas de las creencias de la cultura están en las bases de las verdades científicas, la ciencia resulta ser algo que no es verdadero, ni real, ni tampoco científico, sino precisamente mítico; el método científico esta constituido del mito de la objetividad, de la realidad y de la verdad, como “legado ideológico de la modernidad” (Ibáñez, 2001, p.251). Las creencias, los esquemas o los núcleos figurativos son aquellos prejuicios fundamentales que no son derivables a partir de la observación y del raciocinio analítico, son algo que no se ve pero si se siente o se inventa y que se va a poner como si fuera verdad y formara parte de la realidad para poder construir el conocimiento, cuestión de acercarse a los debates gnoseológicos y a las aproximaciones colectivas del conocimiento (cfr. Dudet, 2004). La física cuántica, entre más se quiere acercar a la realidad, a la verdad científica; más se acerca a las creencias, a lo inefable del conocimiento (cfr. Boff, 1996).

2.3 El espacio mítico de las fuerzas.

Las fuerzas son un mito sobre el espacio y viceversa, el espacio como pensamiento, constituye una creencia como primera fuerza e impulso, las fuerzas son una magnitud mítica que determina de antemano la estructura de la experiencia en general y científica en particular, la fuerza o la creencia han recibido diversos nombres a la largo de la historia de

¹¹ La sociedad es una unidad homogénea, como un espíritu. El pensamiento de esta sociedad se desarrolla y se transforma a lo largo del tiempo, “de manera que su realidad psicológica es histórica...y se trata justamente de una psicología histórica” (Fernández, 2006, p.10).

la sociedad ¹² y de la humanidad ¹³ como: aliento, alma, impulso, deseo, espíritu; pero todos se refieren a lo que esta antes y después del lenguaje y de los objetos, “la última intuición que se puede tener de las razones del pensamiento y del conocimiento es esta especie de vacío cargado de fuerzas, que en realidad no es nada excepto algo que le dará consistencia a lo que aparezca” (Fernández, 2005a, p.4), es el lugar de la primera certidumbre, de la primera certeza. ¹⁴

Esta fuerza es, materialmente el espacio, “el espacio es aquello necesario de antemano adonde se podrán ir colocando subsecuentemente las cosas, las palabras, los conocimientos, unos con respecto a otros, y es lo que se necesita para que se desplieguen las fuerzas” (Fernández, 2005a, p.5). La fuerza es el espacio, es lo primero que hay, un espacio que al ser inicial es mítico,¹⁵ social, moral e imaginado, como lugares en los cuales nos movemos; movimientos y miradas conforman el espacio, sensaciones, y razones que las justifican; es decir, emplazamientos y conocimientos de dichos espacios comunicativos.

El espacio es la forma en que aparece la cultura y que se va haciendo dentro de la cultura

¹² En la creación del pasado el pensamiento se hace a sí mismo, que es el método romántico de la historia como novela. Este hecho es importante de notar, porque al parecer es la narración literaria la que permite constituir a la historia como un pensamiento, como una mentalidad. Hace que la historia sea una realidad viva, un pensamiento histórico tiene que ser colectivo; cuando el romanticismo descubre la historia, descubre la sociedad, que no es un objeto claro ni obvio, sino sutil y raro.

¹³ El pensamiento ilustrado y el pensamiento romántico siguen vigentes y son mentalidades, pensamientos de una cierta lentitud, que no se mueven ni se trastocan mucho, y que duran periodos largos. La creencia, el alma o el espíritu son nociones que pertenecen al romanticismo que es un movimiento cultural profundo... “el romanticismo es un movimiento de perdedores, pero no perdedores rencorosos ni resentidos, sino identificados y solidarios con el resto de los perdedores del mundo” (Fernández, 2006, p.20). El mundo romántico se construye de tres maneras: buscando el pasado, buscando la sociedad, y buscando la unidad: “lo ido, lo raro y lo uno”, “la edad media es un invento del romanticismo del siglo XIX y para la ilustración, el pasado era escoria; el romanticismo por el contrario, encuentra en el pasado a sí mismo” (Fernández, 2006, p.23), la construcción histórica de la realidad. “Ésta idea romántica de la preservación del pasado se aplica también a grupos y culturas, en la tarea de aprender idiomas y recuperación de mitos” (Berlin, 1965, p.163), recuerdos, tradiciones.

¹⁴ El sueño dorado de los filósofos dogmáticos sustentados en los procesos empíricos consistió en encontrar alguna señal directa que nos protegiera inmediata y absolutamente, ahora y siempre, de todo error. Es evidente que el origen de la verdad constituiría un criterio admirable de este género, “si pudiésemos discernir, según este punto de vista, los diversos criterios unos de otros, y la historia de la opinión más dogmática muestra que en el origen estuvo siempre una prueba privilegiada, cuyo génesis se situó en la intuición inmediata, en la autoridad pontificia, en la revelación sobrenatural” (James, 2005, p.21).

¹⁵ El espacio inicial mítico es la transparencia simbólica que existe y que se refleja en los individuos como conocimiento, no el duro o yuxtapuesto en el espacio sino además, el de la pura y simple intuición, James una vez más, ve en la melancolía como un momento esencial de la evolución religiosa acabada. “tenemos la felicidad religiosa” cuando se “posee el estado de intuición de la verdad que describen todos los místicos religiosos” (James, 2005, p.26).

misma, el espacio de las creencias o de la cultura es un espacio que va haciéndose, que va creando el mundo en que se va a creer, por el hecho de que se vive, y que se está en él y se pertenece a él: “es un espacio constituido por su ocupación y que va formando a sus ocupantes, el espacio es un encuentro entre esos dos movimientos” (Fernández, 2005a, p.6).

Estos movimientos de constitución del espacio ¹⁶ son la fuerza que está en las creencias, que se siente en las creencias, como una fuerza que empuja, como impulso; que lleva, que anima, que alienta y que sostiene, como libido; invoca, jala, atrae, como deseo; invita, absorbe, crea, como espíritu. Es ésta fuerza figurativa la que hace que el mundo, sea un mundo creído, ¹⁷ sentido íntimamente como real y verdadero. Y muestra en mayor medida que “el sentido de la realidad puede ser algo semejante a una sensación que a una operación intelectual propiamente dicha” (James, 2005, p.64). Esa fuerza es algo así como el mundo en que creemos y puede ser llamado el sentido de la vida y la pertenencia a un grupo, la identidad como entidad psíquica que construye ciudades, congrega sociedades y liga a dos soledades en un amor.

“La cultura es el pensamiento que se hace fuera de los individuos” (Fernández, 2005a, p.8), en el espacio; la cultura es un pensamiento exterior porque el individuo es posterior a la cultura y por lo tanto no es un pensamiento en el sentido de raciocinio lingüístico. El pensamiento exterior de la cultura es un pensamiento cuya sustancia son cosas y movimientos: arte, arquitectura, jardinerías y pasillos; que hace que cualquiera que pase por ahí entre dentro de ellos y los utilice como material de su propio pensamiento personal. La pertenencia es la creencia en el mundo, no es en lo que creen los individuos, sino la fuerza que los jala dentro.

¹⁶ Hasta aquí se habla de espacio de forma genérica, ya que cada espacio comunicativo de la memoria colectiva, constituye su propia atmósfera vital, su propio campo social, y por supuesto que no es lo mismo la fe o creencia en una sociedad antigua que la inercia y la inmediatez en una sociedad postmoderna.

¹⁷ Creer entonces, tener fe, es un estado psicológico profundo, que no quiere decir que el origen sea el interior del individuo, sino que éste como entidad psicológica, se manifiestan estados intensos como por ejemplo los sueños o el duelo o la enfermedad: “en el temperamento sicopático se da la emotividad, que es el *sine qua non* de la percepción moral; tenemos la intensidad y la tendencia al énfasis que son la esencia del vigor moral práctico; el amor metafísico, y el misticismo que estimulan el interés personal más allá de la superficie del mundo de la razón” (James, 2005, p.27).

La creencia es un asunto de sentimiento, la cultura es un pensamiento exterior que ahí anda por el espacio y al que entramos los que creemos en ella, los que la sentimos; la creencia que permite entrar en el mundo forma parte del mundo, de modo que uno cree cuando ya está dentro, uno entra sin darse cuenta: ahí está la fuerza del espacio que envuelve y que arroja, ese sentido de pertenencia que nos permite movernos como pez en el agua o como ave en el aire.

La idea de espacio¹⁸ es fundamental para comprender el conocimiento de lo colectivo; el estar dentro de éste espacio es pertenecer a él, creer¹⁹ en él para crear ideas que construyan la realidad sobre la historia de la sociedad y de la cultura, “el espacio es la forma en que aparece la cultura” (Fernández, 2005a, p.5). Éste conocimiento colectivo, es el de la estructura moral del universo conformado por fuerzas, y que posee un alma ordenadora que constituye la divinidad abstracta de las cosas, que conforman tanto la religión como los rituales de la vida cotidiana.

Si la cultura es un pensamiento exterior, que se hace afuera de los individuos; a través de la mirada se interioriza y construye, metafóricamente, un pensamiento interior, que se hace dentro de los individuos: “el sujeto es una parte del campo sometida a las leyes generales que rigen las relaciones de las partes en un todo, sufre el movimiento inducido como un objeto entre los demás objetos” (Guillaume, 1937, p.116), el observador es parte de la misma forma, su espacio interior está hecho a imagen y semejanza del espacio exterior, y Pablo Fernández lo sintetiza así: “los lugares son las imágenes de las metáforas con que se dice el pensamiento” (1991, p.13), el espacio y la realidad son en su totalidad simbólicos.

2.4 El alma del universo y del hombre.

¹⁸ Pero no es el espacio físico ni natural ni geométrico que el sentido común imbuido de ciencias duras acepta como único espacio real y además va y lo pone al inicio como algo que estaba desde antes de toda creencia y de cualquier conocimiento, sino un espacio que al ser inicial es mítico, social, moral, imaginado: “la estructura moral del universo” (James, 2005, p.57)), “esta es la religión de Emerson: el universo posee un alma ordenadora divina, que es moral y es también el alma interna del alma del hombre” (James, 2005, p.37). La divinidad abstracta de las cosas.

¹⁹ Por ende, nos encontramos frente al insólito fenómeno, de acuerdo con lo que dice Kant de la Razón Pura “de una mente que cree con toda su energía en la presencia verdadera de una serie de cosas de las que no se puede crear ninguna idea” (citado en James, 2005, p.56).

La conciencia es la unión de uno y el mundo, porque ambos solo adquieren realidad en el seno del otro, es lo que se consideraba el espíritu; de modo que la conciencia es la primera realidad: “la primera realidad es, no la naturaleza, sino el significado” (Fernández, 2001b, p.369), la conciencia es la primera realidad; sin conciencia, simplemente no habría cosas, por lo que “el conocer es el corazón mismo del ser” (Delacroix, 1937, p.1), la conciencia une dos entidades como lo son el mundo y el ego, y es, bajo la oposición de estos dos términos, la unidad de pensamiento que los contiene y conforma, la conciencia del universo envuelve a la conciencia del sujeto particular. El sujeto no se percibe más que percibiendo al universo, el todo y el alguien son términos correlativos y por lo tanto coextensibles como procesos psicológicos.

Los sentimientos religiosos, así como los estados de ánimo específicos como las pasiones, están compuestos por un sentimiento absoluto, por una clase específica de objeto y de aprehensión que, evidentemente, son entidades psíquicas diferenciables de otras emociones más relativas; el éxtasis no es igual a la alegría. El alma o espíritu conlleva las intensidades del afecto, como las experiencias religiosas, y a su vez, sentimientos más sociales como la cortesía, el tacto o el decoro.

El alma como conciencia es imagen, la imagen se hace imaginación dentro del espacio interior del individuo; la imagen de la mirada, es la profundidad exterior del espacio; significa no solamente que hay realidad en el espacio, sino que la realidad, e incluso el espacio, sigue y se continua por dentro de los cuerpos y objetos que dentro no tenían lugar porque o son sólidos o ya están llenos, la epidermis es un límite orgánico, no simbólico, los límites de lo simbólico solo pueden ser simbólicos. En este espacio interior del individuo “hay en efecto pensamientos que son de superficie, como las ideas corrientes y el lenguaje habitual, pero debajo de ellos se encuentran pensamientos más hondos, más profundos, como los pensamientos sentimentales, los pensamientos filosóficos y las preguntas metafísicas” (Fernández, 2005a, p.12).

Bergson también lo entiende así, al decir que por debajo de las palabras y del significado de la frase, hay algo mucho más simple que una frase y aun que una palabra, y es “el sentido,

que es menos una cosa pensada que un movimiento de pensamiento, menos un movimiento que una dirección” (1903, p.126). O como dice James sobre el objeto del culto trascendentalista: “no es una deidad *in concreto*, ni siquiera una persona sobrehumana, sino la divinidad inmanente en las cosas”, “la estructura esencialmente espiritual del universo” (James, 2005, p.35). Si lo sagrado es un acontecimiento estético, proveniente del espíritu, lo enigmático de la filosofía o lo desconocido de la ciencia, también lo son. Hay una disolución de las ramas del conocimiento: arte, filosofía, religión, cotidianidad; diferentes intersubjetividades (cfr. Heller, 1967; Schütz, 1972) que conforman el espíritu.

El pensamiento es el que nos piensa, la imagen externa y la imagen interna se compenetran, haciéndonos descender al interior de nosotros mismos: cuanto más profundo sea el punto que toquemos, más fuerte será el impulso que nos volverá a la superficie. La intraindividualidad es en rigor un punto de paso, y cuando es creativa, un punto de inflexión de los símbolos de los cuales está haciéndose el espíritu, “la intuición filosófica es ese contacto, la filosofía es ese impulso”. “Vueltos al exterior por una impulsión venida del fondo, alcanzaremos la ciencia a medida que nuestro pensamiento se ensanche al esparcirse” (Bergson, 1903, p.133). La movilidad del que está constituido el espíritu es ese espacio interior y exterior en que “la realidad aparece como continua e indivisible, está en el camino que lleva a la intuición filosófica” (Bergson, 1903, p.139).

Estos son los fenómenos afectivos que constituyen el alma de la colectividad, que se extiende al espíritu de los grupos y a la psique de los individuos. El individuo, no es tanto una sustancia como un proceso de la organización social, de la que forma parte. Si el espíritu está socialmente constituido, “entonces la ubicación de cualquier espíritu individual, debe extenderse tanto como la actividad social o el aparato de relaciones sociales que lo constituye” (Mead, 1982, p.245).

2.5 La intensidad del principio.

La intensidad como fenómeno colectivo y que la psicología colectiva le ha llamado inauguración, es uno de los procesos que mejor definen lo que está a la base de lo

meramente psíquico o mental, y en este siguiente apartado, el hecho de que lo colectivo se manifieste en procesos individuales, tales como la conversión, la melancolía, la intuición o la creación, denota la importancia de partir de un nivel de análisis totalmente contrario al de la psicología institucional, al partir de lo colectivo se parte del principio.

La realidad aparece en la forma de creación, invención, o descubrimiento: es el encuentro entre lo desconocido y el conocedor. La inauguración acontece de improviso, repentinamente y sin antecedentes. Esta creación comporta la cualidad de la primera vez y abarca el mundo completo. “En el momento de la inauguración no existe sujeto ni objeto, sino solamente una realidad unitaria” (Fernández, 2004, p.59), es la dimensión más intensa de la forma.

Para William James la certidumbre respecto a la psicología es que la realidad es un sitio de significados de mayor intensidad que desborda a la psicología conductual y experimental. Uno de estos significados es el de la conversión²⁰ y se refiere a la aparición súbita de una nueva forma de la realidad. Los súbitos y explosivos modos en los cuales el amor, los celos, la culpa, el miedo o el remordimiento, caen por asalto sobre uno, son de todos conocidos, y en particular, algunos adolescentes y enamorados. Pero la esperanza, la felicidad, la seguridad o la resolución de un problema, que son emociones características de la conversión, pueden ser igualmente explosivos. “Y emociones que sobrevienen de este modo explosivo, difícilmente dejan las cosas como las encontraron” (James, 1902, pp. 163-164).

A nivel masivo, ésta aparición de la realidad intensa, concentrada e inolvidable de la vida, sucede en algún acontecimiento de la sociedad, por la vía de una catástrofe como los provocados por los huracanes y los sismos; o de algún triunfo nacional, en que la sociedad se reconoce a sí misma en un símbolo, en su gente, en su ciudad, en la bandera o en la selección nacional. Es decir, cuando la realidad obtiene sentido. “El significado intenso se revela” (James, 1902, p. 162), es un sentimiento colectivo.

²⁰ En el fenómeno de la conversión, quien se halla en medio de crisis, conflictos, incertidumbres, pronto se encuentra en el momento de la creación o invención, descubrimiento o conocimiento de algo radicalmente nuevo.

Una metáfora de la realidad intensa es que lo máximo se condensa en lo mínimo, así que puede decirse que la intensidad carece de magnitudes, de mediciones; esto es, que no puede decirse cuanto mide una sorpresa, cuánto dura un asombro, que tanto pesa un dolor, o, a qué altura se está en el amor. La creación no tiene medidas, por eso ocupa el mundo completo, porque para quien le acontece esta realidad no existe nada más.²¹ Por eso toda inauguración es por definición una instancia colectiva, porque toda colectividad es precisamente eso: un mundo entero, y es inapropiado hablar de sujeto y de objeto, porque ninguno existe: en ese momento el creador es su creación y la creación es su creador, quien creó el cuadro no fue el pintor, sino el espíritu de la creación; “la creación tiene propiedades de belleza y alegría, porque equivale a decir que lo psíquico las contiene esencialmente” (Fernández, 2001b, p.374).

James habla de la creación como un fenómeno de leyes simplemente abstractas, estas leyes se ejecutan ellas mismas, están fuera del tiempo y del espacio, y no quedan sujetas a las circunstancias, mucho menos a las técnicas o manuales para ser creativo. De la misma manera que en la creación, la intensidad se manifiesta en la moral; así, en el alma del hombre existe esta organización abstracta, como la justicia, cuyas retribuciones son instantáneas y completas. “Quien hace una buena acción se ennoblece instantáneamente”, “Quien comete una bajeza se rebaja a si mismo por ella” (James, 2005, p.36). Y continúa diciendo: “porque las cosas provienen todas del mismo espíritu, que se nombra de diferentes maneras: amor, justicia, templanza, en sus diversas aplicaciones, tal como el océano recibe nombres distintos en las diversas costas que baña” (James, 2005, p.36).

Por otro lado, los arrebatos místicos son un buen caso de fusión de objeto y sujeto, en donde “el extasiado y su visión están totalmente indiferenciados” (James, 1902, p.292). Cualquier ocurrencia, o la elección de una vocación, contienen proporcionalmente las imágenes de la conversión, su intensidad y organización, que son los de la asistencia a la aparición de un significado previamente inexistente, que es intenso como una iluminación;

²¹ Cuestión de preguntarle a los que han perdido un ser querido en su duelo, a un deprimido en su dolor, a los enamorados en su amor o a las organizaciones sociales en su comunión y estado de masa. Pero no solo es negativo, puesto que los que inventan, crean o descubren algo nuevo, una idea por ejemplo, o se descubre vociferando un poema o canción ya está inmerso en ese mundo completo.

o a la inversa, como la oscuridad de pertenecer a la noche, que es la envoltura de una tristeza mayor; “al revés de los significados discursivos que en comparación no pasan de ser una especie de acta de un acuerdo llevado a cabo” (Fernández, 2001b, p.374), una convención.

La inauguración es siempre actual aunque dure solo un minuto, nunca es una repetición, pues no está articulada a través del lenguaje ni de los números; porque los acontecimientos intensamente pasionales solamente existen y son reales mientras están presentes. El encantamiento es hoy y para siempre mientras dura, por eso los enamorados se recriminan la pérdida del instante intenso de ayer, y por eso los viejos en su nostalgia conmemoran la intensidad de los recuerdos.

2.6 La conversión: el principio del final.

El acontecimiento de la conversión es un hecho que rebasa tanto los marcos de la psicología institucional, como los marcos de la conciencia individual, es decir, a la psicología de corte positivista y a “la psicología social estándar” (Ibáñez, 2001, p.215), es un fenómeno meramente estético en donde el espíritu colectivo se manifiesta en la psique individual; es el paso de la oscuridad a la luz, un sentido de realidad, que como un sentimiento de presencia objetiva y real, es un sentido más profundo y general que cualquiera de los sentidos espaciales y especializados de la percepción con los que la psicología experimental supone que las realidades existentes se muestran, por eso William James afirma: “si usted tiene intuiciones, estas vienen de un nivel más profundo de su naturaleza que aquel nivel locuaz donde el racionalismo habita” (James, 1902, p. 72).

Si el acontecer de la conversión es un instante que rebasa tanto a la psicología como a la conciencia individual, es una razón por la cual el significado y la psique, deben situarse en otro ámbito. Lo colectivo se manifiesta en uno, dos o miles, pues se caracteriza no es numérica, sino de cualidades como la intensidad y condensación de dichos fenómenos. “Aquí no hay psicología de la conciencia interior, y por lo demás tampoco de la

interacción, sino una psicología que cae en los marcos de la cultura”²² (Fernández, 2001b, p.374).

Por lo tanto, los marcos de la cultura, es decir, la colectividad manifestada en los individuos, contiene estas leyes abstractas e inmateriales, mejor conocidas como afectividad y que se manifiestan como fenómenos presentativos, cuya percepción de esta ley despierta un sentimiento en la mente que llamamos sentimiento religioso y provoca nuestra felicidad más elevada, la elección de una vocación es encontrarse con el mundo, es lo sagrado en lo cotidiano; el poder de la conversión para fascinar e imponerse es prodigioso; “es el bálsamo del mundo, sublima el cielo y las montañas y es como el canto silencioso de las estrellas, es la beatitud del hombre participe del infinito” (James, 2005, p.36), de lo ignoto, de lo desconocido, del centro,²³ y de la realidad encantada y fascinada, enigma siempre seductor de la nada hacia el hombre.

2.7 La compenetración de los símbolos sin tiempo.

Saber cuándo empieza algo, apenas y las ciencias exactas y biológicas lo han alcanzado, por eso siempre utilizan enunciados como: “aproximadamente hace tanto tiempo” o “aproximadamente tantos nanómetros”, para referirse a longitudes y medidas sobre el espacio-tiempo. Según Henri Bergson, la vida psíquica, o la realidad de verdad, no vive un tiempo lineal y sucesivo, que se pueden seccionar en horas y minutos, donde se pueden depositar cosas antes y después, y que se puede medir como si fuera un camino; función que desempeña el lenguaje y los números. La vida psíquica sería una organización de elementos diversos que se funden y penetran, una pura intensidad de sentimientos sin distinción, ésta afectividad es la compenetración de las cosas y las ideas y constituyen un alma, como flujos de conciencia atemporales, es una especie de tiempo esférico donde toda la vida con toda su diversidad esta junta y mezclada en ese momento, y al siguiente

²² Por la lógica de este trabajo, las diferencias que hace éste autor se interpretaran como las ciencias cognitivas como el constructivismo en el primer caso, del construccionismo social en el segundo caso y de la psicología colectiva en el tercero.

²³ Recuérdese el capítulo primero sobre el orden previo del mundo y la idea de centro como punto de partida, esta es la realidad anterior que se construye después de la inauguración de la realidad, el *a priori* que se construye *a posteriori*.

momento ya es otra esfera de tiempo que la anterior, que vuelve a fundir y fusionar toda la diversidad, incluyendo la esfera previa; por eso dice Bergson que “la duración es la compenetración de la multiplicidad” (citado en Fernández, 2004, p.68), y por eso mismo, cada momento de la vida psíquica es irrepetible y siempre nuevo, como otra vez la inauguración de la realidad a cada instante, y así, la “duración” significa invención, “creación de formas” (Bergson, 1903, p. 23), y también el constante momento del principio y el primer dato a partir del cual se construye la psicología colectiva.

La duración ²⁴ es “la pura intensidad sin magnitud” (Bergson, 1888, p.197). Esas esferas de tiempo como formas presentativas en que sucede la inauguración de la realidad, no pueden ser conocidas con métodos y técnicas, es decir, con la razón, puesto que son flujos de conciencia atemporales, ya que para estar en el tiempo necesita primero ser nombrados; es decir, distinguibles y yuxtapuestos en el espacio. Solo se puede conocer por intuición que es el proceso mediante el cual uno se transporta al interior de un objeto para coincidir con él, “lo absoluto” de Bergson (1903, p.11), la forma profunda de conocer una cosa, es entrando en ella sin apoyarse en ningún símbolo, sino siendo ese símbolo; ser ese objeto, que por demás está decir que es un proceso afectivo. “Esta coincidencia comprensiva de la realidad como teoría del conocimiento ha recibido también el nombre sinónimo de empatía, ser con el otro o sentir junto con el otro” (Fernández, 2004, p.69).

El tiempo como duración es en realidad un flujo inconsútil, sin costuras, y que no se encuentra en sucesión, como los ritmos biológicos día-noche; que no deja cosas atrás ni tiene cosas por delante, como los recuerdos o la imaginación, estos ya son representaciones lingüísticas; porque el pasado y el presente y el futuro están compenetrados en ese tiempo que Proust, pariente político de Bergson, llama tiempo atemporal, por fuera de los relojes y de la cronometría, y que constituye “la realidad directa, el dato inmediato de la conciencia, y el objeto de la psicología” (Fernández, 2001b, p.376).

Este tiempo atemporal, es lo que recibe el nombre de duración, la duración pura, la del

²⁴ El concepto de duración viene desde Aristóteles, pasando por Descartes, Spinoza, Locke y Leibniz, aunque su derecho de marca, o su publicidad, la obtiene con Bergson (Fernández, 2001b, p.375). Este solamente se dedicó a hacer una psicología completa, que plantea una psicología de los significados inefables a los que el lenguaje solo alcanza a destruir.

tiempo que ni viene ni pasa, sino solo dura; es el fluido de la vida consciente misma, y por eso ni el lenguaje ni la inteligencia con los recursos de la ciencia y del espacio pueden aprehenderla, su descripción debe fluir tal y como fluye la psique, la vida es un “flujo incesante” que contiene todos los momentos, el tiempo es la forma tal vez abstracta de la vida misma en nuestra conciencia, que se experimenta como una concreción informulable e inmediata.

Este flujo incesante de la vida como forma abstracta, puede ser considerado como afectividad. La “afectividad colectiva”²⁵ (Fernández, 2000, p.14), es la generalización de los procesos y fenómenos de los demás términos afectivos, como entidades psíquicas, es decir, de los significados intensos como la pasión, o los más extensos y sociales como el sentimiento, animo, emoción, sensación; los cuales son intercambiables, tal y como se usan en la vida cotidiana. En ninguna parte éste aplastamiento de la conciencia inmediata es tan sorprendente como en los fenómenos de sentimiento. Un amor violento, una melancolía profunda, un impulso arrebatador invaden nuestra alma: “son mil elementos diversos los que se funden y penetran, sin contornos precisos, sin la menor tendencia a exteriorizarse los unos con respecto de los otros; su originalidad tiene este precio” (Bergson, 1888, p.135).

En la duración o intensidad de la psique, no existen los sentimientos aislados y distintos unos de los otros, ni las ideas por separado, ni las percepciones discretas, sino una sobreposición de símbolos, “porque se trata de una pura intensidad, carente de extensión o magnitud” (Fernández, 2001b, p.377). Sentimientos, sensaciones, ideas, cosas, todas se penetran las unas a las otras y, cada una de su lado, “ocupan el alma toda ella” (Bergson, 1888, p.107); en la dimensión afectiva, en la pura duración, “los hechos de conciencia, incluso los sucesivos, se penetran, y en el más simple de ellos puede reflejarse el alma entera” (Bergson, 1888, p.113),

Es un tiempo simple y continuo, sin intersticios, en donde todos los detalles de la vida se

²⁵ Los afectos y sus sinónimos aparecen a su vez como sinónimos de otros términos en la sucesión siguiente: “todo afecto es una “forma”, las formas son “situaciones”, las situaciones son “ciudades”, las ciudades son “sociedades” y las sociedades son “cultura”; de modo que aquí, cultura, sociedad, ciudad, situación, forma y afecto son sinónimos, y así, las cualidades de cada termino son cualidades de los demás” (Fernández, 2000, p.14).

entrañan en una unidad: “la compenetración de la multiplicidad, diría Bergson” (citado en Fernández, 2001b, p.377), la pura duración podría muy bien no ser más que una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin ninguna tendencia a exteriorizarse los unos con relación a los otros, sin ningún parentesco con el número, es decir, no yuxtapuestos en el espacio, esto sería una heterogeneidad pura, una multiplicidad indistinta o cualitativa.

La duración completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia sensible cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores, y simplemente se abstrae; en un acto de distracción absoluta, que es concentración interior con ese flujo de conciencia no lingüística. No hay necesidad para ello, de absorberse enteramente en la sensación o en la idea que pasa, porque en ese acto de conciencia, la duración es interrumpida y entonces por el contrario, cesaría de durar.

En efecto, en la duración, el yo y el universo, son la misma continuidad de la intuición y esto está a la base de la psicología colectiva, una teoría general de la realidad total o de la vida, “algo que queda más allá o más en abstracto que lo meramente social y relacional” (Fernández, 2001b, p.378), he aquí el verdadero distanciamiento de la psicología colectiva con el construccionismo social.

Es en esta forma intensa y abstracta, como organización sensorial sublime, que conforma realidades presentativas y que denominamos duración, en que se puede hablar de los significados no lingüísticos como siendo un pensamiento colectivo: después de todo, las multitudes, los rituales y los mitos, esos objetos típicos de psicología colectiva son ejemplos de duración; de formas y de sentimientos, por lo que puede argumentarse que se tratan de procesos de la sociedad como pensamiento colectivo, de la mente de la cultura en su momento de formación y proceso de hacerse constantemente.

Este proceso de generación y regeneración sensorial como la suma de todo lo confuso y lo indistinto, no lingüístico, constituye una imagen de lo sentimental en el que, el

acontecimiento de sentir conforma una entidad homogénea global, hecha de la integración de todos los objetos innominables. Esta entidad indisoluble tiene una enorme carga de materialidad empírica, como la de múltiples objetos, ideas, sueños, distancias y encuentros; que como organización sensorial abstracta no radica dentro de los individuos, sino en la sociedad: es una entidad psíquica, es “la afectividad colectiva” (Fernández, 2000, p.15), ésta afectividad general y difusa, que constituye la otra parte de la realidad,²⁶ nace como cultura y sociedad.

Dentro de la entidad afectiva, el alma del tiempo y el cuerpo del espacio entran en confusión. Los tiempos se indistinguen entre sí, se superponen como esferas, como fluidos o corrientes atemporales; lo que es antes y lo que es después siempre es ahora; el episodio de ayer que duele y la ilusión del porvenir que alegra, también lo hacen ahora. “La afectividad siempre es presente” (Fernández, 2000, p.34), para el sufrimiento o regocijo de cualquier tipo, el tiempo es eterno, intenso y atemporal.

A estas corrientes atemporales como afectividad, Bergson las denomina intuición: “llamamos intuición a la simpatía por la cual nos trasportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable” (Bergson, 1903, p.16), al contrario; el análisis es la operación que resuelve el objeto en elementos ya conocidos, es decir, comunes a ese objeto y a otros, esto es, “expresar una cosa en función de lo que ella no es” (Bergson, 1903, p.17). Si existe un medio de poseer una realidad absolutamente en lugar de conocerla relativamente, de colocarse en ella en lugar de adoptar puntos de vista acerca de ella, de tener su intuición en lugar de hacer su análisis, en fin, de aprehenderla fuera de toda expresión, traducción o representación simbólica, esto es la metafísica para Bergson, “la metafísica es, pues, la ciencia que pretende prescindir de símbolos” (Bergson, 1903, p.18), que en este caso se refiere al lenguaje.

Esto es lo colectivo, la unidad de uno y el mundo, del sujeto y el objeto, de alguien y la sociedad. Esta unidad colectiva que es estar dentro del ánimo del mundo, y donde pensamientos y sentimientos no les pertenecen a los individuos, sino a la gestalt completa

²⁶ Esta otra parte de la realidad se refiere a los “sistemas prelingüísticos-paleosimbólicos” (Habermas 1976, p83) y se refiere a la afectividad en sí, a la imagen y a la forma, en oposición al lenguaje formal.

de la realidad, “obliga teóricamente a considerar una realidad animada, animista, en donde la sociedad piensa y siente con la cultura”, “la conciencia pertenece al mundo” ²⁷ (Fernández, 2001b, p.383).

En la indistinción de las imágenes afectivas, éstas no pueden ser imágenes de objetos en el espacio, unos separados de otros y yuxtapuestos, porque carecen de límites, es decir de lenguaje; por eso mismo son inimaginables, ininteligibles. Al contrario, son la sustancia afectiva hecha de relaciones de imágenes, de movimientos en el tiempo, inasibles, por lo cual, sus atributos, cualidades, formas, contenidos, son relacionales, tales como la rapidez o la claridad. Estas imágenes están mejor situadas en el tiempo que en el espacio, porque el tiempo es el motor del espacio. “La afectividad no tiene formas concretas, tiene en cambio, velocidad, matiz, ritmo, armonía, tonalidad, distancia, atracción; es decir, todas aquellas cualidades que no están en las cosas pero sin las cuales las cosas dejarían de serlo” (Fernández, 2004a, p.108).

Vistos desde el punto de la afectividad, los objetos resultan ser producciones de las imágenes afectivas, los productos, son los objetos colectivos. Todos los fenómenos de los que se ocupan las ciencias psíquicas, son de hecho, productos de la colectividad; así, “el lenguaje no es la labor casual de un individuo, sino del pueblo que lo ha creado” (Wundt, 1926, p.2), son creaciones espirituales de la colectividad.

Toda vez que los objetos, la racionalidad y el lenguaje, el tiempo espacializado y sus procesos se construyen de las imágenes de la afectividad, la misma racionalidad requiere de la existencia inagotable de sentimientos desconocidos para irlos conociendo, y es a través de esta apertura estética de las imágenes sentimentales que se pueden fabricar más afectos para no terminar jamás, ni de sentir ni de pensar. Si la realidad es un continuo que empieza por lo fijo y lo limitado, el otro extremo del continuo es un punto de luz, y eso es lo que le

²⁷ Ahí, en el territorio sin palabras aparecen como una unidad cosas que el lenguaje separa. Tanto el asociacionismo como la gestalt dan cuenta de esta precipitación de lo disímbolo en el nivel afectivo: “la asociación ocurre tan ampliamente entre impresiones de diferentes sentidos como entre sensaciones homogéneas. Las cosas vistas y oídas se enlazan entre sí, y con olores y gustos, en el mismo orden en el que se enlazaron como impresiones del mundo exterior. De igual modo las sensaciones de contacto reproducen las visiones, sonidos y gustos con que la experiencia las ha asociado” (James, 1890, p.444).

da sentido al resto. “La creatividad, el conocimiento, la ciencia, son pues, un acto sentimental” (Fernández, 2004a, p. 117).

2.8 Los significados intensos como base o fundamento de la Psicología colectiva.

La intensidad como fenómeno colectivo es uno de los procesos que mejor definen lo que está a la base de lo meramente psíquico o mental; el mito, la tradición y el lenguaje como grandes formas mentales que constituyen el alma de la colectividad, que se extiende al espíritu de los grupos y a la psique de los individuos; así como las creencias, la fe, la conversión, la duración, la melancolía y la intuición, son éstas formas representativas conformadas por los significados intensos, formas ya sean masivas o singulares, que contienen las cualidades de la cultura dentro de la cual las sociedades se recrean.

Las disciplinas interesadas en la naturaleza del conocimiento o del pensamiento, como son la psicología social o las gnoseologías²⁸; así como la psicología colectiva, siempre que buscan el fundamento del pensamiento o del conocimiento, aparece la creencia pura²⁹ o “principio de sentido de la realidad” (James, 2005, p.62), como una pura disposición humana a hacer que la realidad exista a fuerzas de algún modo, por el hecho de pertenecer a dicha realidad; que Frederic Bartlett denominó “actitud” o “esquema” (1932, p. 207), y que refiere a una forma de organización abstracta y sin material, como vacía, como molde. En el caso de las disciplinas duras, tampoco hay excepción, puesto que también encuentran como base a la fe, aunque sea al dios de la objetividad como un dios secular (cfr. Ibáñez, 2001).

²⁸ Como la teoría constructivista del conocimiento y la teoría construccionista social del conocimiento que se definirán más adelante en el capítulo tercero de esta tesis en cuanto a sus aproximaciones al objeto de estudio.

²⁹ Que como lo define un psicólogo de la religión para definir la vida de la fe, podría afirmarse que se trata de “creer en un orden invisible y que nuestra dicha consiste en concordar armoniosamente con él” (James, 2005, p.54). Immanuel Kant defendía una interesante doctrina sobre tales objetos de fe, como dios, el mundo, el alma, su libertad. Para Kant ninguna de estas cosas son objetos de conocimiento; nuestras ideas siempre requieren de un contenido sensible para formarse” (citado en James, 2005, p.56).

Esta organización abstracta,³⁰ como fuerzas en disputa, como significados intensos inefables, recibe el nombre genérico de sentimientos o afectividad. Los sentimientos son la base de la psicología colectiva, y no son objetos personales que se encuentran en el interior subjetivo de los individuos, o conexiones neuronales o glandulares, sino objetos de la vida colectiva y del pensamiento social. Los afectos son una creación cultural, así como el discurso es una construcción social³¹. En efecto, el sentimiento de realidad puede integrarse tan profundamente a nuestro objeto de fe que toda nuestra vida se concentra, por así decirlo, de raíz, gracias a la idea de la existencia del objeto en el que se cree; esta es una imagen intensa, la creencia es un sentimiento que la razón distorsiona, “somos incapaces de afirmar que este objeto de fe, por dar una descripción delimitada, esté presente en nuestra mente de alguna forma” (James, 2005, p.56).

Estas organizaciones sensoriales, abstractas y sin material que constituyen los significados intensos, flujos o corrientes de pensamiento como formas presentativas, están a la base de la psicología colectiva. Esta afectividad como creencia, sensibilidad o duración, está a la base de todo pensamiento y que posteriormente al expandirse forman los sistemas simbólicos lingüísticos, mejor conocidos como significados discursivos; que a su vez constituyen las aproximaciones socioconstruccionistas y constructivistas que se localizan en la dimensión relacional lingüística y mecánica individual respectivamente, ya que en la primera aproximación el lenguaje es conceptual, teórico, crítico y reflexivo; y en la segunda, práctico y funcional.

Ante la desvalorización y deshumanismo reinante en nuestra época, y la necesidad imperante de denunciarla y trabajar en la conformación de una ética ambiental y por lo tanto humana (cfr. Boff, 2004; Leff, 2003), la psicología colectiva aunada a las aproximaciones colectivas del conocimiento, destaca la importancia de articular al

³⁰ Todo el universo de objetos reales, tal y como lo entendemos, navega, “en un océano de ideas abstractas mucho más vasta y elevada que le conceden significado”, “de la misma manera como el espacio, el tiempo y el éter penetran todas las cosas, así, también creemos, la piedad abstracta y esencial, la belleza, la fuerza, el significado y la justicia penetran todas las cosas buenas, significativas, poderosas y justas” (James, 2005, p.57).

³¹ Y aunque el lenguaje también es una creación cultural y colectiva, el discurso con el que se construye la realidad a partir de la comunicación es más convencional y por lo tanto es más social: es la diferencia entre el lenguaje poético y el lenguaje especulativo que se analiza en el tercer capítulo.

conocimiento de una forma transdisciplinar y holista, que recupere la cultura como creación colectiva y los fenómenos estéticos como estructura del buen pensar, del conocimiento basado en lo colectivo.

Un proyecto en donde las masas, los grupos y los individuos, despierten en creatividad y descubrimiento de una sociedad y cultura nuevas; y no, en violencia y encubrimiento del dolor por el vacío de la exclusión social.

Capítulo III: La materialización del espíritu.

Después de la aparición de la realidad, de su inauguración, como la intensidad del primer momento, que viene del centro de la realidad psicocolectiva, de una “zona asimbólica incomunicable” (Fernández, 1994a,p.89), que se refiere a aquel material simbólico puesto en imágenes y que aun no han podido ser nombradas y por lo tanto son pura intensidad o afectividad a partir de la cual se va creando la cultura; después de esto, la intensidad se convierte en extencidad para que deje de ser inestable, característica de los afectos. La intensidad de la imagen se extiende en lenguaje y su primera dimensión es el lenguaje poético, extendiéndose a su vez a un lenguaje conceptual y reflexivo, y por tal motivo relacional. Pero no se queda ahí, sino que la expansión a su vez da origen a un lenguaje técnico y que es funcional y operativo (cfr. Fernández, 2004).

Lo que nos interesa destacar en este tercer capítulo es la diferenciación de los significados intensos como significados imágicos o afectivos, de “los significados discursivos” (Fernández, 2001b, p.363), ya que los primeros no son lingüísticos y son siempre colectivos, en el sentido de que son creaciones culturales y no producto de las interacciones entre los individuos y los grupos, que es el caso de los significados discursivos, y que es lo que los constituye como fenómenos sociales, en donde el sujeto y el objeto se construyen a partir de una tercera instancia hecha de comunicación. Para los significados discursivos la realidad está hecha de lenguaje, del discurso, la narración y la conversación; la realidad es una construcción lingüística como afirma el construccionismo social de Gergen, que “es como denomina a su psicología discursiva” (citado en Fernández, 2001b, p.360), lo social es intrínsecamente histórico y “por tal motivo es un proceso de construcción a partir del espacio de la intersubjetividad como significados compartidos” (Ibáñez, 2001, p.172).

Cabe aclarar que, para la psicología colectiva, por intersubjetividad se refiere al lenguaje y a los afectos que conforman la comunicación; y que en el caso del construccionismo social deja afuera a las imágenes o afectos, centrándose únicamente en el discurso o las palabras, que inmersos en la relación social, como significados compartidos, las personas o los grupos construyen la realidad. Por otro lado, mientras que el lenguaje es la relación para el

construccionismo social, como prácticas discursivas de la cultura; en el caso del constructivismo la relación es el sujeto cognoscente u observador para quien el lenguaje es un proceso psicológico superior, solo posible a partir de la existencia del cerebro, entablando una relación diádica con el conocimiento o la observación, tal y como se expondrá en el apartado – El artefacto de los signos- de este capítulo.

Por tal motivo lo material, solo adquiere realidad en cuanto que es nombrado, el objeto no existe hasta que no se le nombra, hasta que no se toma conciencia de él, por lo tanto lo material es conciencia y la conciencia materia. La materia es espíritu cristalizado porque es una creación de la cultura, en cuanto que es nombrada y adquiere significado social. Los significados discursivos como extensión de la afectividad suscriben lo anterior.

A medida que la realidad¹ se extiende, se va cristalizando, como un paulatino endurecimiento y el observador deja de ser parte del objeto, como acontecía con los significados intensos como fenómenos colectivos, para distanciarse de él. Es decir, que las imágenes comienzan a ser nombradas y la realidad diferenciada, el espíritu se materializa; los objetos son la materialización de los símbolos que en el predominio o ausencia de la imagen (del sentido, de la afectividad), se caracteriza el estilo del lenguaje y la forma de relación con el objeto. La única forma de aprehender la realidad es a través de la comunicación. La comunicación está hecha de palabras y de imágenes, ésta es la realidad intersubjetiva cuya materialidad es palpable en la producción cultural humana (cfr. Fernández, 1994b).

Esta materialidad se encuentra en las objetivaciones en tanto expresiones de significados interpretados, reconocidos intersubjetivamente y que podrían denominarse significados discursivos a diferencia de los significados intensos que se abordaron en el capítulo anterior. A uno no le enseñan a inventar el lenguaje, sino a leerlo. El hecho de que el lenguaje sea colectivo, implica que sea un proceso impersonal, supragrupal; que ya este conformado y constituido, y que a su vez constituya al individuo y a los grupos. Los símbolos objetivados son el lugar en donde se hace, piensa, siente la cultura o sociedad, el

¹ Entendiendo por esta realidad como la comunicación, el conocimiento y el lenguaje, que como procesos de la conciencia o de la mente grupal, es por lo tanto simbólica.

conocimiento de los objetos es el conocimiento del propio pensamiento; conocimiento, pensamiento y lenguaje son un mismo proceso; a su vez, la producción instrumental (computadoras, sillas, biocombustibles) se le adscribe sentido a partir de los símbolos, y es también, a partir de los símbolos que se conocen sus consecuencias sociales y ecológicas; solo se sabe del objeto a través de su nombre y solo se le quiere a partir de su imagen.

De manera que la realidad simbólica contiene diferentes gradaciones que al extenderse van perdiendo forma y por lo tanto perdiendo intensidad. La realidad psicológica o mental, como entidad simbólica es un continuo que tiene gradación, ser más o menos intensos o extensos, y “el criterio de esta gradación es el grado de unidad entre uno y la cosa, entre sujeto y objeto: si es mucho, hay mucha forma y es muy psíquico; si es poco, hay poca forma y es más físico” (Fernández, 2004, p.76), ésta es una gradación estética: la estética es el grado de unidad que hay entre alguien y algo; entre mamá y bebé por ejemplo, porque estética es sensibilidad.

3.1 EL NOMBRE DEL SILENCIO.

Para la psicología colectiva, la creación de la realidad nombrada es la primera extensión de la intensidad que, en el caso del lenguaje radica en una dimensión afectiva, es decir, que dentro de un continuo es la gradación primera, como distendiéndose de la compenetración que le ocurrió por salir del centro, lo cual era el todo de la colectividad, y entonces el silencio lingüístico es nombrado y recibe el nombre de lenguaje poético.

3.1.1 El lenguaje poético.

El lenguaje poético es el nombre del silencio, éste es una imagen, toda imagen se hace idea, en este caso poética, y sucede que el involucramiento entre el hablante y el mundo, es absoluta, el habla y el lenguaje, son lo mismo que el hablante, están en un estado atmosférico, sin diferenciaciones dentro de un espacio emergente, único e intenso; por lo que el lenguaje poético es símbolo de sí mismo, sin referente, es su propio significado, y “crea la realidad que nombra, no se le dice a nadie: solo le habla al silencio” (Fernández,

2004, p.86). Un poeta que se deja arrebatado por la grandiosidad de las montañas rocosas produce un poema lleno de inspiración. La montaña participa en esa cocreación, por lo que anímicamente viven porque interactúan y se religan a todo el universo, también al imaginario del poeta.

El nombre del silencio, por ser el primer lenguaje, por ende es colectivo, no solo por ser el más intenso, sino además por ser el primero dentro de la humanidad y la cultura (cfr. Cassirer, 1944; Durkheim, 1912); puesto que ese oscuro y secreto de la vida es el movimiento que arropa el alma del hombre, empujándolo a balbucear lo inenunciable; el lenguaje religioso, el primitivo y por supuesto el de los niños menores de 4, los místicos que después se vuelven poetas y algunos terminan siendo políticos, son éstos que circundan el silencio como el gran secreto del mundo.

3.1.2 El origen del lenguaje.

La teoría icónica o pictórica, confirma la comprensión de que antes de la palabra fue la intensidad de la imagen, como silencio, inefabilidad y secreto; y por lo tanto es “una teoría del origen del lenguaje” (Read, 1955, p.16), y a la que se le suman también otras teorías poéticas ² como las teorías interjectiva, onomatopéyica, metafórica y musical. El lenguaje se inicia con una representación gráfica, una silueta pintada y plasmada como las pinturas rupestres, como imagen. La imagen es sentido que puede crear significados, el sentido es lo que está antes del símbolo y después del significado, es el fondo y es silencio “el sentido es el silencio en las palabras donde se acunan las imágenes” (Fernández, 1994, p.306). Si el silencio dura lo suficiente aparecen las palabras. El primer lenguaje que aparece, reproduce, por la vía de las palabras, las cualidades formales del silencio. Y a partir de este captar el mensaje de grandeza, de solemnidad, de altivez, de majestad “que ellas están enviando

² “La mayoría de las teorías del origen del lenguaje son poéticas. Son poéticas porque aducen que el lenguaje constituye el sonido interior del silencio de la realidad. Max Mueller, en 1861, les puso nombres: la teoría de la interjección o teoría pooh-pooh, cuya traducción sería “teoría ay-ay”, según la cual el lenguaje proviene de las exclamaciones espontáneas en las que la voz proviene de expresiones de espanto, alegría, etc., que son como dice Rousseau, “el grito de la naturaleza”. La teoría bow-bow, o de la onomatopeya, aunque en castellano todo mundo le diría “teoría pío-pío”, que es nuestra onomatopeya favorita, que arguye que las raíces del lenguaje son imitaciones de los sonidos de la naturaleza. Y la teoría ding-dong, o teoría de la metáfora, que no requiere traducción y cuyo título proviene de la idea de que hay una resonancia, una analogía de la naturaleza en el lenguaje” (Fernández, 2004, p.91).

continuamente a los espíritus atentos, tan bien representados por los indígenas, los místicos y los poetas” (Boff, 1996, p.66).

El lenguaje surge al parecer para darle sentido a la comunicación, como creación colectiva, y no para ser utilizado nombrando objetos, el lenguaje nombra nombres, los objetos no pueden ser tocados con el lenguaje, porque no están hechos de lenguaje: “el lenguaje solamente puede tocar lo que pertenece a su dimensión y por ello, lo que nombra el lenguaje son silencios, o sea, algo que en si mismo forma parte del lenguaje” (Fernández, 2004, p.87), es una mimesis del silencio que contiene el gran enigma de la vida.

3.1.3 El encantamiento del sentido.

El sentido es lo más alejado del objeto nombrado, pues la palabra que nombra al objeto no solo tiene significado, sino que además evoca emociones o sensaciones, conformadas por imágenes, que en sí mismas encantan, atrapan o arropan, propio de la poesía. Un poema por ejemplo, no dice cosas, no designa a un objeto, “sino que la cosa que dice es el poema mismo” (Gadamer 1986, p.77); un poema no es la descripción de la realidad, es esa realidad y preguntar qué quiere decir: “ver el mundo en un grano de arena y un cielo en una flor silvestre, abarcar el infinito en la palma de la mano y la eternidad en una hora” (Boff, 1996), por ejemplo, es redundar en lo que en sí es el significado mismo.

Por lo tanto, en este ambiente etéreo y nebuloso de predominio de la imagen, el que habla todavía se encuentra inserto en lo que dice y con lo dicho, como si no hubiera demarcaciones claras con el hablante, con el lenguaje y el silencio que se llama mundo: “la corriente del lenguaje arrastra a quien lo habla” (Gadamer 1986, p.73), ahí, el conocedor todavía se revuelve con lo cognoscible, no hay distinción porque no hay separación o distancia: logra decir lo que se siente el silencio, porque el silencio nombrado encanta, no señala, como el signo sin sentido, tampoco define pues no alcanza a ser conceptual aun.

El lenguaje poético es una especie de sinestesia, de compenetración de sentidos de la percepción, que como organizaciones sensoriales, constituyen una sensibilidad incierta,

indescriptible, más bien impactante, por la cual lo que se ve y se oye se puede reproducir en el habla, es una sensación que se vuelve poesía, lenguaje sensible, articulado de imágenes intensas que, como formas presentativas, no avisan a su vocero lo que dirán con la fuerza del interior del mundo de las imágenes; por eso el sujeto del lenguaje es el lenguaje mismo y el poeta su integrante, su objeto de expresión, “y es cuando todo se religa, pues la emoción y la sensibilidad hallan sus raíces en el universo” (Boff, 1996, p.69).

El canto también es un lenguaje poético y primigenio, como ya lo sabía Herder en el siglo XIX con el estudio de las tradiciones, “se entiende su carácter sagrado y fundacional de los cantos comunitarios” (citado en Fernández, 2006, p.36); las consignas de las manifestaciones políticas y las porras de los estadios, son este ritmo lingüístico primigenio; es por esto que las canciones pertenecen al lenguaje poético, sean tradicionales, populares o folklóricas que posee toda sociedad. Podría pensarse que lo malo del lenguaje poético es que solo puede decirse una vez, porque el silencio (dolor, alegría) que nombra pasa y se desvanece.

3.1.4 El estilo literario de la psicología colectiva.

Pareciera que el estilo literario de la psicología colectiva, consiste en conformar un discurso de la realidad dentro de una figura de pensamiento como el de totalidad, con una realidad de un solo componente, resaltando la idea de unidad y de simplicidad, y puesto que el lenguaje poético es monolítico y no disgrega al hablante de lo que habla, por cuestiones de comprensión metodológica, en la cual el objeto, el conocimiento y el conocedor son una misma entidad, resulta que es una característica de la dimensión afectiva en donde se constituye éste lenguaje, y en donde lo colectivo del pensamiento se ubica, centrándose en lo absoluto, en lo afectivo, en el sentido y en lo intenso; a diferencia de lo social y lo cognitivo que como se tratará de argumentar aquí, se constituyen de otro tipo de lenguaje. Esté otro lenguaje lo constituye el socioconstruccionismo y el constructivismo, como se verá a continuación.

3.2 EI CONSENSO DE LOS NOMBRES.

Cuando la imagen y el sentido ya no arropan al poeta, arrebatándolo y poseyéndolo en su forma intensa, al poeta le da por alejarse del todo que lo contenía, acercándose a los demás, que como él, comen, trabajan, coquetean y se enojan; es decir, interactúan. Ésta interacción ya no es con el absoluto de lo colectivo, sino con los otros de lo social, que independientemente de que si están en el mercado, la oficina o el laboratorio, les da por ponerse de acuerdo sobre la realidad, retomando los significados constituidos por la cultura como comunicación.

Esa historia de: “porque así son las cosas”, “atente a la realidad”; solo pueden ser creídas cuando se descreen y se cree otra cosa; y aquí comienza el relativismo de la realidad. En segundo lugar, uno puede preguntarse; ¿Cómo pueden existir dos realidades sobre la misma cosa? y uno empieza a poner en tela de juicio la propia. Y entonces uno se da cuenta que es por conveniencia asumir una u otra realidad y simpatizamos con quienes piensan igual. Hay tantas verdades y realidades como nombres para las cosas existen.

3.2.1 El lenguaje especulativo.

Esto es lo que pasa con el lenguaje especulativo (cfr. Fernández, 2004), que permite construir dos, tres o más realidades; y también por eso es social, porque es el que se usa en el ir y venir de todos los días, sin necesidad de ponerse sublime como los poetas. El lenguaje especulativo se halla en una dimensión relacional en donde la interacción es con los otros, los semejantes; y no con el todo, lo colectivo. Y es también aquí, donde parece confluir el enfoque construccionista social del conocimiento.³

El lenguaje especulativo o reflexivo, nombra a los nombres y al lenguaje mismo a través de conceptos y definiciones; es decir, lo estabiliza, lo delimita y lo procesa. El hablante y el lenguaje son distinguibles de lo que dice, pero comprometidos entre sí. Las palabras son el

³ “El socioconstruccionismo o construccionismo social es una perspectiva crítica de la psicología social, que a partir de las aportaciones de las aproximaciones construccionistas del conocimiento científico y de las perspectivas posmodernas se ha puesto a la tarea de deconstruir a la psicología social tradicional. Por lo mismo, Fernández Christlieb (1994) la ha considerado como parte de las corrientes que conforman las gnoseologías colectivas en el devenir de la psicología colectiva” (Dudet, 2004,p.55),

símbolo de otras palabras, por lo que la cosa a la que se refiere el nombre, no es una cosa fáctica, en lo social no hay una realidad dura, “el referente no designa un objeto, sino que transmite un contenido cultural” (Eco, 1975; citado por Fernández, 1994b, p.89), es convencional pero no arbitrario y se le dice a un interlocutor. “El lenguaje conceptual, la teoría, la filosofía, los metalenguajes, son ejemplos de lenguaje especular; el género literario del ensayo es su mejor ejemplo” (Fernández, 2004, p.96).

3.2.2 La psicología discursiva.

Para la psicología social postmoderna (cfr. Dudet, 2004; Fernández, 2000, 2004), la mejor psicología del significado disponible es aquella que se puede denominar psicología discursiva, y que entra directamente en esta dimensión relacional de el lenguaje especulativo y es así, porque como sabemos, el lenguaje constituye a la teoría y no al revés. El argumento de la psicología discursiva es en resumidas cuentas, que la realidad como tal, ni existe ni no existe, sino que solamente es real en cuanto tiene significado, y el significado es literalmente el lenguaje: “el discurso, la narración, la conversación, o sea, la única realidad es el lenguaje” (Fernández, 2001b, p.350).

Como dice Kenneth Gergen sobre el construccionismo social, que es como denomina a su psicología discursiva; ésta teoría no niega que haya el mundo de ahí fuera, es decir, la realidad real o la cosa en sí, y tampoco lo afirma; el construccionismo social es ontológicamente mudo, en el sentido del realismo ontológico y su noción de una realidad dada y que puede ser descubierta (cfr. Ibáñez, 2001). Cualquier cosa que sea, simplemente es, “al intentar articular lo que hay, sin embargo, nos adentramos en el mundo del discurso” (Gergen, 1994, p.98).

3.2.3 El socioconstruccionismo.

Para el socioconstruccionismo no existe correspondencia entre lenguaje y realidad (cfr. Gergen, 1985), entre símbolo y objeto, entre palabra y cosa; para la psicología discursiva, el lenguaje es la realidad, por lo que “los términos con los que damos cuenta del mundo y de

nosotros mismos no están dictados por los objetos estipulados de este tipo de exposiciones” (Gergen, 1994, p.72), sino por las convenciones discursivas que las construyen. Saussure al hacer referencia del lenguaje como sistema, nos dice que el signo no une una cosa con su nombre, sino que une a un concepto con una forma -significado y significante- , “lo que queda unido en el signo es un concepto y una determinada forma acústica o gráfica. Por lo tanto, la cosa, el referente, lo que está fuera del sistema de signos, es algo que debemos excluir de la lingüística” (Saussure, 1983, p.156). Por lo tanto, el signo es una relación arbitraria entre significante y significado, es decir, los diferentes modos de dar cuenta de los mundos y las personas dependen, en cuanto a su inteligibilidad e impacto, de la confluencia de los tropos literarios⁴ que los constituyen y de las convenciones a las que se llegan.

Lo que ha demostrado la incapacidad de los especialistas empeñados en el método positivista de la ciencia, para cumplir una correspondencia de la teoría con el lenguaje a partir de la lógica de la inducción, por medio de la cual se pueden derivar proposiciones generales a partir de la observación, es decir, que el positivismo obsesionado en lo positivo, no da cuenta de que el referente siempre es referente de otro referente, el lenguaje nunca toca al objeto, sino que hace una historia sobre él, “el análisis centrado en las condiciones sociales y procesos en la ciencia hacen ver que se privilegian determinadas interpretaciones del hecho sobre otras” (Gergen, 1994, p.72).

Por lo tanto, los conceptos y las formas a través de las cuales llegamos a la comprensión del mundo y de nosotros mismos son artefactos sociales, lenguaje en un determinado contexto, “productos de intercambio situados histórica y culturalmente y que se dan entre personas” (Gergen, 1994, p.73). Para los construccionistas sociales, las descripciones y las explicaciones no se derivan del mundo tal como es, como plantean los científicos positivistas, más bien, son el resultado de la coordinación humana de la acción, del convenio sobre tales descripciones. Las palabras adquieren su significado solo en el contexto de las relaciones actualmente vigentes. Son en los términos de Shotter, “el resultado no de la acción y la reacción individual sino de la acción conjunta” (1984, p.86).

⁴ Los tropos literarios se refieren al empleo de la palabra en sentido distinto del propio, aunque con cierta semejanza, y comprenden la metonimia (*el laurel por la gloria*), la sinécdoque (*el pan como generalización de toda clase de alimentos*) y la metáfora (*león por valentía*).

O como dice Gergen, haciendo referencia a las pautas de acción de las personas las cuales “dependen del modo en que el individuo es construido socialmente, y no hay forma de trascender esas construcciones en busca de lo real” (1992, p.191).

Actualmente en el mundo académico la perspectiva socioconstruccionista⁵ ha venido saliendo a la luz en el ámbito de las ciencias sociales y de las humanidades, aunque aun con demasiada resistencia por parte de las mismas instituciones académicas, ya que las críticas van dirigidas a la conformación misma del conocimiento dominante, puesto que son vistas desde el socioconstruccionismo como dispositivos ideológicos y pragmáticos que reproducen los controles y reducen las libertades del mismo conocimiento (cfr. Ibáñez, 2001; Dudet, 2004; Fernández, 2004; Gergen, 1994). A partir de éste movimiento se va tomando conciencia de que los objetos de los que hablamos no están en el mundo ⁶, sino que “más bien son el producto de nuestras perspectivas particulares” (Gergen, 1991, p.26), los objetos solo pueden ser aprehendidos a partir del lenguaje, de múltiples lenguajes, de múltiples perspectivas; en las condiciones vigentes del postmodernismo, como le nombran a ésta época, las personas existen en un estado de construcción y reconstrucción permanente; procesos como la emoción y la razón se han desmantelado como posesión del yo o de la conciencia y pasan a figurar dentro de la multiplicidad de lenguajes como construcción social de la realidad.

Por tales motivos de diversidad y perspectivismo, sostenidas por la noción de la realidad lingüística, es que nos percatamos de que el grado en el que un dar cuenta del mundo o del yo se sostiene a través del tiempo, no depende de la validez objetiva, o de la comprobación empírica como pretende el cientificismo, sino de las vicisitudes del proceso social y su anclaje en la cotidianidad. Las interpretaciones del mundo y del yo pueden sostenerse con

⁵ El socioconstruccionismo es una conjunción de movimientos teóricos y por lo tanto una gnoseología ecléctica cuyos antecedentes se encuentran en el interaccionismo simbólico, en las representaciones sociales, en la fenomenología, en la psicología social, en la sociología del conocimiento, en la filosofía lingüística, en el construccionismo, en el posestructuralismo, en la hermenéutica y en el posmodernismo (cfr. Ibáñez, 1990, 2001; Gergen, 1994; Dudet, 2004).

⁶ La crítica construccionista a los supuestos empiricistas se basa por una parte en las aportaciones de Wittgenstein sobre el papel que desempeñan las “convenciones lingüísticas”, tanto en la configuración de los conceptos, como en su utilización y en la producción de conocimientos sobre los referentes a los que aluden supuestamente dichos conceptos. “En efecto la psicología social suele adoptar como objetos de investigación las entidades o los procesos a los que hacen referencia los conceptos, acuñados en nuestro lenguaje, como si se tratara de categorías naturales cuya realidad está atestada por el simple hecho de que forman parte de nuestro vocabulario” (Ibáñez, 1990, p218).

independencia de las supuestas perturbaciones del mundo que están destinadas a describir o explicar a partir de la ciencia, “los lenguajes de la descripción y de la explicación pueden cambiar sin hacer referencia a lo que denominamos fenómenos, que a su vez son libres de cambiar sin que ello comporte consecuencias necesarias para las exposiciones del orden teórico” (Gergen, 1994, p.65). Esta idea se desprende de la crítica social de la sociología del conocimiento de Berger y Luckmann (1967), donde se elimina la objetividad como piedra fundamental de la ciencia, sustituyéndola por una concepción de la subjetividad institucionalizada y conformada socialmente, es decir, a la relación arbitraria sobre los consensos a los que se llega.

Como menciona Shotter, “la tarea consiste en tratar a los discursos como prácticas que sistemáticamente forman los objetos de los cuales hablan” (1993, p.178), la noción de una realidad ya formada y estable, ocupada por cosas, a la que pertenecen las versiones representacionistas del conocimiento, “debe ser remplazada por un mundo inestable, vaga y parcialmente especificado, abierto siempre a mayor especificación mediante la actividad comunicativa humana” (Shotter, 1993, p.179). Por lo tanto las palabras como tales carecen de cualquier significado específico en sí mismas porque la función de la descripción es dar o prestar una determinada estructura a los eventos que, en sí mismos, son carentes de estructura, y formularlos como pertenecientes a un tipo u otro.

3.2.4 La configuración de la narración.

El construccionismo social desafía los conceptos y representaciones mismas de la ciencia, que para ésta son conceptos inobjetables como el de verdad y objetividad, haciendo una crítica interna que permite analizar los lenguajes científicos que modifican o contienen relaciones de poder, así como evidenciar los valores e intereses de las realidades científicas. Bajo éste análisis, la manera en que los eventos toman prestada su estructura de las palabras en que son descritos y narrados, destaca la función intrínsecamente figurativa o configurativa del lenguaje, y nos muestra, cómo el sentido y la referencia de un relato guardan entre sí una relación anómala. La indiferencia del relato a la realidad extralingüística subraya el hecho de que posee una estructura interna respecto al discurso

mismo, que como dice Bruner: “lo que determina su configuración global o trama es la secuencia de sus oraciones, no la verdad o falsedad de esas oraciones” (1990, p.56).

Ésta configuración de la narración como estructura interna del discurso, no solo se observa dentro de la ciencia, sino en la cultura y el sentido común. Por otro lado, la ilusión de la realidad real, acontece cuando las formas de comprensión están fuertemente cimentadas por ser ideas añejadas, como en el caso de la tradición y las normas, y existe la suficiente univocidad en su uso, es decir, un acuerdo plural sobre su significado. Es el anclaje en la cultura lo que hace que la realidad adquiera el barniz de la objetividad, el sentido de ser literales como opuesto a metafóricas. O, expresándolo en los términos de Schütz, “las comprensiones se sedimentan culturalmente; son los elementos constituyentes del orden que se da por sentado” (1962, p.155).

Y un argumento más sobre la constitución narrativa de la realidad, está en el propio Gergen cuando analiza la distinción entre el sujeto que conoce y lo conocido; y reflexionando sobre las expresiones, “datos de los sentidos” y “objetos materiales”, advierte que cobran significado a partir de una tradición cultural del habla; lo espurio no es uno de los elementos de la pareja, sino la antítesis misma, y una vez más apoyándose de Wittgenstein⁷ se pregunta: “¿no resultarían inabordables por la forma misma que adopta la pregunta, el hecho de que partimos de que hay un mundo real y un mundo experimentado?” (Gergen, 1991, p.139). Por lo tanto, la comprensión es un proceso social del lenguaje, el lenguaje es el espacio social del pensamiento, el pensamiento aparece siempre como una comunicación llevada a cabo consigo mismo (cfr. Mead, 1932), dentro de una narración.

Por su lado, Richard Rorty nos recuerda, que la concepción de la mente como un espejo interior de la realidad externa es una metáfora elaborada por los filósofos del siglo XVII, “decir que el conocimiento presenta un problema y que deberíamos contar con una teoría acerca de él es producto de concebirlo como un conjunto de representaciones, si ésta

⁷ Wittgenstein, propuso que nuestras palabras no son descripciones o imágenes de lo que “es la cuestión”, las palabras no son planos de la realidad, sino que cobran significado a través de su uso en el intercambio social, en “los juegos del lenguaje” de una cultura. Por ejemplo, continúa diciendo: “percibir” y “recordar” son palabras que derivan su significación de los juegos del lenguaje de la cultura. “procúrese no pensar en la comprensión como proceso mental” –recomendaba Wittgenstein- porque esa es precisamente la expresión que nos confunde (citado en Gergen, 1991, p.140).

manera de concebir el conocimiento es optativa, también lo es el problema del conocimiento” (Rorty, 1979, p.7), y Gergen retoma tal conclusión insistiendo en la necesidad de suprimir la distinción entre el mundo y la mente, entre el objeto y el sujeto, eliminando a ambos del campo de las esencias existentes. “Mundo y mente pasan a ser términos incorporados a las prácticas discursivas de la cultura” (Gergen, 1991, p.140).

3.2.5 El movimiento construccionista social.

El movimiento construccionista social (Gergen, 1985; Shotter y Gergen, 1989; Semen y Gergen, 1990), cuestiona la tradición de preguntar “por que” y actuar como si el discurso científico solamente pudiese dar respuesta a los problemas sociales. Concentrándose en las prácticas discursivas y en las configuraciones narrativas, los construccionistas sociales se interesan por los procesos que construyen nuestro conocimiento acerca del mundo social, “notan que el conocimiento, y entonces sus premisas, surgen dentro de tradiciones del habla” (McNamee, 1997, p.175). Por lo tanto, el proceso mediante el cual verificamos objetivamente éstas o aquellas descripciones, está estandarizado a través de convenciones creadas dentro de dominios lingüísticos particulares, en este caso, el discurso científico. Gergen busca movernos hacia una teoría relacional donde el énfasis se coloca en los procesos construidos en el lenguaje por lo cual utiliza la metáfora de “proceso textual” (citado en McNamee, 1997, p.180), es decir, solo cuando los otros le otorgan significado a nuestras acciones es que se produce la comunicación.

Y por lo mismo McNamee, siguiendo a Gergen, hace una diferenciación entre lo que llama “recursos conversacionales” en oposición a “sistemas de creencias”, es decir que, los recursos conversacionales “orientan las interpretaciones de las personas que ya no quedan relegadas al dominio cognitivo” (McNamee, 1997, p.181). Para un construccionista social, los sistemas de creencias son modos de hablar negociados en el discurso, o sea, tradiciones discursivas hechas de lenguaje especulativo.

Al centrar el análisis en los procesos sociales, como prácticas discursivas o juegos del lenguaje dentro de la cultura, el aspecto relacional de la interacción humana se torna el

interés fundamental, la dimensión relacional es la dimensión que suscribe el construccionismo social, ya que para ésta, la interacción es su objeto de estudio, y como sabemos, la interacción es el proceso comunicativo que constituye al sujeto y al objeto a partir del lenguaje dentro de un proceso social. Si solo estudiamos las creencias de la gente, volvemos a caer en las explicaciones cognitivo/individualistas que reducen la vida social a procesos mentalistas. Por lo tanto el énfasis se pone en “el lenguaje como elemento constructor de la vida social y del conocimiento” (McNamee, 1997, p.184).

A partir de ésta dimensión relacional, las descripciones ofrecidas no son tratadas como realidades objetivas a ser verificadas y analizadas en busca de factores causales, “la ontología discursiva” (McNamee, 1997, p.193) o las prácticas discursivas, en lugar de los procesos cognitivos o sistémicos, se tornan centrales para la comprensión de la realidad social al nivel de la dimensión relacional y el lenguaje especulativo en donde impera el enfoque construccionista social del conocimiento.

3.2.6 El estilo literario del socioconstruccionismo.

Éste lenguaje especulativo⁸, por el hecho de ser reflexivo y estar hecho de palabras, manifiesta una forma peculiar en donde el hablante adquiere cierta corta distancia de lo que nombra. Ésta separación entre el habla y lo dicho, es la que produce la ilusión de que la función fundamental del lenguaje es la comunicación (cfr. Fernández, 2004), de que el lenguaje es un medio para contactarnos con los demás y establecer acuerdos y resolver conflictos. Es de donde parte el socioconstruccionismo, del acuerdo social, donde la intersubjetividad se aparece, se muestra y se transforma, el lenguaje reflexivo o especular nombra sobre las convenciones socialmente acordadas.

Esta acción se da en el ámbito social en donde las prácticas discursivas, como contenidos

⁸ Este lenguaje especular o conceptual, sufre un desdoblamiento, pues ahora nombra nombres y no silencios (cfr. Fernández, 2004), el símbolo ya no es imagen, sino que el referente designa otro referente; las palabras adquieren significado con otras palabras y al separar a quien habla de lo que dice, constituye su reflexión, y por tal motivo va distinguiendo y distanciando unas palabras de las otras, que es lo que significa ir dándoles nombres a las palabras, lo cual se logra mediante los conceptos y las definiciones. Los conceptos son palabras, sus sinónimos y metáforas, discursos y definiciones.

de una tradición cultural, se recrean; hasta que el lenguaje, sufre un proceso de endurecimiento creciente que lo hace durar más pero decir menos, se familiariza y es cuando entra en la rutina y corre el riesgo en un tiempo largo, que de tanto hablar se agote, es decir, deje de significar. Esto implica que en algún momento dado exista una buena cantidad de palabras establecidas y convencionalizadas, el lenguaje comienza a hablar de sí mismo consigo mismo, perdiendo la creatividad que produce la sensibilidad que provoca la imagen; las palabras ya no pueden referirse al silencio y por ende solo pueden referirse a sí mismas. Son palabras que hablan sobre las palabras, comenzando a ser repetitivas y perdiendo el sentido.

El lenguaje como realidad, solo es posible cuando se des Cree del lenguaje, cuando pierde sentido, y en lugar de éste se encuentra la repetición, como control y poder, o como dogma o doctrina. De tanto repetirse una realidad pierde sentido, y entonces otra realidad la sustituye con otro lenguaje más vivo, más metafórico, más imágico; hasta que se vuelve nuevamente rígido y una vez más pierde sentido. Por eso, el mejor lenguaje teórico, es el especulativo; pues retoma lo mejor de la literatura, para no dejarse atrapar por el lenguaje científico, por ésta obsesión lingüística de querer corresponder con la realidad objetiva, creando un lenguaje acartonado al que solo le falta la bata y la pose.

En el lenguaje especulativo, hay un jaloneo del espectro dentro del continuo del pensamiento social hecho de lenguaje, los límites de su forma atraen cada uno hacia su polo, hacia su extremo; por un lado, enriquecer una palabra con muchas palabras, y por el otro, rigidizar cada una para que ya no se vuelva a mezclar con las demás. Se está entre el silencio y el dato, entre lo colectivo y lo cognitivo. El socioconstruccionismo se enriquece de estos dos polos; puesto que su dimensión es la relacional, que suscribe al lenguaje como una convención (cfr. Abbagnano, 1961), que se establece entre los interlocutores, no existiendo correspondencia alguna con el objeto, solo acuerdo, toda vez que lo único que se puede decir de algo es su nombre, sin que haya correspondencia alguna entre este y lo nombrado, por lo que todos los nombres son correctos, a condición de que sean entendidos por los hablantes, su más reconocido representante de esta teoría es la idea de “los juegos lingüísticos” de Ludwig Wittgenstein (1953, p.65).

Estos juegos del lenguaje de la cultura, se observan al tratar de esclarecer los procesos mediante los cuales las personas consiguen dar cuenta del mundo en que viven, como lo describen, lo explican o comprenden, en donde el papel que desempeñan las “convenciones lingüísticas” (Gergen, 1985, p.3), tanto en la configuración de los conceptos y la utilización de los referentes a los que aluden supuestamente dichos conceptos, son fundamentales, para comprender la construcción social de la realidad en todos los ámbitos de la esfera pública. Los científicos construyen la realidad que estudian de la misma e igual forma que la gente común, lo que cambia es el contenido de las categorías conceptuales que utilizan.

Por otro lado, los constructos teóricos, las herramientas críticas, el pensamiento sistemático, las reflexiones personales y grupales, las interpretaciones que se dan en la vida cotidiana y los metalenguajes, pertenecen a este tipo de lenguaje especulativo (cfr. Fernández, 2004). La mejor forma de plasmar este lenguaje es el ensayo, que no solamente se elabora de datos, sino de las metáforas del lenguaje que lo describe, que lo hace comprensible. “El ensayo muestra, frente a la novela, que la realidad es una mejor mentira y, frente al reporte científico, que la fantasía es una mejor verdad” dice Fernández Christlieb (2004, p.101).

En efecto, la dimensión relacional donde se inscribe el lenguaje especulativo, es el espacio en donde surge, por su misma forma y características, ya que es una teoría de las convenciones de lenguaje como realidad, el construccionismo social; ya que exige que no se acepte la evidencia con que se imponen a nosotros las “categorías naturales”, y que se investigue el grado en que los mencionados referentes pueden no ser sino meras construcciones cultural y socialmente situadas, o meros productos de las convenciones lingüísticas; vivo arraigo de la teoría crítica de la sociedad⁹, de la hermenéutica¹⁰ y de la fenomenología (cfr. Gergen, 1996 pp. 167-178; Ibáñez, 1990, p.86).

⁹ El construccionismo es intrínsecamente crítico en la medida que cuestiona todo aquello que hemos considerado como garantizado porque era auto-evidente, obvio o natural, “todo es sospechoso mientras no haya más informaciones” (Sampson, 1986, p.37).

¹⁰ La crítica construccionista de los supuestos empiricistas se nutre también de las aportaciones de Gadamer, insistiendo sobre el carácter siempre cultural e históricamente situado de los marcos de referencia interpretativos a partir de los cuales las personas, incluidos los científicos, acceden a los significados (citado en Ibáñez, 1990, p.226).

En conclusión, el socioconstruccionismo¹¹ surge como parte de las vertientes construccionistas, que incluyen al constructivismo (cfr. Dudet, 2004), pero de la cual se diferencia, porque considera que el conocimiento y la realidad social son un proceso de construcción que se genera en la interacción social a través de la comunicación y del lenguaje; es decir, las realidades sociales se construyen en la medida que las personas hablan, discuten y escriben sobre el mundo.

Por otro lado, cuando las convenciones sobre la realidad se pluralizan y la incipiente multiplicidad de perspectivas comienzan a minar antiguas convicciones sobre la verdad y la objetividad, gana terreno la idea sobre la construcción social, por lo que actualmente tanto en la ciencia como en la vida cotidiana surgen una marejada de opiniones sociales cuyos flujos y reflujos están a menudo gobernados por fuerzas ideológicas y políticas; y por lo tanto la ciencia deja de ser un reflejo del mundo, para pasar a ser un reflejo del proceso social, “la atención se desplaza del mundo tal como es y se centra en nuestras representaciones del mundo”¹² (Gergen, 1991, p.37), muchos teóricos y escuelas, tanto aproximaciones teóricas, hoy afirman que éstas representaciones no son producto de mentes individuales sino en mayor medida de tradiciones literarias, de prácticas discursivas sustentadas en este lenguaje especular, reflexivo y comprensivo, “si la verdad científica es el producto de un artificio literario, también lo son las verdades sobre el yo” (Gergen, 1991, p.39).

Surge entonces una sensibilidad creciente ante el fenómeno de la reconstrucción social de

¹¹ El socioconstruccionismo deviene de la psicología social y sus antecedentes están en la sociología del conocimiento, la filosofía lingüística, la teoría crítica, las teorías del discurso, la hermenéutica, el posestructuralismo, la fenomenología, el interaccionismo simbólico así como en algunos postulados posmodernos (cfr. Dudet, 2004, p.57).

¹² Otra de las fuentes que inspiran la crítica al empiricismo, pertenecen a la tradición pragmática y más recientemente a su formulación en términos del neopragmatismo de Richard Rorty. En efecto, la concepción representacionista del conocimiento, es decir, la idea de que el conocimiento puede considerarse como válido en la medida que refleja, o se corresponde con la realidad, ha sido sometida a una crítica destructiva (cfr. Rorty, 1979), dando lugar a una concepción distinta, basada en dos aspectos que el construccionismo considera esenciales. “El primero de ellos hace referencia a la naturaleza del saber científico como producto socialmente elaborado a través de unas prácticas colectivas propias de una comunidad social particular. El segundo pone el énfasis sobre la comunicación, la argumentación y el acuerdo interpersonal en la determinación de los que se acepta o se rechaza como conocimiento, no tanto verdadero como adecuado y racionalmente aceptable, hasta que se formule otro más convincente” (Ibáñez, 1990, p.155).

la realidad, en todos los ámbitos y en la vida cotidiana, ya que el lenguaje especulativo da la impresión de ser la realidad que nombra, pero al pluralizarse ésta realidad, las verdades pierden su solidez, como podemos observar en el desgaste de la autoridad, el descrédito cada vez mayor de la coherencia racional y el surgimiento de una reflexión individual irónica y a veces incrédula. Cada una de estas tendencias, que pueden atribuirse a la saturación de la sociedad a partir de sus tecnologías del yo,¹³ caracterizan nuestras formas de percibirnos a partir de la realidad contenida en el lenguaje especulativo, que constituye y es constituido a su vez por la teoría construccionista social, “nuestras vidas están cada vez más colmadas por la cantidad, variedad e intensidad de las relaciones” (Gergen, 1991, p.76). La comunicación, la intersubjetividad, la interacción, constituidas de este lenguaje especulativo y relacional, define la realidad social influyendo en la organización del trabajo, los planes educativos, las relaciones formales y el gusto por el tiempo libre, en todos los ordenamientos sociales del vivir que son las prácticas discursivas de la cultura contemporánea.

3.3 EI ARTEFACTO DE LOS SIGNOS.

O la máquina de hacer nombres, a través de métodos, técnicas y aplicaciones; siempre articuladas en relación al poder y con objetivos de control y dominación, a todos los niveles y en todas las esferas, sean modelos de enseñanza-aprendizaje para reformas educativas, o sistemas de dominación de complejos industriales y militares para la expansión e intervencionismo geopolítico. Constituido de un lenguaje técnico y articulado dentro de una dimensión mecánica, con un tipo de relación sujeto-sujeto de conocimiento, con un nivel de análisis individual y acrítico, es en donde sin querer, se adhiere el enfoque constructivista del conocimiento.

Aquí, también imperan los significados discursivos, es decir, las palabras, el lenguaje y la comunicación; pero como productos metalingüísticos de la cognición, por lo que las

¹³ Se refiere al contexto tecnológico y a las innovaciones que han acontecido a lo largo del siglo XX a una velocidad nunca antes vista y que sugiere un cambio de magnitud en la transformación cultural en cuanto a la enorme proliferación de las relaciones, producto de lo que Gergen llama “fase de tecnología de bajo nivel” y “fase de tecnología de alto nivel” (1991, p.77).

palabras se salen del lenguaje y entran al mundo de la naturaleza, que se aprecia en la metáfora de la máquina, como el ordenador que procesa información bajo un modelo funcional. Es un lenguaje útil y práctico, como el lenguaje instrumental (cfr. Habermas, 1976) con que opera la burocracia académica. Es la etiqueta de las cosas, su signo y no más su significado. El hablante y lo que dice son distantes e indiferentes entre sí. Puesto que el lenguaje es un proceso cognitivo y racional, las palabras dejan de ser palabras y se vuelven objetos, como señales. Por eso el construccionismo social se distancia de las ciencias cognitivas como el constructivismo, ya que para éste, son los procesos internos de los individuos los que generan lo que se acepta como conocimiento, descartándolo como un proceso social de comunicación, como un proceso de intercambios sociales donde se engendra la racionalidad.

El constructivismo y el socioconstruccionismo comparten algunos puntos en común respecto al carácter de construcción que tiene el conocimiento y, por ende, la realidad social, así como en la no diferenciación entre sujeto y objeto de conocimiento, es decir, que el objeto de estudio es sujeto de conocimiento y acción, hecho que deriva en una “causalidad circular o espiral” (González, 2004, p. 77), que altera el conocer-hacer en deconstrucciones y reconstrucciones. A su vez, las dos rechazan las concepciones representacionistas del conocimiento científico para las cuales la realidad es real, y el conocimiento es una aproximación o reflejo de dicha realidad (cfr. Ibáñez, 2001; Dudet, 2004). La primera postura hace énfasis en el sujeto (la construcción del mundo está en la mente de las personas) y la segunda destaca que las construcciones de la realidad se dan a través de las relaciones entre los sujetos (la mente no es un proceso cognoscitivo interno, es un proceso comunicativo).

3.3.1 El constructivismo.

Los enfoques constructivistas, como el radical, el de Piaget y el social; a diferencia del socioconstruccionismo, se han centrado en el carácter construccionista del conocimiento y de la realidad social, pero como un proceso individual, de índole cognoscitiva (cfr. Morín, 1994; von Foester, 1994, 1998; von Glaserfeld, 1994; Watzlawick, 1996; Dudet, 2004). La

construcción del conocimiento la realiza el sujeto mediante su interacción con el mundo, centrándose en conceptos como, cognición, significados, memoria, aprendizaje, enseñanza, etc., productos de la primera revolución cognitiva (cfr. Botella y Feixas, 1998), que en un principio puso todo su empeño en el procesamiento de la información, que como modelos cognitivos se guiaban por lo que se ha denominado “metateoría sensorial de la mente” (Mahoney, 1991,p.45), partiendo del presupuesto de que la representación mental es una copia internalizada de la realidad externa. En este sentido, la mente se concibe como un procesador pasivo-receptivo de información que media entre el input de un estímulo y el output de una respuesta.

3.3.2 El constructivismo de Piaget.

Posteriormente, los aportes de la epistemología de Piaget, la cual se basa en la noción de que el individuo construye su inteligencia y su conocimiento de una manera activa, entendiendo la actividad psicológica, como una actividad que se produce siempre dentro del individuo, por lo tanto, el mundo no es otra cosa que la construcción de un observador, mediante procesos cognitivos o constructos mentales. El constructivismo piagetiano tiene como referente los postulados de la epistemología genética, los cuales hacen referencia a la teoría de las etapas, de la equilibración, esquemas de razonamiento formal y posicionamiento epistemológico. Y sus principales características son: el sujeto se acerca al objeto de conocimiento dotado de ciertas estructuras cognitivas previamente construidas mediante las cuales lo asimila. Esta asimilación activa una transformación y acomodación de su aparato cognitivo de modo que en el siguiente acercamiento, su lectura del objeto será otra (cfr. Moreno y Waldegg, 1998).

La dimensión constructivista de la epistemología piagetiana se refiere a que el sujeto va construyendo sus sucesivas versiones del mundo al mismo tiempo que construye sus propias estructuras cognitivas; siendo el conocimiento resultado de la estructuración de sus propias experiencias. Esta noción predominante fue la que destacó por mucho tiempo, a pesar de reconocer el valor de la propuesta de Vygotsky de incorporar el lenguaje y la cultura como exponentes importantes del proceso constructor del conocimiento (cfr. Botella

y Feixas, 1998).

Posteriormente se intentó una conjunción de lo que se conoce como un segundo momento de la revolución cognitiva, “una evolución de la revolución” (Mahoney, 1991; citado en Botella y Feixas, 1998), donde Bruner, juega un papel fundamental con la idea de la construcción del significado, que el giro cognitivo abandonó en su primera etapa, por lo que su finalidad original debía ser la concepción interpretativa del conocimiento, centrándose por lo tanto en el intento de instaurar el significado como concepto fundamental en la psicología.

Esta configuración de una propuesta alternativa a la computacional, se basa en hipótesis distintas sobre la naturaleza de la mente y una visión distinta en la relación entre conocimiento y realidad, consistente en describir y descubrir los significados que los seres humanos crean a partir de sus encuentros con el mundo. Esta revolución cognitiva evoluciona hacia una segunda concepción enraizada en lo cultural (cfr. Bruner, 1996), fundamentada en la aplicación de premisas epistemológicas no objetivistas al estudio de los procesos mentales. Es en el contexto de esta evolución, vinculado al contexto cultural posmoderno en que se produce y donde adquiere sentido el constructivismo como metateoría (cfr. Botella y Feixas, 1998; Morin, 1994; Prigogine, 1994; Dudet, 2004).

Así, la segunda etapa de la revolución cognitiva se caracteriza por la aplicación en la práctica como en la teoría de las premisas epistemológicas culturales (Botellas y Feixas, 1998), es decir, al peso que ejerce la cultura y el lenguaje en los procesos de construcción de la identidad y de atribución de significado. Así como para Ricoeur, la lingüística estructural, en su afán de cientificidad excluye precisamente aquello que es esencial del lenguaje, el acto de hablar, centrándose únicamente en la lengua; para Jerome Bruner, con el mismo propósito, dentro de la psicología, resalta una de las características esenciales del ser humano, el acto de buscar un significado y un sentido a la experiencia vivida. Recuperar la mente en las ciencias humanas y con ella el estudio del significado en la vida cotidiana era el objetivo (cfr. Bruner, 1996), además de situar el surgimiento y el funcionamiento de los procesos psicológicos dentro de los encuentros cotidianos mediados social y

simbólicamente en los acontecimientos vividos de la existencia diaria de las personas.

3.3.3 El constructivismo radical.

A partir del desarrollo del constructivismo de Piaget, surge el llamado constructivismo radical, siendo una teoría del conocimiento activo y una gnoseología o una metateoría, que niega al conocimiento como una encarnación de la verdad que refleja al mundo “en sí mismo”, independientemente del sujeto cognoscente; ésta gnoseología al igual que el socioconstruccionismo rechazan las teorías representacionistas del conocimiento, no existiendo concordancia entre lenguaje y realidad, entre palabra y cosa; solo que para el constructivismo, el conocimiento, el lenguaje y la acción solo existen en la interconexión de redes neuronales, procesos psicológicos superiores y mecanismos de acomodación ante el ambiente, como proceso de construcción individual.

Los dos principios básicos del constructivismo radical son:

“El conocimiento no se recibe pasivamente, ni a través de los sentidos, ni por medio de la comunicación, sino que es construido activamente por el sujeto cognoscente”.

“La función de la cognición es adaptativa y sirve a la organización del mundo experiencial del sujeto, no al descubrimiento de una realidad, ontológica, objetiva” (Glaserfeld, 1996, p25).

Este enfoque descarta la noción de que el conocimiento podría o debería ser una representación de un mundo “en sí mismo” independiente del observador, remplazándola por la exigencia de que las construcciones conceptuales que denominamos conocimiento sean viables en el mundo experiencial del sujeto cognoscente, “en lugar de la relación ilusoria de representación, se debe encontrar un modo de relacionar el conocimiento con la realidad que no implique algo como similitud o correspondencia” (Glaserfeld, 1996, p29).

La teoría constructivista del conocimiento, no niega una realidad ontológica, meramente le niega al experimentador humano la posibilidad de obtener una verdadera representación de ella. Richard Rorty, en su introducción a *Consequences of Pragmatism*, anuncia este

cambio de foco en términos que se ajustan a la posición constructivista tanto como a la del pragmatismo, “el pragmatista directamente abandona la noción de verdad como correspondencia con la realidad y dice que la ciencia moderna no nos permite manejarnos porque exista una correspondencia, solo nos permite manejarnos” (Rorty, 1982, p.18). Por otro lado, los constructivistas no niegan la interacción social entre los individuos, pero como su teoría está enfocada en el desarrollo cognitivo que provee al organismo individual de todos los componentes de su campo experiencial, no ven la interacción en el lenguaje, o en la comunicación como la teoría construccionista social del conocimiento, sino en las características intrínsecas del conocedor. Entonces al no reconocer en las prácticas discursivas de la cultura, el juego de significar y simbolizar la realidad, el constructivismo presupone que las características de la comunicación se sustentan en el hecho de que los usuarios del lenguaje deben construir individualmente el significado de las palabras, frases, oraciones y textos.

La comprensión de la interdependencia de observador y mundo observado es el objetivo principal del llamado “constructivismo radical” (Watzlawick, 1995, p.11), que así va más allá de “la teoría de la relatividad” de Einstein (según la cual las observaciones son relativas al punto de referencia del observador) y el postulado de la “relación borrosa” de Heisenberg (según la cual la observación influye en lo observado) (citado en Wilber, 1984), toda imagen del mundo es y sigue siendo una construcción de su propia mente; su existencia no puede ser probada de otra manera. Es decir, que el gran aporte del constructivismo es lograr la relación entre el observador y lo observado, ya que la ciencia clásica se había propuesto investigar el mundo en su realidad objetiva, independientemente de lo humano, “eso significaba nada más ni nada menos que, para llegar a ese mundo sin sujeto, debía ser alejada de ese mundo toda contaminación subjetiva, por lo tanto también el observador” (Watzlawick, 1995, p.15),

A su vez, dentro del constructivismo radical, la comprensión de la realidad emerge de la comprensión que el sujeto pueda hacer de ella y de sí mismo; la comprensión de la comprensión de los otros surge en el lenguaje, como estructura mental, es “una comprensión de segundo orden” (Krippendorff, 1997, p.131), y todos los fenómenos

sociales se constituyen en la comprensión que los participantes tienen de ellos. “Se ha sostenido repetidamente que cualquier teoría de los fenómenos que se constituyen en el conocimiento que los participantes tienen de ellos, no puede ignorar, pasar por alto o desechar este conocimiento” (Krippendorff, 1997, p.133), de observación de segundo orden.

Por lo tanto, para el constructivismo radical, todo conocimiento incluye a su conocedor en oposición a las ciencias naturales y a las ciencias de la conducta que adoptan una perspectiva hacia su mundo de “ojo divino” y niegan su participación en él, y su característica principal es que “todas las instituciones se apoyan en prácticas de la comunicación que perpetúan su construcción social en la cognición de sus participantes” (Krippendorff, 1997, p.139), por lo que la cognición, como proceso interior e interacción con el objeto “es la reintegración radical del punto de vista del observador, y que son sus propias descripciones las que se convertirán en el criterio de referencia para todo proceso de comunicación y de construcción de los conocimientos” (Ceruti, 1995, p.59).

El observador acepta que en tanto ser humano él “es un sistema viviente y que sus capacidades cognitivas como observador son fenómenos biológicos” (Maturana, 1996, p.58), como observador no puede plantear aseveraciones acerca de objetos o relaciones, como si existieran independientemente de lo que él haga, al contrario, la existencia o la realidad es constituida por lo que el observador hace, el observador se encuentra a sí mismo como la fuente de toda realidad a través de sus operaciones de distinción en la praxis del vivir. Por lo mismo, las explicaciones científicas no explican un mundo independiente, “explican la experiencia del observador, y éste es el mundo que él vive” (Maturana, 1996, p.71).

Es sólo cuando el observador acepta la pregunta acerca del observar en tanto fenómeno biológico, que aparecen los caminos explicativos de la objetividad entre paréntesis, es decir como construcción, y sin paréntesis, es decir como realidad real “y es solo entonces que resulta posible para el observador reflexionar acerca de sus implicancias epistemológicas y ontológicas” (Maturana, 1996, p.73), sobre el conocimiento y la realidad.

Podemos apreciar entonces a partir de lo anterior, que en la dimensión mecánica en donde se expresa el lenguaje técnico, que a su vez constituye esta forma de aproximarse al objeto, de una forma diádica, observador-observación, separada y distante; es una de las características más notables del constructivismo, ya que para éste, en la situación como sujetos, el observador se encuentra de hecho a sí mismo observando como tal en la praxis del vivir, por lo tanto, el observar resulta ser el punto de partida fundamental para explicar al observador, a la realidad y a la razón. Por lo que en el constructivismo, el conocimiento es una explicación biológica de las capacidades cognitivas a la adecuación y asimilación a su medio, a través de sus constructos conceptuales.

Recapitulando; el realismo que pregona el positivismo, se caracterizaría como un estado de impotencia y de angustia de una realidad cambiante e insegura, la cual obsesiona a tener un control sobre ella; mientras que, en cambio, “ver el mundo como construcción, viene como resultado de nuestra capacidad de actuar” (Pakman, 1997, p. 254), por lo que las posiciones epistemológicas cotidianas, no provienen de ejercicios mentales desencarnados, sino que provienen del modo como nos encontramos restringidos en nuestra cotidianidad. El constructivismo y el construccionismo social son metodologías para recuperar la capacidad de actuar y experimentar el mundo como construcción, es decir, éstas dos gnoseologías se muestran a sí mismas “en su capacidad de contribuir a una metodología de la acción que permita que el mundo sea visto como construcción” (Pakman, 1997, p. 255).

Éstas gnoseologías, son dos enfoques, resultado de las grandes aportaciones de la aproximación construccionista del conocimiento científico a la comprensión de la realidad social (cfr. Dudet, 2004). El constructivismo trajo la noción de segundo orden a la cibernética, o sea, la necesidad de incluirnos a nosotros mismos como observadores en las observaciones que hacemos, vernos a nosotros mismos de modo reflexivo; el construccionismo social como ha dicho repetidas veces Gergen, tiene sus principales raíces en el pensamiento crítico, ya sea social, cultural, político o lingüístico, que resalta una estructura triádica (sujeto-objeto hechos de comunicación), y la importancia que pone en el discurso y la conversación, por encima de los procesos cognitivos.

3.3.4 El constructivismo social.

A partir de este momento dejamos los presupuestos del constructivismo radical para pasar al desarrollo del constructivismo social que como se verá se asemeja a los objetivos que se propone la segunda revolución cognitiva de la que ya hablamos anteriormente al principio de este subcapítulo.

De acuerdo a diversos autores, en los años ochenta se fue gestando una nueva edición de la revolución cognitiva que vuelve a considerar al sujeto como agente de sus procesos cognitivos, rescatando el carácter constructivo y dinámico de la experiencia y de los significados. Entre los antecedentes de esta segunda revolución destaca la reconsideración que se fue haciendo de los planteamientos formulados en la primera mitad del siglo XX por la filosofía y la psicología europea. Esta recuperación histórica incluye a la teoría de la gestalt, y a personajes como Dewey, Piaget, Vygotsky, Gadamer, Merleau-Ponty y Bartlett (cfr. Howard, 1987).

Una de las principales características de este nuevo enfoque es la importancia que le da a la unidad de análisis como totalidad, es decir, a la relación del individuo con su entorno, en donde la estructura cognitiva del sujeto es de carácter dinámico y juega un rol fundamental en la interpretación que éste hace de la realidad y en los significados que va gradualmente construyendo, además resalta su rechazo explícito del principio de correspondencia o isomorfismo de las representaciones con la realidad, esta teoría no cree que el conocimiento sea meramente reproductivo, sino que el sujeto modifica la realidad al conocerla, y se pone de acuerdo y logra consensos para que la realidad tenga sentido para los otros.

Por otro lado, dentro de la psicología se hace mención de “un constructivismo social” (Dudet, 2004, p.58), en el que se consideran los procesos de comunicación y de lenguaje, pero sigue predominando una visión en la cual se sigue viendo al conocimiento como un proceso y un producto individual. Por su parte los psicólogos Driver y Easley, plantearon que los logros en el aprendizaje de las ciencias se deben menos a niveles de funcionamiento

cognitivo que a los esquemas interrelacionales sostenidos histórica y socialmente a partir de la interacción (1978, citado en Moreno y Waldegg, 1998, p.422).

Sin embargo, para Dudet (2004, p. 58) , este cambio hacia “el constructivismo social” podría considerarse como los inicios de lo que Harré ha llamado la “segunda revolución cognitiva” (citado en Shotter, 1996, p.223), y que adopta “un giro discursivo” (Edwards y Potter, 1992, citados en Shotter, 1996, p.223), considerando las capacidades cognitivas como formándose en lo que hacemos y decimos, en lugar de ser las fuentes ya existentes y bien formadas de nuestras acciones, por lo que se está dando una tendencia hacia una infraestructura lingüística, ya no cognitiva.

Para Harré (1992, citado en Shotter, 1996) esta segunda revolución cognitiva es la que ha adoptado un giro lingüístico, a diferencia de la primera revolución que acentuaba la ideología representacionista, instrumentalista, individualista, sistemática, unitaria, ahistórica de la época; por lo que tiende “a destacar los aspectos poéticos y retóricos, sociales e históricos, pluralistas, además de los aspectos responsivos y sensuales del uso del lenguaje” (Shotter, 1996, p.224). Por tanto se trata de un enfoque dialógico argumentativo del crecimiento del conocimiento que pretende dirigirse al desarrollo de un nuevo orden social, desprendida a partir de una teoría conversacional, relacional, retórico-responsiva de nosotros sí mismos como nuevas formas relacionales de vincularnos mutuamente.

Por otro lado, en lo que hoy se conoce como “la teoría interaccionista del posicionamiento discursivo” (Cisneros, 2007, p.240), dicho autor menciona un artículo que se publicó en 1990 en *The journal for the Theory of Social Behaviour* que fundaran Harré y Secord en 1971, en donde se presentan las líneas fundamentales de argumentación que Bronwyn Davies y Rom Harré sostuvieron en *Posicionamiento: La producción discursiva de la identidad*, artículo que influyó según Cisneros en los investigadores interesados en las prácticas interpretativas y hermenéuticas aplicadas a los estudios sobre identidad social, narrativas y vida cotidiana; además, dentro de los enfoques para el análisis conversacional, esta propuesta se formula como una aportación teórica al campo productivo de las psicologías narrativas; y que en el contexto de la llamada segunda revolución cognitiva en psicología social (cfr. Cisneros, 2007), es en donde esta contribución toma mayor

relevancia al apuntar hacia el análisis crítico de la realidad humana en tanto realidad conversacional en la que las subjetividades interactúan para negociar, mantener y eventualmente cambiar los significados del mundo compartido.

Retomando las aportaciones arriba mencionadas, en “el contexto de las nuevas ciencias” (González, 2004, p.11), que corresponden a las tecnociencias, a los sistemas auto-regulados y a las ciencias de la complejidad, que analizan, por ejemplo, la dinámica de los fenómenos irreversibles como lo es la crisis ecológica (cfr. Leff, 2003; Boff, 2004), como sistema disipativo (consumo de recursos-excedente en contaminación); y, a su vez, en la observación de segundo orden, cuyos antecedentes más inmediatos pueden encontrarse en la teoría del caos, los estudios de inteligencia artificial, en la cibernética, en la teoría de los sistemas abiertos y en la continuación de la teoría de la génesis del conocimiento de Piaget, se está desarrollando este constructivismo social (cfr. González, 2004; Dudet, 2004; Delgado y Gutiérrez, 1995; Ibáñez, 1994; Luhmann, 1996; Noya, 1995).

La interdisciplina arriba mencionada, ligada a la tecnociencia, han recibido el máximo apoyo del complejo político-empresarial o militar industrial que ha dominado en Estados Unidos y en el mundo por lo menos desde la segunda guerra mundial, cobrando una gran importancia sobre todo en la investigación destinada a ganar la guerra (cfr. González, 2004), la tecnociencia trabaja para adquirir, precisar y enriquecer determinados conocimientos y la aplicación de los mismos al logro de objetivos, y está muy vinculada también a las ciencias y técnicas de la administración, de la comunicación y de la información, que a su vez se relacionan con la psicología de grupos, con la pedagogía, con la lingüística y con las más distintas ciencias (cfr. Boff, 2004).

La historia anterior, convoca al interrogatorio del origen y uso del conocimiento, la pregunta por las consecuencias del ejercicio científico y de la producción del conocimiento, ya que, con su conocimiento de la economía, de la política y la guerra, el sistema dominante “combina análisis y síntesis, pragmatismo y constructivismo, registro y explicación de tendencias y diseño de modelos y escenarios” (González, 2004, p.32), para mantener un sistema hegemónico dominante.

3.3.5 El lenguaje técnico.

La teoría constructivista del conocimiento al tratar de desprenderse de los métodos científicos tradicionales y de las ciencias de la naturaleza, permite a su vez que siga filtrando el mismo modo de comprensión del mundo, es decir, el dominio del conocimiento del hombre sobre la naturaleza y la organización de la cultura, con la diferencia de que ahora es una construcción y no una representación, pues resalta la importancia del observador sobre el conocimiento desde una visión antropocéntrica, e individualista: “sea lo que fuere lo que entendemos por conocimiento, ya no puede ser más la imagen o la representación de un mundo independiente del hombre que hace la experiencia” (Glaserfeld, 1995, p19); y aunque critica la realidad real, es decir la realidad independiente del sujeto: “la objetividad es la ilusión de que las observaciones pueden hacerse sin un observador” (Foerster, 1995, p86), parte de un análisis individual, por lo que el lenguaje que utiliza no encanta y no se siente, porque no implica al hablante, el habla y lo que dice, porque el sujeto esta por un lado (la cognición), la comunicación dentro de éste (el lenguaje), y el objeto como construcción, más allá (el mundo).

La dimensión mecánica de la realidad social, en donde impera el lenguaje técnico (cfr. Fernández, 2004), como significados discursivos en su fase terminal y en donde el constructivismo se desenvuelve en una forma diádica de interacción entre el observador y lo observado, es decir que no hay una interacción desde la comunicación, sino que la construcción se hace desde el individuo; es ésta en la cual, cuando se habla de conocimiento y de teoría del conocimiento, se critica la postura en la cual hay una inclinación a entender la palabra como si se tratara de la aprehensión de algo existente (*realidad real*) antes del acto del conocimiento, casi como si fuera un descubrimiento. Esta interpretación nos desliza irremisiblemente hacia una forma de realismo ingenuo consistente en la creencia de que podemos conocer las cosas tal como son en sí, “como si la actividad del conocer no tuviera ninguna influencia sobre la consistencia de lo conocido” (Glaserfeld, 1995, p20), actividad del conocer que se da en la acción del individuo como sistema biológico, capaz de pensamiento como fenómeno metalingüístico, y de asimilación y anclaje al medio.

A su vez, estas nociones que se oponen a las versiones representacionistas, como la negación de la correspondencia con la realidad, retoman los postulados de la física cuántica, y en particular del principio de indeterminación de Heisenberg, que plantea que el observador es parte del objeto que observa y que el premio nobel siguiente después de Heisenberg; Erwin Schrödinger, Nobel 1933, complementa: “no hay el mundo que existe y el que es percibido. El sujeto y el objeto son solamente uno” (citado en Wilber, 1984, p.126).

Por otro lado, el constructivismo retoma de Kant, no solo el concepto de que las cualidades de nuestros órganos sensoriales determinan la calidad de nuestras percepciones, es decir, nuestra estructura anatómico-fisiológica, determina nuestra realidad; “sino también la idea mucho más trascendente de que el espacio y el tiempo deben ser considerados una inevitable construcción conceptual de nuestra razón en vez de un hecho del mundo objetivo” (citado en Glasersfeld, 1995, p.31), por lo que “si el tiempo y el espacio son coordenadas o principios de orden de nuestra experiencia, entonces no podemos representarnos cosas más allá del mundo de la experiencia, pues la forma, la estructura y el desarrollo de los procesos son, sin ese sistema de coordenadas, impensables en el verdadero sentido del término” (Glasersfeld, 1995, p25). Desde el punto de vista constructivista, la adecuación nunca es una igualdad, sino el desarrollo de estructuras, ya sea del obrar o del pensar, que en el mundo de la experiencia prestan el servicio esperado, “y el mundo de la experiencia es siempre y exclusivamente un mundo que construimos con conceptos que producimos según el proyecto de nuestra razón” (Glasersfeld, 1995, p27).

En conclusión podría decirse que, el lenguaje técnico que utiliza el constructivismo, por el hecho de que parte del individuo y no de la comunicación, en la realidad que construye, pone un gran énfasis en la razón, la cognición, el observador, la reflexión, etc.; por lo que sigue predominando una visión dicotómica y afianzando la separación y la distancia con el mundo, que, aunque ahora construido, no se asume como parte de él. Nótese su lenguaje en éste ejemplo de una descripción de Edgar Morin: “se podría decir metafóricamente que la cultura de una sociedad es como una especie de megaordenador complejo que memoriza

todos los datos cognitivos y dicta las normas prácticas, éticas y políticas de esa sociedad” (Morin, 1995, p.74). Y éste es un claro ejemplo de cómo el constructivismo no solo pone todo su énfasis en el sujeto cognoscente y las implicaciones que esto tiene como aparato ideológico que encubre relaciones de poder (cfr. Ibáñez, 2001), sino que además mantiene la metáfora de la sociedad como aparato o máquina, es decir, funcional, productiva y operacional.

Un ejemplo más es éste en el cual el constructivismo hace una diferenciación de procesos a partir de sistemas y subsistemas, y los traslapa a la sociedad explicada como una unidad primordial que contienen las fuentes de su organización, como estructuras y subestructuras de las ideas, creencias, símbolos y mitos; interpretando a la realidad como subsistemas y funciones como se ve: “el conocimiento puede ser concebido legítimamente como el producto de las interacciones bio-antropo-socio-culturales” (Morin, 1995, p.79).

Por lo anterior, se argumenta que el constructivismo en general, produce y reproduce un lenguaje técnico, basado en la separación sujeto-sujeto de conocimiento, dentro de una dimensión mecánica, pues comenzó siendo la metáfora de un mecanismo, como lo es la computadora; con un lenguaje obedecible, manipulable y manipulador, pues emitía órdenes, entradas, salidas y retroalimentación; y que se constituyó en una jerga científica, instrumental y herramental. Por lo tanto éste lenguaje es arbitrario como los lenguajes: científicos, práctico cotidiano, computacional, empresarial y burocrático. Este lenguaje técnico es producto de la combinación y articulación de disciplinas vinculadas a las ciencias y técnicas de la administración, de la comunicación y de la información, que a su vez se relacionan con la psicología de grupos, con la pedagogía, con la lingüística, ciencias exactas e ingenierías; todas estas hacen del constructivismo una teoría funcional.

Si el lenguaje conceptual, este que se construye y es construido por la comunicación, la narración y la conversación, y por lo tanto, evocador de sentido, dura lo suficiente, es decir, pierde significado convirtiéndose en mero intercambio instrumental, se convierte en lenguaje técnico, aquel que se usa para propósitos prácticos y funcionales, como el lenguaje tecnocrático; por lo que las palabras pierden sus características y propósitos lingüísticos que

eran los de nombrar el silencio, como bien se percata la estética psicosocial o psicología colectiva; y nombrar los nombres como hace la semiótica o el construccionismo social, y pueden empezar a utilizarse para asuntos exteriores al lenguaje como obtener cosas y ganancias, demostrar investigaciones, producir comportamientos equilibrados, utilizar y aplicar pruebas, ejecutar funciones, que se muestran contextualmente en el interés de construir estrategias de solución de problemas, a partir de la interacción sistemática en el campo clínico, en el ámbito social, en el organizativo e incluso en el internacional.

Conclusiones: La disolución de las teorías en el lenguaje

Cuando uno estudia un sistema social, las divisiones clásicas de las ciencias sociales pierden toda significación.

Wallerstein.

El fin del siglo XX e inicio del XXI están matizados por un creciente interés en el estudio del lenguaje, de la comunicación y del conocimiento, como formas de comprensión de la realidad social. Ante la actual crisis global de civilización, y por lo tanto del conocimiento, se torna necesario asumir la responsabilidad y las consecuencias de la posición que optamos sobre la concepción de realidad, discusión que se ha venido dando desde finales de los 50, y que se ha caracterizado por el cuestionamiento al papel que ha venido desempeñando el conocimiento científico, por la crítica al predominio del modelo positivista en las ciencias, así como por el reconocimiento de la exclusión de la vida cotidiana, de los afectos y del sentido de la vida.

Hoy en el mundo se confrontan dos grandes fuerzas históricas. La primera representa la exclusión, la pauperización generalizada de la humanidad, el control económico y político de nuestros países en unas pocas manos, la construcción del imperio monocultural que promueve el más profundo individualismo y la cerrazón, la permanencia de un sistema económico que gesta un ecocidio nunca antes imaginado. Este mundo está sustentado por la visión unívoca del conocimiento científico, por las grandes producciones del predominio positivista y los complejos militares-industriales acuerpados por los grandes centros de conocimiento, que no solo han excluido a la vida cotidiana y a las aproximaciones teóricas críticas y alternativas como la psicología colectiva, y el socioconstruccionismo, al constructivismo social y a la sociopsicología del conocimiento, excluidas por la sobre-especialización del conocimiento, propiciando la división entre las áreas del saber y el distanciamiento de las disciplinas, perdiendo la memoria cultural y el carácter colectivo del conocimiento.

La otra gran fuerza histórica es la fuerza de los pueblos que no termina de construir una alternativa real y que sin embargo, trata con enormes dificultades de plantear un nuevo marco de referencia basado en el interés general, el bien común, la educación y la

diversidad cultural como patrones rectores de una nueva sociedad, los principios sobre la democracia, la justicia, la libertad, la soberanía de las naciones, una nueva ética política y una nueva forma de conceputar, crear y construir el poder; es aquí, en este espacio, donde los debates se han generado en torno a la crisis del modelo de ciencia predominante y el cuestionamiento que el papel del conocimiento científico ha venido desempeñando como sustento de la realidad social.

Se ha iniciado una reevaluación crítica del método positivista y de la razón científicista como únicas formas de generación validas de conocimiento, y encuentra la postura más radical en la concepción de la realidad construida socialmente, no solo a partir del lenguaje y la comunicación como lo afirma el construccionismo social, o a partir de las operaciones y de las facultades del observador que pregona el constructivismo. El mito, los arquetipos, las costumbres, la memoria y los afectos, como sistemas prelingüísticos o imágicos, son estos procesos a partir de los cuales las sociedades y con ellas sus individuos y grupos, llevan en si la transformación y creación anclada en el tiempo cambiante.

Esta radicalidad de la psicología colectiva, el socioconstruccionismo y el constructivismo, conforma los vacios que dejan la verdad univoca del científicismo, deconstruyendola ahí mismo donde se afirma, en el concepto de verdad, realidad y objetividad, de la que se ha servido estructurando dispositivos de control y de poder, a través de la ideología predominante aún, sustentada en la ilustración. La intrínseca e irreductible historicidad de los productos y de los procesos sociales, la dimensión constitutivamente hermenéutica de los fenómenos sociales, la naturaleza plenamente social, histórica y contingente, de esas prácticas sociales particulares como lo son las practicas científicas y de la propia razón científica, y por último, el carácter socialmente productivo de los conocimientos elaborados por las ciencias sociales y, en consecuencia, la inescapable dimensión política de esas ciencias, son algunas de las consideraciones a reflexionar como producto, proceso, construcción y creación del conocimiento.

Este cambio en el pensamiento social se puede considerar como la expresión de las diferentes necesidades que hay para generar conocimientos que permitan comprender la realidad social, un sentir colectivo de recuperar que los diversos conocimientos vuelvan a generar sentido. Esta reflexión crítica nos ha sensibilizado para comprender como bajo la

sombra de los ideales modernistas de progreso, sustentados en la productividad y en desarrollo tecnocrático, el cientificismo se ha vuelto una empresa de industrialización del conocimiento, con sus propios criterios de rentabilidad y producción, que es lo que está volviendo a la actividad científica en una gran competencia de supervivencia académica.

El interés por comprender los aspectos de la crisis, desde lo político, social, económico, ambiental, y por lo tanto en el conocimiento, es la expresión de la necesidad social por volver a sentir que el conocimiento oriente nuestras vidas y nos genere sentido en las diversas esferas de la realidad social, sin dejar de lado lo que lo imposibilita, y erigirse en lo que Ibáñez Gracia (2001), ha llamado la batalla que se está librando en el seno de la psicología social entre las concepciones representacionistas del conocimiento científico y los que asumen plenamente el carácter socialmente construido del conocimiento.

En la medida en que se ha ido desarticulando el dispositivo retórico de la razón científica y que se ha evidenciado el carácter constructivo de los conocimientos científicos, no queda más que aceptar que no hay verdades absolutas y que estas son relativas al contexto académico, sociocultural e histórico en el que se generan; por lo que la propuesta para futuras investigaciones sería la construcción de un enfoque colectivo del conocimiento.

Por tanto, se requiere, que el conocimiento vuelva a ser conocimiento, no simple repetición de información, es decir, se necesitan retomar los espacios de la conversación como formas de construir conocimientos; formas relacionales que posibiliten la comunicación entre el investigador y los objetos, y en las que se refuten y acuerden los mejores argumentos en debate. Además la comprensión de que las aproximaciones teóricas como conocimiento constituido de lenguaje, comunicación y afectos, son expresiones de nuestra cultura y de nuestro tiempo actual, no ideas y conclusiones de genios individuales o científicos dotados. Esta última idea es la que sustenta que las teorías vuelvan a diluirse en el lenguaje que las constituye, para deconstruirse y replantearse, y amalgamarse con otras teorías y asimilar más y más del infinito que no se acaba por conocer.

Es impensable no considerar las consecuencias sociales de todo conocimiento, pues estos reivindican o transforman prácticas sociales. El cómo se generen los conocimientos y que fines persigan, estará matizando las relaciones entre la colectividad, entre la ciencia y el mundo, el investigador y los objetos, el lenguaje y los afectos. Por tanto, los conocimientos

deben ser sopesados por los efectos que pretenden, las consecuencias que producen y las prácticas sociales a las que llevan y, su utilidad, debe estar supeditada por criterios en los que se consideren aspectos éticos, estéticos y ecológicos.

En este sentido, la comunicación, la conversación, el lenguaje, los afectos, el sentido común y la concepción de realidad como construcción constituirán el nivel epistemológico al que abra que aspirar, el da la inclusión a la colectividad. La veracidad y consenso del conocimiento deberá generarse en la comunidad, en los pueblos, entre los grupos y los ciudadanos del mundo que incluyan también a los expertos y científicos.

Por otro lado, la principal función de la construcción teórica es la de conversar con la sociedad, generar discusiones sobre la realidad social, con miras a su transformación, a partir de una actitud crítica en la que se valoren los supuestos culturales en función de las normas morales, en pro de la emancipación humana y del bienestar del planeta. De manera que desde las aproximaciones de lo colectivo, la realidad social es una construcción lingüística e imágica, por lo que es una realidad triádica que trata continuamente con objetos simbólicos, realidades significativas y mundos de sentido.

A través del lenguaje se les asignan nombres a los objetos para diferenciarlos y distanciarlos, porque nombrar es conocer, conocer es comunicar, es compartir, es construir, es sentir. El conocimiento necesita de espacios en donde la sensibilidad y los afectos tengan mayor expresión, para dar paso a la creatividad, a la iniciativa, al goce o al agobio.

El ser humano es un animal de metáforas y símbolos, palabras y significados compartidos; y si bien, ha incorporado utensilios y mecanismos de producción, lo cierto es que se ha construido en mundos de sentido en donde ha sido interpretada la realidad y la vida, en donde ha configurando universos de pensamiento y acción, y ha especificado los criterios de verdad y de valor, siempre cambiantes y determinados por los referentes de interpretación¹ situados histórica y socialmente. Por lo que el problema de la interpretación devela el sentido oculto, que el pensamiento moderno y la metodología científica mantienen sobre la categoría de realidad, desbordando el ámbito de la epistemología y

¹ Gadamer, a través de su hermenéutica filosófica (citado en Ortiz-Osés, 2006, p.151), pretende mostrar que la interpretación, lejos de ser un modo particular de conocimiento, es lo que caracteriza al ser humano como tal, su peculiar modo de ser.

presentándose como una ontología hermenéutica con pretensión de universalidad, puesto que la interpretación y con ella el lenguaje como tradición, el dialogo y la comunicación, y las imágenes inefables, estarían inmiscuidas en toda relación entre el hombre y el mundo (cfr. Ortiz-Osés, 2006); en donde lo real queda referido a las imágenes, los significados y símbolos que nos conforman.

Dentro de la psicología social que retoma dichos postulados se encuentra la psicología colectiva, que es una psicología de la vida cotidiana, pero también es una psicología de las demás psicologías sociales (cfr. Fernández, 1994, 2000, 2004), por el hecho de que “integra el conocimiento de las gnoseologías como es el caso del socioconstruccionismo” (Fernández, 1994, p.174; 2004, p.229), y a su vez, de forma indirecta y no explícita, se convierte en centro de crítica del constructivismo. Por otro lado, estos tres enfoques, logran dilucidar su presencia en la creación, construcción, resignificación y desaparición de los símbolos con los que se conforma la realidad social en el espacio común de la conversación y la socialización de todos los días, en el ámbito académico como en la vida cotidiana; en donde las formas simbólicas hechas de comunicación, de lenguaje y de afectos, se manifiestan dentro de un continuo en espiral que empieza por ningún lado², pero que se expresa en intensidad, interacción y repetición, como en dimensiones (afectiva, relacional, mecánica), que podrían conformar tres procesos respectivamente (el ritmo, el juego, la función), y que incluirían sus propias características epistemológicas³ (de la fusión, del encantamiento y de la distancia) y metodológicas (monádica, tríadica, diádica) (cfr. Fernández, 1994, 2000, 2004).

La idea es, empalmar dentro de estos tres procesos arriba mencionados a las tres dimensiones dentro del lenguaje, que constituyen tres formas de acercarse al objeto de estudio. Por un lado, una realidad fusionada como la de la estética⁴ psicocolectiva, y su proceso de nombrar silencios; una realidad encantada⁵, como lo es la interacción o la

² Se refiere a la inauguración de la realidad como fenómeno presentativo, expuesto en el capítulo II, aunque no está de más hacer ver la imposibilidad de llagar al origen hasta en la misma física, en donde su última expresión, “la cuántica”, habla del vacío cuántico, como lo incognoscible después del campo de fuerzas formado por los hadrones, las partículas más pequeñas del átomo.

³ Como argumenta el autor: “no se trata de epistemologías puras, absolutas, sino siempre de gradaciones, de corrientes de cultura, por donde la gente o el científico puede transitar sin trabas” (Fernández, 1994, p.261).

⁴ Federico Schiller, en “*El estado estético del hombre*”, afirma que la belleza enlaza y suprime dos estados opuestos, sentir y pensar; lo primero lo asegura la experiencia; lo segundo lo manifiesta la razón, “la supresión está dada por la unidad de la estética” (1943, p.87).

intersubjetividad, como proceso de nombrar nombres en la comunicación; y una realidad distante e instrumental llena de operatividad y resultados, y su proceso de nombrar cosas. Y por otro lado, tres procesos como son los ritmos que tienen formas envolventes, basta con dejarse llevar por el vaivén del silencio que se hace poesía para encontrarlas; los juegos que tienen las formas relacionales y participativas en la acción a través de la conversación; y las funciones que tienen la forma de una maquinaria, como la sociedad burocrática actual que se disgrega en la organización educativa, laboral y en el arte, tan bien descrita por la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt.

Siguiendo este esquema, se puede diluir en el lenguaje y reintegrar a su vez, a las tres gnoseologías expuestas en el capítulo anterior, como en un juego de fondo y figura, en donde a veces el lenguaje es fondo y las aproximaciones figura y viceversa, con el único objetivo de llegar a una comprensión bella; tratando de conformar a partir de la figura de pensamiento de totalidad, al lenguaje como unidad, el cual, a partir de ésta idea, no puede ser fragmentado, sino más bien desintensificado, en el sentido de que el lenguaje es superior y algo más, que los grupos y que los individuos. Por unidad del lenguaje, se entiende, como un marco social, como una creación colectiva que contiene en primer lugar a “la psicología colectiva como producto de la cultura” (Fernández, 2004, p.228); por tales razones, el socioconstruccionismo y el constructivismo, tendrían que pertenecer también al lenguaje que crea, recrea y transforma la misma cultura.

Lo anterior es un intento de conformar e introducir dentro de la coordenada del lenguaje poético, conceptual y técnico; y sus respectivas dimensiones (afectiva, relacional y mecánica), que como se especificó en el capítulo anterior, corresponden a su vez a la psicología colectiva⁶, al socioconstruccionismo y al constructivismo respectivamente. El análisis de las diferentes teorías, separadas por necesidad metodológica, concluye a partir

⁵ En esta forma de aproximarse a la realidad, de conocerla y construirla, se establece una relación entre sujeto y objeto a partir de la comunicación en la cual el lenguaje ha pasado a formar parte del mundo de los objetos, “el pensamiento gnoseológico contemporáneo, al considerar al lenguaje como conocedor/constructor de realidades, al darse cuenta de que todas las palabras son mágicas, porque hacen aparecer la realidad que nombran, está capacitado, no para enfrentarse a un mundo encantado, sino para encantarlo a sabiendas” (Fernández, 1994, p.273).

⁶ Como se ha venido mencionando reiterativamente en este trabajo, para la psicología colectiva resulta prudente aproximarse a su objeto de estudio de una forma monádica, es decir, que el sujeto este inmerso e incluido en el objeto y su conocimiento. Por lo que, ésta psicología entra dentro de la dimensión afectiva del “mapa de la sociedad mental” (Fernández, 2004) en la coordenada del lenguaje, como un lenguaje poético.

de la síntesis en la comprensión del lenguaje como unidad⁷, y de aquí se parte para conformar una forma de pensamiento holístico y un conocimiento de la totalidad, con el interés de empezar a romper cada vez más la visión de la realidad desde el antropocentrismo, y formarnos cada vez más en la idea de pertenencia a la sociedad, a la naturaleza y al mundo. Por otro lado estas tres teorías niegan el carácter objetivo del conocimiento por lo que se oponen a las nociones representacionistas, señalándolas como dispositivos ideológicos de control y de poder.

Si las explicaciones científicas son recursos literarios y artefactos narrativos, como prácticas sociales específicas, la disolución de las teorías en el lenguaje son conjuntamente, un cuerpo de argumentos sólidos en cuanto comprensivos, del carácter social del conocimiento y de su construcción y objetivación históricamente situada; y que quiere poner de relieve la noción o la idea de movilidad del significado, develando que la realidad estable tan solo es una ilusión misma del lenguaje, por un lenguaje que de momento se queda quieto, por estar cimentado en la cultura, y que en algún otro momento su diluye en el perspectivismo buscando nuevos convenios; y que ésta movilidad está dada por la presencia o ausencia de la intensidad de la imagen, como sentido de todo lenguaje y comunicación, es decir, por la base estética o afectiva de todo conocimiento.

Por tal motivo se presenta una descripción del lenguaje como unidad simbólica, entendiendo por esto, un pensamiento que piensa a los individuos y a los grupos, es decir que contempla la construcción del observador y la comunicación, y los procesos imágicos como los afectos; constituido por estos tres enfoques que conforman un continuo a partir de su disolución en el lenguaje. La unidad del lenguaje es un continuo de tres dimensiones que a su vez constituyen tres realidades, tres gnoseologías, o tres formas de aproximarse al objeto de estudio y que son, a) una dimensión afectiva, cuya característica principal sería la indistinción entre sujeto y objeto, (Psicología colectiva); b) una dimensión relacional, caracterizada por la interacción o comunicación como construcción del sujeto y objeto en su más amplio sentido, (Construccionismo social); y una dimensión mecánica, cuya característica sería la construcción del sujeto del conocimiento desde un nivel individual; y

⁷ Como menciona Gadamer en su artículo *La fuerza expresiva del lenguaje*: “el lenguaje por decirlo así, ha abandonado su lugar como totalidad lingüística y se ha subordinado a determinadas funciones de designación” (1983, p.138), haciendo referencia al lenguaje científico y contrastándolo a el uso de medios retóricos y de formas y de estilos discursivos que mueven a la emoción al servicio del conocimiento.

que no toma en cuenta la dimensión afectiva o comunicativa, que se manifiesta en la acción regulada por el lenguaje como proceso mental (Constructivismo).

La realidad envolvente de la dimensión afectiva

La realidad envolvente de la epistemología de la fusión es ésta que se constituye en la dimensión afectiva y que crea a partir de los ritmos al lenguaje poético, los sentimientos, la memoria y los ambientes; y que conforma una primera esfera después de lo ignoto o desconocido. Los ritmos tienen la forma de una tensión entre fuerzas que generan a su vez otra tensión y así sucesivamente, primero como vaivén, después en ciclo y luego en espiral. La forma general de un ritmo es una que marca el paso, y que a su vez dirige la armonía y la melodía. Uno está dentro de la música cuando agarra ritmo, si no, solo se es espectador o crítico, por lo que el ritmo es el pensamiento mismo de la realidad haciendo que todo lo que abarca deba pensar de esa misma forma. “El ritmo es una realidad envolvente” (Guillaume, 1937, p.95).

La dimensión afectiva, se caracteriza por un conocimiento intuitivo⁸ y empático que se da por la compenetración o interiorización recíproca del conocedor y lo conocido. Ésta compenetración significa epistemológicamente que en la dimensión afectiva no hay separación de sujeto y objeto, sino que ambos están confundidos, de donde resulta que uno mismo tampoco está separado de la imagen que acontece, sino que está disuelto en ella. Los significados intensos que describe la psicología colectiva conforman ésta realidad, precisamente por éstas características de interacción “en donde todo objeto es su sujeto y su vínculo, y es una psicología monádica” (Fernández, 2000, p.192).

Este ritmo de la dimensión afectiva es, mientras dura, el pensamiento que impera. Y se expresa en las tradiciones, los hábitos, y las rutinas de la cotidianidad, a partir del lenguaje poético, religiosos y primigenio, como el sentido de la realidad; es la fusión de la vida de la sociedad, y uno está envuelto en todo eso; una analogía de lo anterior podría ser la obra de

⁸ De igual forma para Susanne K. Langer en “*Los problemas del arte*”, plantea que la comprensión de una cosa a través de otra parece constituir un proceso hondamente intuitivo en el cual “el lenguaje como forma discursiva” (1966, p.23), encuentra sus límites ante esa forma expresiva la cual resulta no comunicable discursivamente o, en el sentido más estricto, pensable lógicamente y como ejemplo se refiere a: “el aspecto subjetivo de la experiencia...por la cual sentimos muchas cosas que nunca llegan a ser emociones designables...por lo que afortunadamente nuestra intuición o percepción de la forma es en realidad mucho más poderosa y nuestro entendimiento es considerablemente más vasto que nuestro discurso” (1966, p.167).

arte la cual expresa una concepción de la vida, como articulación y armonía de la imagen, como “una metáfora desarrollada, un símbolo no discursivo que articula lo que es verbalmente inefable, esto es, la lógica de la conciencia misma” (Langer, 1966, p.170).

La realidad envuelta de la dimensión relacional

Y así cuando acontece la realidad y su aparición se convierte en ritmo, así también los ritmos se acaban y comienzan los juegos, puesto que la realidad se va desintensificando, y encuentra su punto medio en la dimensión relacional dentro del continuo del lenguaje, como por ejemplo, la historia, que está entre la memoria y los datos: una narración entre lo intenso del recuerdo y lo frívolo de la información. En “esta dimensión ⁹ de la sociedad hay una separación entre el conocedor y lo conocido, y por ende, una distinción entre sujeto y objeto” (Fernández, 2002, p.10), puesto que ya hay separaciones ya puede haber relaciones, interacciones entre personas y objetos, entre personas, o entre distintos aspectos de un mismo objeto, que es el caso del lenguaje especulativo cuando se refiere al referente del referente en el juego de nombrar.

Un juego es la construcción de una realidad entre participantes mediante reglas, y es aquí, en ésta dimensión en donde el construccionismo social del conocimiento hace gala, pues dentro del juego entre participantes construye la realidad mediante significados intersubjetivos dentro de las prácticas de la cultura. “Los conceptos, el arte y la ciencia, la historia y los lugares, son un juego” (Fernández, 2004, p.210) y como tales, contruidos mediante convenios.

Efectivamente, cuando los ritmos se agotan se desvanece ésta esfera afectiva, la fusión se termina, dejando de ser un acontecimiento unitario y envolvente, empezando a mostrar los indicios de otra esfera que está hecha de componentes, como la triada del interaccionismo simbólico. La psicología construccionista del conocimiento, por ser una psicología discursiva es “una psicología tríadica” (Fernández, 2000, p.192), en donde el tipo de interacción se da con un tercer componente que puede ser la comunicación o la interpretación que les da sentido al sujeto-objeto de conocimiento. Estos componentes se

⁹ Pueden citarse como ejemplos de acontecimientos de esta dimensión, entre tantos otros, el juego, la conversación, el coqueteo o la diplomacia, que en realidad “todos son juegos, como lo notarían Simmel o Huizinga. Y una sociedad relacional fue la que habito el siglo XVIII y la Ilustración” (Fernández, 2002, p.10)

separan unos de otros, ya no envolvente como atmosfera, sino yuxtapuesta, que ya puede ser rodeada, vista desde fuera, abarcada desde el exterior. El juego es el dispositivo más civilizado de la cultura, en oposición al “dispositivo ideológico del neoliberalismo y sus tecnologías de la dominación” (Ibáñez, 2001, p.161).

Donde hay participación hay juego, el de la conversación y la interacción, la democracia participativa; los juegos narrativos concilian la poesía y lo técnico, lo envolvente y la distante, lo atmosférico y lo sistemático, porque es relacional; “por ello un juego aspira a volverse ritmo pero tiende a volverse máquina” (Fernández, 2004, p.211), por lo que el enfoque construccionista del conocimiento se encuentra entre la teoría colectiva del conocimiento y el constructivismo funcionalista, dentro del continuo del lenguaje. A la primera le interesa el discurso, a la segunda la estética como unidad, y a la tercera la cognición, como construcción del observador sobre lo observado.

Al contrario de una realidad envolvente, fusionada y afectiva; la realidad de objetos envueltos es una realidad interactiva, relacional y encantada, de entidades separadas que se reúnen en una misma situación, en un mismo momento o campo social; y en donde existen reglas de socialización, momentos de escuchar y para hablar, de reír o de solemnidad, una regla, es un procedimiento que hay que seguir para que las cosas, las personas y las actividades puedan relacionarse entre sí, las reglas son las limitaciones necesarias que debe tener la vida para moverse con libertad, ésta no es la ausencia de reglas, sino la participación en ellas. “Lo que se opone a la ley no es la libertad, sino la regla: con la regla, estamos libres de la ley” (Baudrillard, 1981, p.130).

Es el juego el que constituye a sus participantes, por ejemplo, la comunicación que construye sus realidades, o como el estructuralismo que plantea que el lenguaje constituye al sujeto y su conciencia; el juego es mayor que los jugadores, los cuales son sustituibles, de modo que el juego es una entidad, constituida no de componentes o de individuos, “sino constituida de relaciones o interacciones. El juego es el que piensa” (Fernández, 2004, p.213), es el de la participación, el gusto irrefutable por el dialogo y el debate, cabe insistir que “la especulación teórica, el arte, la ciencia, la historia, la narración, y la comprensión de la perspectiva del otro, son todas, juegos” (Fernández, 2004, p.218).

La realidad desapegada de la dimensión mecánica

Todo termina por repetición, y en el caso de las reglas y el juego no es la excepción, empieza a haber un exceso de éstas, entonces desaparece el ritmo y el juego, y lo único que queda son las reglas, que se convierten en leyes, leyes que supuestamente emanan de la naturaleza de la realidad, como lo quería Descartes en su “Discurso del Método”. El constructivismo quiere ver reglas y juegos en la realidad, tratándose de separar del positivismo, pero lo que hace sin saberlo son leyes, pues para éste, es el desarrollo del dispositivo cognitivo el que modifica las estructuras externas, como la naturaleza, una vez que las ha conocido a partir del lenguaje, y no ve que es ésta dialéctica la que deteriora las relaciones sociales al ser una disciplina individualista y empoderada todavía por la razón como cognición. En cambio, la psicología social crítica (cfr. Ibáñez, 1997) y el pensamiento teórico y complejo (cfr. González, 2004), ven la realidad como siendo un juego, una realidad intersubjetiva en donde sus participantes construyen conjuntamente una realidad a partir de ir la nombrando. “Ejemplos de esta psicología social crítica puede ser el socioconstruccionismo de Gergen o el socioconstruccionismo más atrevido y radical de Tomas Ibáñez-Gracia” (Fernández, 2004, p.229). Las reglas sin juego se llaman leyes. El exceso de reglas no produce juegos, sino aparatos. Los juegos con leyes se llaman funciones. La realidad comienza a petrificarse, a endurecerse, a viciarse y a vaciarse, produciendo un gran dolor del sin sentido.

Cuando los objetos se hacen en serie, como el conocimiento; la realidad se repite demasiado y se vuelve cosa. Al querer buscar un concepto para cada cosa, la ciencia positivista anula la posibilidad constructiva del conocimiento, negándole las imágenes de las metáforas de las palabras a la realidad, a través de las definiciones conceptuales y operacionales que buscan a partir de la inducción, reflejar la verdad del objeto y universalizar dicha verdad. En la dimensión mecánica de la realidad lingüística, las cosas se hacen como herméticas y no pueden entablar contacto ni establecer cercanía con otras cosas. Es la metodología de la física clásica objeto-objeto en donde las cosas son objetos apartados, desapegados, y las relaciones se hacen frías y los corazones enmudecen, puesto que el lenguaje técnico es la etiqueta de dichos objetos, de los cuales el sujeto deja de pertenecer.

Cuando se parte de un nivel de análisis individual, como es el caso del constructivismo, se pierden las posturas críticas y socialmente contextualizadas que determinan la realidad social, cancelando los modelos dialógicos y conversacionales, y los procesos reconfigurativos de la cultura, como el fenómeno de masas y los movimientos sociales por ejemplo; por lo que esta gnoseología se vuelve funcional pues comúnmente se introduce en las teorías de sistemas y las ciencias de la organización.

Resultaría entonces que las funciones, son el resultado de un exceso de reglas que constituyen una burocracia, una administración sin democracia. Las reglas sin juego se convierten en leyes que deben cumplirse de 9 a 3 y de 5 a 7, con dos horas de comida porque son funcionalmente necesarias. Una función es una coincidencia de efectos que cumplen un objetivo ajeno, el del control y el mantenimiento del poder. El lenguaje técnico, las mercancías como reproducción de conocimiento, los datos, el espacio físico dividido por secciones disciplinarias y cubículos, cumplen funciones. El constructivismo, por ser un corriente aplicable y aplicada, como en el caso de las terapias al vapor, o modelos organizacionales laborales y académicos, donde se imparten métodos de enseñanza constructivista para el mejor desempeño del individuo; y no se diga en los conglomerados militares-industriales, se encuentra en esta dimensión mecánica en donde su tiempo son datos; su material, objetos distantes y maleables, manipulables; su lenguaje es una jerga muy técnica como “cibernética de segundo orden”; y su espacio es uno vacío y triste, claro, redituable en ganancias.

Además como ya se mencionó, el constructivismo se desarrolla dentro de las tecnociencias, que como interdisciplina que agrupa a las ciencias de la información y de la organización, se tecnifica para poder intercambiar informaciones y obtener poder con dicha información. El lenguaje técnico es funcional porque no sirve para enriquecer o embellecer el lenguaje, sino para producir y dar órdenes, hacer del otro, objeto o persona útil y funcional. Tal vez el gran avance es que la máquina ya no es local sino global, la globalización constituye un nuevo sistema de dominación y de explotación (cfr. Fernández, 2004; Ibáñez, 2001; González, 2004) a través del lenguaje técnico funcional y las relaciones que constituye.

En el mundo de las funciones, sus componentes o piezas, no importa quién o qué, operan, intervienen, construyen o afectan, pero de ningún modo, participan, interactúan o se

relacionan. El constructivismo, por ser un modelo de enfoque individual se caracteriza por la primera descripción, el construccionismo social por la segunda. El constructivismo parte de un nivel de análisis individual, la realidad es construida por el sujeto, a partir del lenguaje, además de que no lo conforma ninguna teoría crítica, como sí es el caso de la psicología colectiva y el construccionismo social, que parte de lo colectivo la primera y de lo social la segunda.

En la realidad funcional y operativa del constructivismo, de lo mecánico, los datos y la desoquedad, lo que se está vislumbrando es la recomposición de otra sociedad, en donde cada vez más se amplían las desigualdades entre sus miembros, y los valores de la modernidad van quebrantándose por lo que al individuo también le está aconteciendo dicha fragmentación en forma de sin sentido. La vida funcional se ha vuelto fea, porque la gente dentro de la instrumentalidad de la vida laboral o los criterios de eficiencia terminal o de apoyos académicos, opera en un mundo al que no se siente pertenecer, y que por lo tanto resulta un mundo vacío en el que solo pueden tener lugar acciones y reacciones, causas y efectos, desplazamientos y posicionamientos, estímulos (económicos) y respuestas (consumismo), que como mecanismo puede ser muy sofisticado y redituable para la economía de los pocos, pero como pensamiento, como sociedad, como cultura y como realidad es francamente pobre, como los muchos. Sin sentido, ni significado ni razón de ser, la sociedad funcional se conforma en un blanco central de crítica, por partir de lo individual, que absorbe el lenguaje y la comunicación como comprensión de la realidad social, para formar y conformar sentido ante el hueco¹⁰ que parece no ser nada y que se siente como en ninguna parte.

Por otro lado, lo que de verdad le debe interesar a la psicología social contemporánea es el significado y el sentido de la realidad, es decir, el grado de inclusión o participación del sujeto y del objeto, del conocedor y lo conocido, de uno y el mundo, de la gente y la realidad; los significados intensos de la psicología colectiva, los significados discursivos del construccionismo social y las adaptaciones al medio a través del lenguaje como proceso mental del constructivismo, son y hacen a ésta psicología social como solutos del lenguaje como solvente. Visto el conocimiento como una entidad hecha de lenguaje, comunicación y

¹⁰ El vacío paradójico, el hastío, la oquedad invertida, el hartazgo, reside en que, al cambiar y multiplicarse tanto los objetos, “los afectos carecen de lugar u objeto donde encarnar y arraigarse, y se quedan como desasidos, volatilizados, virtuales” (Fernández, 2000, p.121).

afectividad, que se desarrolla de tres formas, cada una con su propia lógica y realidades, con su propia estética y procesos, su propio tipo de conocimiento, sus propios espacio y tiempo, su propia intensidad y su propio pensamiento: “hay una dimensión afectiva de la sociedad que se mueve por imágenes, una dimensión relacional que vive con objetos simbólicos y una dimensión mecánica que piensa con cosas” (Fernández, 2002, p.14).

El lenguaje: El mundo en donde lo sensible adquiere materialidad.

La intensidad como lo más puramente psíquico o espiritual no obstante ser real, porque se siente, carece de materialidad, toda vez que no hay nada en ella que pueda registrarse, es incognoscible por la racionalidad; para entrar al mundo de la razón, tiene que materializarse en lenguaje¹¹, uno que empiece nombrando justo a la misma intensidad, a la misma turbulencia que constituye las formas abstractas y sin material como organizaciones sensoriales que se han denominado imágenes o afectividad, cuya característica es la sorpresa y la fugacidad.

Cabe aclarar que el lenguaje atrapa a la imagen haciendo una narración de ella; describiendo la impresión de su acontecimiento después de que sucedió, puesto que cuando está aconteciendo solo se siente, siendo una imagen innombrable. Es en esta imagen donde radica el sentido, que se siente como se siente, y que se nombra como motivación, interés, curiosidad, gusto, soledad, cansancio o aburrimiento. Es una imagen detrás de la imagen de las palabras, y como tales son afectividad pura a partir de las cuales la cultura se crea y se mueve como el sentido de los significados de las palabras que conforman el lenguaje (cfr. Fernández, 1989).

Hay otras imágenes no tan inestables, más bien entrelazadas con el lenguaje que constituyen los significados, cuya lógica de esteticidad está dada por su armonía y se conforman en estilos; detrás de las palabras hay una imagen donde radica el significado, “el significado completo de un objeto radica en su imagen” (Fernández, 1989, p.85), no solo visual, o acústica, como el significante de Saussure, sino además táctil y olfativa. El significado es una imagen muy enlazada con el lenguaje y constituyen las imágenes de las

¹¹ El presupuesto fundacional de la teoría de la cultura de Cassirer es la naturaleza simbólica de la conciencia en su totalidad, “toda captación por primigenia que sea de la realidad es en su sentido radical, lingüística” (citado en Ortiz-Osés, 2006, p.42).

formas, es decir, que dentro de un sistema o campo de objetos, estos tienen un nombre reconocido dentro de una descripción razonable que conforman estilos (de vestir, de ciudades, de arte, de ser), es decir, articulados dentro de un sistema reconocido y significativo socialmente.

Y es así, como la narración de las imágenes afectivas (sentido) que aparecen detrás de las imágenes formales (significado) que a su vez aparecen detrás del lenguaje, conforman la producción cultural de la sociedad. La imagen afectiva no es duradera, no permanece, sino que, como proceso colectivo, va haciéndose y nunca es la misma imagen, el cansancio no es constante, ni la soledad permanente; sino que siempre existe la posibilidad de descanso y el de la comunión. La imagen de la imagen es afectividad, sentimiento; una realidad innombrable siempre presente como intensidad y como sentido de los significados que están detrás de las palabras.

La imagen que carece de lenguaje es pura intensidad, y conforma el sentido de la realidad, es la imagen que está detrás del significado de las palabras como el material de el interés en general, la motivación por el hacer, el gusto por el estar, permanecer dentro de las corrientes de éstas imágenes como sentido; puesto que para interpretar la vida no solo es necesario la imagen detrás de las palabras como lo es el significado, sino la imagen detrás de las imágenes como lo es el sentido, dentro del cual el lenguaje está completo, cuyo papel fundamental es “el de crear y modificar la realidad que habitamos” (Fernández, 1989, p.89). Los sentimientos son por lo tanto, estas imágenes que no radican en las palabras ni tampoco en significados más o menos estabilizados, por lo que aparecen y desaparecen constituyendo la inestabilidad de la vida, imágenes insólitas que no pueden comprenderse ni explicarse, por su carácter presentativo o aparecido, que renuevan la vida en un instante porque es ahí donde radica el sentido de la realidad.

Si bien es cierto que el baile ya es la materialización de lo sensible, también es cierto que sin lenguaje, esta materialización se desvanecería, pues no contaría con un sistema donde asirse; puesto que el baile, como la pintura o la arquitectura son sistemas dentro del sistema social de comunicación. Esta sensibilidad del arte es una imagen, menos intensa que el sentido, y por lo tanto más próxima al lenguaje, por lo que está organizada conforme a criterios de armonía y proporción que conforman el significado del arte, sea pintura,

literatura o diseño.

Por lo que el único sistema simbólico capaz de contener, es decir, atrapar y por lo tanto materializar, tanto la imagen del sentido, como la del significado de las palabras, es el lenguaje; el lenguaje está conformado por las palabras, su significado y su sentido; el lenguaje permite atrapar a la imagen a partir de su narración después de haber asistido a ella, como poesía y literatura por ejemplo; y recorrer dentro de la armonía de la imagen estabilizada como significado, como la imagen completa a la que hace referencia las palabras, es decir, la transmisión de una tradición discursiva.

Ahora bien, éste sistema anterior nos permite comprender que el lenguaje como producción cultural humana contiene a la psicología colectiva, al socioconstruccionismo y al constructivismo como obras, creaciones y construcciones culturales; a su vez cada una de estas teorías, utiliza un método o un cuerpo de conocimientos para describir la realidad a partir del lenguaje, por lo que el lenguaje se ubica en los objetos de uso diario y constituye los significados de los eventos y circunstancias de la vida, que describen cada una de las teorías; en la realidad del lenguaje existen imágenes colectivas como el sentido, que la psicología colectiva insiste en nombrar, poniendo énfasis en la intensidad de la imagen; también existen imágenes sociales en donde radica el significado, y es aquí en donde el construccionismo social impera, la realidad es el lenguaje conceptual hecho de definiciones, discursos, juegos lingüísticos y recursos conversacionales. Y por último, las palabras también son imagen dentro de un sistema gramatical y de escritura, a partir del cual construye y modifica la realidad el observador, con lo que se queda el constructivismo, ya que para ésta teoría, el lenguaje es un proceso mental que le permite al sujeto construir la realidad externa del mundo y adaptarse a ella.

La intensidad es el inicio de la conformación del lenguaje como proceso psicológico, por lo que, en el ámbito del lenguaje, también se puede encontrar la diferencia entre lo colectivo, lo social¹² y lo cognitivo. Ésta diferenciación no solo es una desintensificación de la forma del lenguaje, sino que además, constituye el estilo de cada una de las gnoseologías que se

¹² La relación entre las personas y entre los grupos son relaciones sociales, mientras que las relaciones de éstos con la cultura son interacciones colectivas, “las imágenes de la realidad son sociales y colectivas, y por tanto, si bien pueden localizarse en última instancia en las imaginaciones y percepciones individuales, se encuentran en primera instancia fuera de ellas, o sea, en la producción cultural cotidiana de la colectividad: en los objetos de uso diario, en las gentes de todos los días, y en los acontecimientos de la costumbre” (Fernández, 1989, p.88).

han destacado en el capítulo anterior: la psicología colectiva, como la aproximación que en éste trabajo resalta al lenguaje poético, como una de las expresiones de la intensidad de su forma; el socioconstruccionismo, que resalta el lenguaje conceptual y reflexivo, por ser social y relacional; y al constructivismo, que trabaja con un lenguaje técnico y funcional, porque es la jerga que se necesita para hacer comprensible la realidad, solo para especialistas.

Las tres son gnoseologías sustentadas en los procesos del lenguaje, la comunicación y el conocimiento (cfr. Dudet, 2004), pero en el caso del constructivismo, éstos son fenómenos metalingüísticos producto de la estructura cerebral. Por otro lado, aunque parte de una teoría amplia sobre la comunicación humana, al volverse funcional, descarta el proceso social y colectivo de la comunicación, centrándose en un nivel de análisis individual y constituyéndose en una dicotomía sujeto-sujeto de conocimiento.

El lenguaje que construye tal realidad de sistemas fragmentados (bio-psico-sociales), pierde de vista el carácter crítico y holístico que tienen las aproximaciones colectivas del conocimiento que parten de un nivel de análisis colectivo (Fernández, 1994b; Dudet, 2004), al revés de un nivel de análisis individual del que parte el constructivismo, por ejemplo: “el supuesto fundamental de la terapia breve es que la realidad que percibimos y a la que nos atenemos, incluidos también los problemas y las patologías, es fruto de la interacción entre el punto de observación asumido, los instrumentos utilizados y también el lenguaje que usamos para comprender esa misma realidad” (Watzlawick, 2003, p.28). Ésta descripción tiene un carácter pragmático y funcional, en el cual el lenguaje es un proceso mental, y es por eso que ponemos al constructivismo en la dimensión mecánica de la realidad social, en la gradación más fría y distante de la forma del lenguaje.

Partiendo de lo colectivo, el lenguaje comienza con un silencio (cfr. Ricoeur, 1976; Gadamer, 1986; Fernández, 2001b), que es la sensibilidad abstracta del mundo, esa afectividad constituida de lo inasible y de lo innombrable, éstas formas complejas, intensas y condensadas que constituyen las primeras formas de las producciones culturales. Pareciera que este silencio, no es el de la voz o el de la persona callada, sino más bien, el silencio de lo ignoto, de lo abstracto y desconocido, del inconsciente del mundo, de la intensidad como proceso colectivo; “el silencio lingüístico es aquella parte del lenguaje que

está más allá de las palabras. Si el silencio dura lo suficiente, se convierte en lenguaje poético o mimético”¹³ (Fernández, 2004, p.81), es un paso definitivo de la impresión sensible a su representación intuitiva en donde el hablante a partir de sus pausas, expresiones y silencios, queda dentro de lo que dice en la poesía, implicado y comprometido, como pasando a formar parte del lenguaje que pronuncia, cargado de imágenes que son las del amor o las de la soledad; y debido a esto, uno está dentro del lenguaje y eso es exactamente lo que lo hace colectivo.

Lo que no se dice, también se dice en lo que queda no dicho, sino nada más insinuado, con cara de aburrido, de serio o de solemnidad; o su contrario, que es una cara feliz, que uno no sabe si es solo sonrisa o invitación a algo más; las expresiones están compenetradas de imagen y en ésta habita la posibilidad de voz, de palabra, “el lenguaje, ante todo va montado sobre el silencio” (Ricoeur, 1976, p. 34; Gadamer, 1986, p. 174), que lo circunda, lo antecede y lo precede.

Pues bien, así como hay una inauguración de la realidad o de la sociedad o del conocimiento; una creación, una muchedumbre o un invento; así también, existe una inauguración del lenguaje, que es un lenguaje mudo, callado. El silencio es el lenguaje que está más allá de lo que puede decirse: “es una masa lingüística de una sola pieza que no puede pronunciarse. En el silencio, sucede que el hablante, el habla, el lenguaje y el mundo son una misma instancia indisoluble. Es el punto de contacto de lenguaje con lo que no es lenguaje: objetos, tiempo y espacio” (Fernández, 2004, p.83).

El lenguaje como una producción cultural o colectiva, transita por un sin número de procesos en donde, lo que varía, es la intensidad de la imagen en la conformación del signo, y se pueden diferenciar en dos sistemas, es decir, la forma en la que está constituida la comunicación como sistemas simbólicos formales: símbolos, palabras, enunciados, conceptos, etc.; y como “sistemas simbólicos icónicos” (Fernández, 1994b, p.81), no lingüísticos, constituidos por imágenes que no tienen palabra que las nombre.

Esta naturaleza incuantificable que constituye la intensidad de la realidad dentro de un

¹³ Este sería “un prelenguaje mítico (onomatopéyico) que como la más primitiva expresión lingüística exige ya una transformación de un determinado contenido intuitivo o sensible en el sonido, o sea, en un medio extraño y totalmente diverso de ese mismo contenido de cohabitación simbólico-sensorial del hombre con las cosas” (Cassirer citado en Ortiz-Osés, 2006, p.46).

continuo de la forma del lenguaje, es la poesía, como la expresión capaz de nombrar la sensibilidad innombrable, que no está ni en el interior de los individuos ni fuera de ellos sino que los contiene y los traspasa; es decir, que dentro de la poesía, quien se expresa es la intensidad de la imagen y en donde el hablante, tan solo es su objeto de manifestación.

Puede admitirse, que el pensamiento, el conocimiento y la conciencia son lingüísticos, la cuestión es, dónde se pone el lenguaje, si en la mente, en el espacio social o en las primeras formas de la cultura; al partir de ésta última, se comprueba que la imagen, nunca esta desapegada de las palabras, sino que además las constituye; es en primera instancia el significado y en segunda el sentido; la imagen primero envuelve al sujeto, se compenetran; cuando la imagen se desvanece, el sujeto regresa a ella pero dotado de su impresión en forma de conciencia, es decir, a partir del lenguaje. La importancia del lenguaje radica en que es precisamente el único sistema simbólico que aporta autoconocimiento, por ser susceptible de reflexión, porque el conocimiento se produce con conocimiento. La poesía no describe la imagen, es la imagen envolviendo al hablante y al lenguaje.

Por otro lado, si se comprende al lenguaje en un continuo que va de lo intenso a su desintensificación, de lo poético a lo conceptual y a lo técnico, se entiende mejor que protagonista, conciencia y lenguaje son una misma entidad, que el lenguaje al desplegarse, constituye a la conciencia, al protagonista y al conocimiento mismo. Por lo que lo único directamente real para la sociedad en su conjunto, es el lenguaje¹⁴;

mientras que los demás objetos del mundo no pueden ser aprehendidos y conocidos salvo por mediaciones y articulaciones simbólicas, el lenguaje en cambio, puede ser conocido con lenguaje; es decir, constituye el único sistema simbólico que puede ser interpretado mediante símbolos pertenecientes al mismo lenguaje, el lenguaje como conciencia se conoce y se teoriza con lenguaje. La conciencia solo existe en la conciencia, el conocimiento del conocimiento es conocimiento, y por tal motivo se hace plausible la disolución de las teorías que al intentar agruparlas en el discurso, el lenguaje que conforman las gnoseologías de lo colectivo, lo social y lo cognitivo, se adhiere en el trayecto de las gradaciones de la realidad simbólica, de este lenguaje que se conoce ante

¹⁴ Estos sistemas simbólicos en su conjunto constituyen lo que en el ámbito de la psicología social se ha dado en llamar intersubjetividad “proveniente de la tradición hermenéutica de la filosofía” (Fernández 1994a, p.51). Esta intersubjetividad es una relación triádica que se encuentra entre los individuos y las instituciones, constituida de símbolos, significados y sentidos, cuyo sujeto es la colectividad.

todo a sí mismo y por sí mismo.

Esta disolución de las teorías, al querer abarcar a la psicología colectiva, al construccionismo social y al constructivismo, lo hace desde el mismo lenguaje; destacando la intensidad de la imagen o la carencia de, es decir, saca por momentos a éstas aproximaciones de su constitución teórica y de sus contextos sociales en que surgen, para ponerlas dentro del trayecto de las gradaciones del lenguaje y la forma de implicación con el objeto. Estas gradaciones del lenguaje como creación colectiva nos muestran no solo su conformación gnoseológica dentro de la academia, sino, también, sus manifestaciones en la vida cotidiana y en el sentido común.

Por otro lado, al ponerlas dentro del espacio cultural y sacarlas del ámbito meramente académico, realzamos la importancia que le da la psicología colectiva a otros sistemas simbólicos, no lingüísticos, que la desafinan con respecto al construccionismo social y al constructivismo, porque no es exclusivamente una disciplina del conocimiento, sino también del desconocimiento colectivo, como realidad inefable. Es cierto que la dimensión lingüística tiende a parecer la realidad completa, pero lo otro de la realidad, no lo pensamos, no lo sabemos, solo sucede, solo aparece y de repente, ya estamos enojados, y depende de las habilidades del individuo para resignificar la intensidad de la imagen para irse encontentando poco a poco, por poner un ejemplo.

La colectividad no solo se objetiva en lenguaje, sino también en una multiplicidad de símbolos no mediados lingüísticamente y que sin embargo son comprendidos de alguna forma y confieren un sentido a la vida, sentido este que no es cognoscitivo, tampoco consensuado, ni convencionalizado; de suerte que resulta inenarrable, solo sensible, sentido en el ir y venir de la vida, como imagen y como afectos.

Los objetos: el nombre de lo sensible.

El proceso de creación, construcción y destrucción de la realidad lingüística, pasa necesariamente por lo intenso del significado, lo extenso del discurso y lo fragmentado de lo cognitivo, éste último, con sus respectivos casilleros donde poner a los procesos psicológicos superiores; los procesos de la realidad del lenguaje, son éstos en el que las

palabras hacen cosas, los objetos buscan nombres, donde el lenguaje y las imágenes se invocan; de símbolos, significados y sentidos que se construyen mutuamente; es por este proceso que la vida se puebla de objetos, el proceso de construcción de la realidad lingüística es la historia continua de lenguajes en busca de imágenes y de cosas que esperan ser nombradas para poder ser descubiertas (cfr. Fernández, 1994).

Los objetos son el material con que la afectividad, es decir, las imágenes de los significados de las palabras van haciendo sus desplazamientos en el espacio, por lo tanto son objetos psíquicos, son las producciones colectivas que van dejando sus huellas a través del espacio-tiempo; y son hechos de conocimiento y de memoria, de símbolos que permanecen, se transforman y se pierden. Estos objetos pueden ser inasibles como los sentimientos o tan duros como las piedras, que para ser se necesita nombrarlas: piedra preciosa como diamante o piedra de río como recuerdo, cabeza de piedra como la olmeca o como de chorlito.

Un objeto es aquella parte de la realidad que para ser aprehendida necesita ser nombrada, y a su vez, el objeto es todo lo que es menos la palabra que lo nombra, como el color, material, textura, edad (cfr. Langer, 1966); imágenes y palabras compenetradas. A los objetos también se les llama cosas, “porque cosa quiere decir causa” (Fernández, 2004, p.117), algo que está con anterioridad, como la inmensidad del espacio, incluida la naturaleza, pero que solo puede ser concebido dentro de la cultura que es el espacio primero, por ser un espacio comunicativo y simbólico es decir, significativo.

La materia, los objetos y las cosas, son realidades simbólicas; tanto lingüísticas como imágicas, porque no solo se les nombra y se les significa; sino que, constituyen la afectividad, todos éstos en abstracto, pues la afectividad, también es temperatura, gravedad, luz y distancia (cfr. Langer, 1966). Por tal motivo la realidad física no existe, pues siempre está hecha de lenguaje, siempre es una realidad mental. La física clásica, la anterior a la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica, logró imponer su modelo de realidad que socializó a la vida y al sentido común la idea de que la realidad es tal cual física, este sentido común se constituyó a partir de un proceso de socialización de la teoría de la que habla Moscovici y que nombro “representaciones sociales” (1961, p.56).

Para el lenguaje como pensamiento simbólico, la realidad de la física no existe más que

como construcción ya poco creíble, porque estipula que el observador o científico, debe ocupar un punto de vista independiente y ajeno de lo que observa, y que lo que denomina “realidad” es únicamente la serie de datos que se indican en los aparatos de medición. Y entonces se entiende por realidad física a la impresionante red de coincidencias entre todos los instrumentos como dispositivos de observación. La conclusión de esto es que los objetos de la naturaleza son registrados por otros objetos como el termómetro, el tacto o la psicometría midiendo conductas observables.

Por lo que la física inaugura, no una relación sujeto-objeto, sino una relación objeto-objeto. Los objetos que se miran con el enfoque de la física, son objetos que tienen contornos definidos, incluso el nombre es un contorno que los delimita, resaltan del fondo o contexto y uno advierte el objeto, Y por supuesto son objetos intercambiables, sustituibles y desechables, pues a la distancia, nada pertenece y deja de importar, uno no está implicado sino excluido.

Pero cuando los contornos de los objetos ya no son tan definidos, el objeto se vuelve un objeto cercano y le sucede que empiezan a adquirir un valor sentimental y como dice Gadamer: “son bienes de trato” (1983, p.39), opuestos a los bienes de consumo. Esto del valor sentimental significa que el objeto es parte de uno mismo y no se pueden discernir tajantemente entre uno y otro, es literalmente estar envuelto por el sentimiento. Una gran parte de las relaciones interpersonales, de simpatía y antipatía, son relaciones estéticas, porque están inmiscuidas en ellas, dentro de ellas, y por eso a los científicos sociales y conductuales que trabajan con objetos distantes, soberbios por el poder de su discurso “no les sirve para nada su ciencia de objetos lejanos cuando están con sus amigos o enemigos, que son objetos de cerca, prójimos” (Fernández, 2004, p.119).

Por eso los objeto cuyos contornos se desvanecen y se desdibujan, flotan en el ambiente, como atmósfera aurática y osmótica, como lo es la música ambiental, que lo envuelve a uno y uno mismo adquiere las características del objeto, “el perceptor no percibe, sino siente” (Guillaume, 1937, p. 190), la percepción se transforma en sensación. La sensación es la percepción de objetos que carecen de contorno. El objeto es una entidad coextensiva de la afectividad, ésta es sinónimo de campo social y atmósferas vitales de la teoría de Lewin (citado en Fernández, 2004b), y por lo tanto las ciudades son un objeto, como lo son

sus calles y sus situaciones. La teoría de los fractales de Mandelbrot en la cual la parte es igual al todo es una analogía de las entidades psicológicas como objetos, “los objetos carentes de contornos se llaman sentimientos” (Fernández, 2004b, p.119), pues no son percepciones, el objeto le acontece a uno, es uno mismo.

Las implicaciones del objeto.

Por estar constituidos de lenguaje, es decir, que solo adquieren realidad en cuanto se les impregna de contenido lingüístico, es que los objetos pueden ser cosas materiales, antes pueden estar, pero no existen para la realidad social significativamente constituida. Y de éste modo, a los objetos se les puede querer, como al coche o la casa; se puede platicar con ellos cuando son libros o se pueden tirar a la basura después de usar como dicen las instrucciones.

Estas implicaciones con los objetos, están dadas por los símbolos que les atribuimos, en los cuales, la intensidad de la imagen que los constituye, define la dimensión en la cual se apprehenden. Pues bien, las dimensiones que caracterizan al material con que está hecha la realidad y que ejemplifican claramente la relación entre sujeto y objeto son: una dimensión afectiva en donde los objetos son y se viven desde dentro y donde el enfoque de la psicología colectiva prevalece y comprende a la vez, como conocedora del conocimiento colectivo; una dimensión relacional en donde los objetos se comprenden de cerca, cara a cara a través de las palabras y en donde el enfoque construccionista del conocimiento se construye gnoseológicamente; y una dimensión mecánica en donde los objetos se perciben de lejos como la metáfora del ordenador como estructura operativa- cognitiva, que procesa una realidad externa y distante como en el caso del constructivismo; son gnoseologías que se conocen a sí mismas sin superponerse a la realidad social que estudian, puesto que ellas mismas son esa realidad. El espíritu colectivo se expresa en las psiques individuales, por que las dos instancias son mentales, son entidades psíquicas que conforman el lenguaje.

Los objetos lejanos son aquellos que están separados del observador y cuyos contornos son definidos, como al cliente de la terapia breve, al que se le aprecia y se le dirige de 10 a 10:45, mientras dura su sesión de reajustes interpretativos. Los objetos cercanos son aquellos que tienen valor sentimental; sus contornos son ambivalentes: no se sabe dónde

termina el objeto y donde empieza uno mismo, como en la conversación que uno practica nada más porque sí, de puras ganas, mientras es atraído o logra atraer la atención del otro. Los objetos desde dentro son aquellos que carecen de contornos; uno mismo queda incluido en ellos; cuestión de pensar en el ser amado, o en la culpa que se siente después de pelear con él o ella, “uno es parte del objeto y el objeto es parte de uno; al no tener límites ocupan al mundo entero y uno mismo es ese mundo entero” (Fernández, 2004, p.116).

Los objetos colectivos, sociales e individuales.

Los objetos colectivos son los sentimientos, éstos significados intensos que constituyen las primeras formas de la cultura y las primeras formas del lenguaje; así como los objetos sociales son las prácticas discursivas (intersubjetividad), y así como los objetos cognitivos son los subprocesos, del procesamiento humano de información. El lenguaje se manifiesta de tres formas en la vida cotidiana, por ejemplo: en ocurrencias (lo colectivo), la socialización de las ocurrencias (lo social), y la repetición de las ocurrencias, la memorización (lo cognitivo). Éste continuo es la conformación entre espíritu y materia constituida por la conciencia, el pensamiento siempre es unidad de estas dos entidades constituidos de lenguaje y comunicación.

Los objetos de contornos desdibujados se llaman sentimientos, y estos son de un material inasible, que apenas y se tocan como al aire, por lo que no pueden localizarse de ningún modo en el espacio físico, porque son objetos atmosféricos, volátiles y por tal motivo, constituyen la aprehensión más directa posible de la realidad pues su certeza es inverificable, por lo que esa petición de comprobación de amor, resulta ser solo una estrategia o un chantaje como “tecnología suave de la dominación” (Baudrillard, 1984, p.302). Cuando los sentimientos cristalizan, pues son la base de toda creación u obra, se convierten en objetos de arte y ciencia (cfr. Fernández, 2004), como la literatura, la teoría o la investigación científica. La lógica profunda de la ciencia produce la tecnología y las mercancías, éstas son objetos que se producen en serie y que solo tienen valor de cambio. Esta lógica de ver y sentir la realidad es siempre funcional, como los clientes de la terapia constructivista.¹⁵

¹⁵ Esta dimensión mecánica, técnica y funcional en donde se insiste en introducir al constructivismo está argumentada en el hecho de su participación en la teoría general de sistemas, dentro de una de sus corrientes denominada ciencias de la organización, producto de los sistemas auto-regulados en que la intersección o

Los signos y los sistemas de signos, desde la poesía a los planos arquitectónicos, son objetivaciones y construcciones de la realidad, de sentimiento a lenguaje o, a diseño. Los sentimientos son objetos materiales y reales, son el fondo de toda figura; por ejemplo: en el siglo XVI, la fuerza de gravedad no tenía contornos, carecía de descripción y de medición, de lenguaje y de números, por lo que era un objeto que aparecía como una sensación; ahora bien, en el siglo XX al empezar a imperar la mecánica cuántica, dejando atrás las reglas de la física clásica, el átomo empezó a perder sus contornos después de haber sido un objeto físico y perceptible (cfr. Miller, 1978; Ibáñez, 2001; González, 2004; Boff, 1986). La realidad como lenguaje constituye un continuo cuyos extremos son, de un lado, los contornos absolutamente definidos, y en el otro, la ausencia absoluta de contornos, con un espectro de gradaciones que media entre ambos opuestos.

Los sentimientos son objetos atmosféricos, volátiles, auráticos, que uno los atraviesa o los respira, son anímicos; porque los límites simbólicos son simbólicos, y tanto está uno dentro de ellos como ellos dentro de uno, por lo que la dimensión del pensamiento colectivo comienza, pertenece y a la vez estudia desde este nivel de realidad. Al contrario de los objetos físicos que son verificables pero no ciertos, las sensaciones son objetos ciertos, pues no necesitan comprobación.

Entre la certeza del significado intenso y la verificación de la ciencia positivista, está la ambigüedad, que es la característica de los objetos cuyos contornos son difusos, como la democracia, que uno no sabe bien a bien en donde está. Estos objetos se encuentran entre los sentimientos y las cosas físicas; y conforman el lenguaje, con el que se puede delimitar a los sentimientos o evocarlos, como en el arte de escribir un ensayo o construir una teoría, o la ciencia de ejecutar un baile utilizando la técnica o la improvisación, y que están dentro de un mundo de significados sociales. Estos objetos son cosas que ya son perceptuales pero que valen por sus cualidades sensibles, de las que uno se puede distanciar físicamente pero no anímicamente. Son los objetos cercanos a medio camino entre la sensación y la percepción, los de valor sentimental. En los términos de Serge Moscovici (1984), la teoría se “objetiva”, se vuelve objeto, y una vez vuelta objeto, se nos presenta frente a nosotros, y se socializa, y una vez socializada se vuelve una representación.

integración de conocimientos provenientes de distintas disciplinas (cfr. González, 2004), conforman su cuerpo de conocimiento, con fines de control y de manipulación.

En el caso de la literatura se da la pretensión de borrar los contornos del objeto en cuestión, para no delimitarlo, como intenta las definiciones conceptuales y operacionales de la investigación experimental, para que se conviertan en sensaciones, a partir de las metáforas afectivas. El ensayo es el punto medio entre literatura y el reporte científico. La ciencia en cambio, es un pensamiento que se convierte en cosa, que cristaliza en artículo de investigación o tecnología. Entonces cuando un objeto de ciencia, sea teoría, obra, instrumento o utensilio, a su vez se repite y se reitera, se convierte en mercancía. Las mercancías son objetos cuyos contornos son fijos y definidos y pueden ser percibidos de lejos, la razón científica instrumental en donde su mejor mercancía son sus manuales del método científico, cosifican la realidad, negándole sus metáforas y otras formas de interpretación. Cualquier cosa que se reproduce en serie se convierte en mercancía, en el caso de la ciencia se llama tecnología y en el caso del poder se llama control.

Bibliografía.

- Abbagnano, N. (1983): *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aguilar, M. (1998): *Confrontación, crítica y hermenéutica*. México: Fontamara.
- Apel, K. O. (1985): *La transformación de la filosofía, El a priori de la comunidad de comunicación*. Madrid: Taurus.
- Aranda, A. (1997): *La complejidad y la forma*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Asch, S. (1952): *Psicología social*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Bachelard, G. (1957): *La poética del espacio*. México. FCE.
- Balandier, C. (1996): *El desorden, la teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona: Paidós.
- Bateson, G. (1980): *Espíritu y Naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Baudrillard, J. (1969): *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI.
- Baudrillard, J. (1997): *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, J. (1999): *De la seducción*. Barcelona: Altaya.
- Baudrillard, J. (2000): *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, J. (2001): *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Barcelona: Anagrama.
- Benjamín, W. (1973): *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, en *Discursos Interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- Berger, P. y Lukmann, Th. (1972): *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bergson, H. (1888): *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Sígueme.
- Bergson, H. (1903): *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Bergson, H. (1907): *La evolución creadora*. Barcelona: Planeta.
- Berlín, I. (1965): *Las raíces del romanticismo*. México: Taurus.
- Bloch, M. (1988): *Introducción a la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Blondel, Ch. (1945): *Psicología Colectiva*. México: Editorial América.
- Boff, L. (2004): *Ética planetaria. Para un consenso mínimo entre los humanos*. México: Ediciones Dabar.
- Botella, L. y Feixas, G. (1998): *Teoría de los constructos personales: aplicaciones a la práctica psicológica*. Barcelona: Laertes.
- Bronowski, J. (1997): *Los orígenes del Conocimiento y la imaginación*. Barcelona: Gedisa.
- Bruner, J. (1990): *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*, Madrid: Alianza.
- Cassirer, E. (1920): *El problema del conocimiento*. México: FCE. Vol. III.
- Cassirer, E. (1994): *Antropología Filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ceruti, M. (1995): *El mito de la omnisciencia y el ojo del observador*, en Watzlawick, P., Krieg, P. (Comps.) *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa.

Cisneros, C. (2007): "Posicionamiento: La producción discursiva de la identidad". *Revista Sociológica*. 39 (1) 43-63.

Christoph, J. (1991): *Introducción a la Filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*. Barcelona: Paidós.

Collier, G., Minton, H. y Reynolds, G. (1996): *Escenarios y Tendencias de la Psicología Social*. Madrid: Tecnos.

Delacroix, H. (1934): *Les grandes formes de la vie mentale*. París: Félix Alcan.

De la Fuente, R. (1989): *Introducción a: W. James*. México: UNAM.

Delgado, J. y Gutiérrez, J. (1995): *Métodos y técnicas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Síntesis.

Dudet, C. (2004): *Perspectivas para una sociopsicología del conocimiento*. Tesis de Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales con Orientación en Sociología. UNAM.

Dudet, C. (2004a): *El giro lingüístico en la psicología social*, en Mendoza, G. y González, M. (Coords): *Enfoques contemporáneos de la psicología social en México*, pp. 57-86. México: Tecnológico de Monterrey.

Durkheim, É. (1912): *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.

Eliade, M. (1955): *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus.

Fernández Christlieb, P. (1989): *La estética psicosocial*. Fundamentos y crónicas de psicología social mexicana. *Revista de la sociedad mexicana de psicología social*. 2 (3) pp. 85- 89.

Fernández Christlieb, P. (1990): *Masas y Afectividad Colectiva*, en G. Mota (Coord.): *Cuestiones de Psicología Política en México*, pp. 45-69. México: UNAM.

Fernández Christlieb, P. (1991): *El espíritu de la calle*. *Psicología política de la cultura cotidiana*. México: Universidad de Guadalajara.

Fernández Christlieb, P. (1991a): *La posmodernidad como el fin de la seriedad y su individuo*. *Investigación Psicológica*, vol. 1, n°1, pp.111-130.

Fernández Christlieb, P. (1994): *La psicología Colectiva un fin de siglo más tarde*. Barcelona: Anthropos.

Fernández Christlieb, P. (1994a): *Psicología social, intersubjetividad y psicología colectiva*, en M. Montero (Coord.): *Construcción y crítica de la psicología social*, pp. 49-107. Barcelona: Anthropos.

Fernández Christlieb, P. (1994b): *Teorías de las emociones y teoría de la afectividad colectiva*. Iztapalapa 35, pp. 89-112.

Fernández Christlieb, P. (2000): *La afectividad Colectiva*. México: Taurus.

Fernández Christlieb, P. (2000a): *El territorio instantáneo de la comunidad posmoderna*, en A. Lindón (Coord.): *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, pp. 147-170. Barcelona: Anthropos.

Fernández Christlieb, P. (2001): "El siglo XX: la abstractez, el caprichismo y la famitis". <http://www.memoria.com.mx/149/Fernandez.htm>

Fernández Christlieb, P. (2001a): *La estructura mítica del pensamiento social*. Athenea Digital, 0. <http://antalya.uab.es/athenea/num0/fernandez.pdf>

Fernández Christlieb, P. (2001b): *El lenguaje: versión callada*, en Marco A. González y Jorge Mendoza (comps.), *Significados Colectivos. Procesos y reflexiones teóricas*. pp. 13-45. México: Tecnológico de Monterrey-CEM.

Fernández Christlieb, P. (2001b): *Introducción y notas a una psicología perdida*, en Marco A. González y Jorge Mendoza (comps.), *Significados Colectivos. Procesos y reflexiones teóricas*. pp. 359-389. México: Tecnológico de Monterrey-CEM.

Fernández Christlieb, P. (2002): *Las dimensiones de la psicología colectiva y de la sociedad mental*. Departamento de psicología social. Facultad de psicología. UNAM.

- Fernández Christlieb, P. (2003): *La Psicología Política como Estética Social*. Revista Interamericana de Psicología. Vol.37, Num.2. pp. 253-266. México: UNAM.
- Fernández Christlieb, P. (2004): *La sociedad mental*. Barcelona: Anthropos.
- Fernández Christlieb, P. (2004a): *1890; 1940; 1990: Metodología de la afectividad colectiva*, en Mendoza, G. y González, M. (Coords): *Enfoques contemporáneos de la psicología social en México*, pp. 87-118. México: Tecnológico de Monterrey.
- Fernández Christlieb, P. (2005): “*Los dos lenguajes de las dos psicologías de lo social*”. Athenea Digital, 8. <http://antalya.uab.es/athenea/num8/sfernandez.pdf>
- Fernández Christlieb, P. (2005a): “*Aprioris para una psicología de la cultura*”, Athenea Digital, 7. <http://antalya.uab.es/athenea/num7/fernandez.pdf>
- Fernández Christlieb, P. (2006): *El concepto de psicología colectiva*. México: Facultad de Psicología. UNAM.
- Feyerabend, P. (1986): *Tratado contra el método*. Madrid: Tecnos.
- Foerster, H. (1994): *Visión y conocimiento: disfunciones de segundo orden*, en D. Fried (Ed.): *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, pp. 91-114. México: Paidós.
- Foerster, H. (1995): *Construyendo la realidad*, en Watzlawick, P. (comp.) *La realidad inventada*. Barcelona: Gedisa.
- Gadamer, H.G. (1960): *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.G. (1977): *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós.
- Gadamer, H.G. (1986): *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.G. (1993): *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*. Barcelona: Península.
- Gadamer, H.G. (1996): *El estado oculto de la salud*. España: Gedisa.
- Gadamer, H.G. (2000): *La Educación es Educarse*. Barcelona: Paidós.
- García Ponce, J. (2001): *La errancia sin fin: Musil, Borges, Klossowski*. México: Nueva Imagen.
- Gergen, K. (1985): *The social constructionist movement in modern psychology*. American Psychology, 40 (3) 266-275.
- Gergen, K. (1989): *La psicología posmoderna y la retórica de la realidad*, en T. Ibáñez (Ed.): *El conocimiento de la realidad social*, pp. 157-185. Barcelona: Sendai.
- Gergen, K. (1991): *Hacia una psicología posmoderna*. Investigación Psicológica. [Tr. Katia Rheault], 1, pp. 97-109.
- Gergen, K. (1992): *El yo saturado. Dilemas de la identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- Gergen, K. y Kaye, J. (1995): *Más allá de la narración en la negociación del significado terapéutico*, en S. McNamne y K. Gergen (Eds.): *La terapia como construcción social* (pp. 199-218). México: Paidós.
- Gergen, K. (1996): *Realidades y relaciones. Aproximaciones al construccionismo social*. Barcelona: Paidós.
- Gergen, K. (1996a): *La construcción social: emergencia y potencial*, en Marcelo Pakman (Comp.), *Construcciones de la experiencia humana*, pp. 139-182. Barcelona: Gedisa.
- Gergen, K. (2002): “*La terapia como una construcción social, dimensiones, deliberación: divergencias*”. <http://www.edu/SocSci/Kgergen1/web/page.phtml?id=manu18&st=manuscrip>
- Glaserfeld, E. (1994): *La construcción del conocimiento*, en D. Fried (Ed.): *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, pp.115-141. México: Paidós.
- Glaserfeld, E. (1995): *Despedida de la objetividad*, en Watzlawick, P., Krieg, P. (Comps.) *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa.
- Glaserfeld, E. (1996): *Aspectos del constructivismo radical*, en Marcelo Pakman (Comp.), *Construcciones de la experiencia humana*, pp. 23-49. Barcelona: Gedisa.
- González, P. (1987): *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI.
- González, P. (1988): *Reestructuración de las Ciencias Sociales: Hacia un nuevo paradigma*. México: UNAM-CIICH.

González, P. (2004): *Las nuevas Ciencias y las Humanidades. De la Academia a la Política*. Barcelona: Anthropos-IIS.

Guillaume, P. (1984): *Psicología de la forma*. Buenos Aires: Psique.

Habermas, J. (1981): *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.

Habermas, J. (1985): *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.

Habermas, J. (1988): *La modernidad, un proyecto incompleto*, en H. Foster; J. Habermas; J. Baudrillard, et al. *La posmodernidad*, pp. 19-36. México: Colofón.

Habermas, J. (1989): *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. T.I y II. Buenos Aires: Taurus.

Habermas, J. (1990): *Conocimiento e Interés*. Buenos Aires: Taurus.

Habermas, J. (1994): *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Ténos.

Harré, R. (1968): *Introducción a la lógica de las ciencias*. Barcelona: Editorial Labor.

Harré, R. (1982): *El ser social. Una teoría para la psicología social*. Madrid: Alianza.

Harré, R. (1985): *Motivos y mecanismos. Introducción a la psicología de la acción*. Barcelona: Paidós.

Harré, R. (1989): *La construcción social de la mente*, en T. Ibáñez (Coord.). *El conocimiento de la Realidad Social* (pp. 39-52). Barcelona: Sendai.

Hawking, S.W. (1988): *Historia del tiempo*. México: Crítica-Grijalbo.

Heller, A. (1979): *Teoría de los sentimientos*. Barcelona: Fontamara.

Herder, J.G. (1959): *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*. Buenos Aires: Losada

Horkheimer, M. (1947): *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Huizinga, J. (1938): *Homo Ludens*. Madrid: Alianza.

Ibáñez-Gracia, T. (Coord.)(1989): *El conocimiento de la realidad social*. Barcelona: Sendai.

Ibáñez-Gracia, T. (1990): *Aproximaciones a la psicología social*. Barcelona: Sendai.

Ibáñez-Gracia, T. (1993): *La psicología social y la retórica de la verdad*. *Cultura Psicológica*, 2 (1) 58-59.

Ibáñez-Gracia, T. (1994): *Psicología social construccionista*. México: U de G.

Ibáñez-Gracia, T. (1994a): *La construcción del conocimiento desde una perspectiva socioconstruccionista*. *Revista Universidad de Guadalajara. La nueva psicología social. Dossier*. pp. 21-26.

Ibáñez-Gracia, T. (1996): *Construccionismo y psicología*, en A. Gordo y J. Linaza (Comp.): *Psicologías, Discursos y Poder* (pp. 325-338). Madrid: Visor.

Ibáñez-Gracia, T. (2000): “¿Fondear en la objetividad o navegar hacia el placer?”. Conferencia presentada en el 1º Congreso Internacional de Doctorandos/das en Psicología Social Bellaterra, 8-11 de febrero de 2000. <http://www.Blues.uab.es/atenea/revista/articulos/tomas.htm>

Ibáñez-Gracia, T. (2001): *Municiones para disidentes. Realidad-Verdad-Política*. Barcelona: Gedisa.

James, W. (1890): *Principios de Psicología*. México: FCE.

James, W. (2005): *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. México: Prana.

Jahoda, G. (1992): *Encrucijadas entre la Cultura y la Mente*. Madrid: Visor.

Javiedes, M. (2001): *La realidad formalizada*, en Marco A. González y Jorge Mendoza (comps.), *Significados Colectivos: Procesos y reflexiones teóricas*. pp. 47-66. México: Tecnológico de Monterrey-CEM.

Kolakowski, L. (1975): *La presencia del mito*. Buenos Aires: Amorrortu.

Krippendorff, K. (1997): *Principales metáforas de la comunicación y algunas reflexiones constructivistas acerca de su utilización*, en Marcelo Pakman (comp.), *Construcciones de la experiencia humana*, pp. 107-146. Barcelona: Gedisa.

Kuhn, T. (1990): *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Langer, S. (1941): *Nueva clave de la filosofía*. Buenos Aires: Sur.

Langer, S. (1952): *Sentimiento y forma*. México: UNAM.

Langer, S. (1957): *Los problemas del arte. Diez conferencias filosóficas*. Buenos Aires: Infinito.

Langer, S. (1997): *La obra artística como forma expresiva*, en A. Sánchez Vázquez, *Antología: Textos de estética y teoría del arte*, pp. 160-170. México: Coordinación de Humanidades. UNAM.

Langer, S. (1997): *La danza*, en A. Sánchez Vázquez, *Antología: Textos de estética y teoría del arte*, pp. 398-403. México: Coordinación de Humanidades. UNAM.

Leff, E. (2003): *La complejidad ambiental*. México: Siglo XXI.

León-Portilla, M. (1987): *México Tenochtitlan. Su tiempo y su espacio sagrados*. México: Plaza y Valdez.

León-Portilla, M. (2007): *Entre el cosmos y el caos*. En: La Jornada. 19 de Marzo del 2007.

Lewin, K. (1978): *La teoría del campo en la ciencia social*. Buenos Aires: Paidós.

Lipovetsky, G. (1986): *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.

Luhmann, N. (1996): *La ciencia de la sociedad*. México: Anthropos/UIA/ITESO.

Lytard, J-F. (1993): *La condición posmoderna*. México: REL.

Mardones, J. (1994): *El neoconservadurismo de los posmodernos*, en G. Vattimo, *En torno a la posmodernidad*, pp.21-40. Barcelona: Anthropos.

Mardones, J. y Ursua, N. (1999): *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. México: Ediciones Coyoacán.

Maturana, H. (1996): *Realidad: la búsqueda de la objetividad o la persecución del argumento que obliga*, en Marcelo Pakman (comp.), *Construcciones de la experiencia humana*, pp. 51-138. Barcelona: Gedisa.

McNamee, S. (1997): *El discurso del agotamiento: una investigación constructivista social*, en Marcelo Pakman (comp.), *Construcciones de la experiencia humana*, pp. 173-194. Barcelona: Gedisa.

Mead, G. H. (1982): *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós.

Mead, G.H. (2001): "La naturaleza de la experiencia estética". Athenea Digital num.0 <http://antalya.uab.es/athenea/num0/mead.htm>

Merleau-Ponty, M. (1945): *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.

Michelet, J. (1846): *Le Peuple*. París: Flammarion.

Moreno, L. E. y Waldegg, G. (1998): *La epistemología constructivista y la didáctica de las ciencias: ¿coincidencia o complementariedad?* En: Revista Enseñanza de las ciencias. 16 (3) pp. 422-435.

Morin, E. (1994): *La noción de sujeto*, en D. Fried (Ed.): *Nuevos Paradigmas, Cultura y subjetividad*, pp. 67-90. México: Paidós.

Morin, E. (1995): *Cultura n Conocimiento*, en Watzlawick, P., Krieg, P. (Comps.) *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa.

- Morin, E. (1996): *Introducción al pensamiento complejo*. España: Gedisa.
- Moscovici, S. (1961): *El Psicoanálisis, su Imagen y su Público*. Buenos Aires: Huemul.
- Moscovici, S. y Hewstone, M. (1984): *De la ciencia al sentido común*, en S. Moscovici: *Psicología Social*. Vol. II (pp. 679-710). México: Paidós.
- Moscovici, S. (1985): *La era de las multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, F. (1874): *Consideraciones intempestivas II. De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos, para la vida*. Madrid: Miguel Ángel Aguilar.
- Noya, F. (1995): *Metodología, contexto y reflexividad. Una perspectiva constructivista y contextualista sobre la relación cualitativo-cuantitativo*. Barcelona: Gedisa.
- Ortiz-Osés, A. (2006): *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*. España: Universidad de Deusto.
- Pakman, M. (1997): *La psicoterapia en contextos de pobreza y disonancia étnica: el constructivismo y el construccionismo social como metodologías para la acción*, en Marcelo Pakman (Comp.), *Construcciones de la experiencia humana*, pp. 245-262. Barcelona: Gedisa.
- Popper, K. (1963): *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Paidós.
- Potter, J. (1998): *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*. Barcelona: Paidós.
- Prigogine, I. (1994): *De los relojes a las nubes*, en D. Fried (Ed.): *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, pp.395-429. México: Paidós.
- Prigogine, I. (1997): *El fin de las certidumbres*. Madrid: Taurus.
- Read, H. (1955): *Imagen e idea*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (1965): *Freud: una interpretación de la cultura*. México: S. XXI.
- Ricoeur, P. (1976): *Teoría de la Interpretación*. México: S. XXI-UIA.
- Rossi, P. (1904): *Sociología y Psicología Colectiva*. Madrid: La España Moderna.
- Sagols, L. (1997): *¿Ética en Nietzsche?*, México: Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.
- Saussure, F. (1983): *Curso de lingüística general*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schiller, F. (1997): *El estado estético del hombre*, en A. Sánchez Vázquez, *Antología: Textos de estética y teoría del arte*, pp. 22-28. México: Coordinación de Humanidades. UNAM.
- Schutz, A. (1972): *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires: Paidós.
- Sebeok, T. (1996): *Signos: una introducción a la semiótica*. Barcelona: Paidós.
- Sennett, R. (1974): *El declive del hombre público*. Barcelona: Península.
- Shotter, J. (1993): *Conversational Realities. Constructing Life Through Language*. London: Sage.
- Shotter, J. (1996): *El lenguaje y la construcción del sí mismo*, en Marcelo Pakman (comp.), *Construcciones de la experiencia humana*, pp.213-225. Barcelona: Gedisa.
- Shotter, J. (2001): *Realidades conversacionales*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Torrijos, F. (1988): *Sobre el uso estético del espacio*, en J. Fernández-Arenas (Coord.): *Arte efímero y espacio estético*. Barcelona: Anthropos.
- Vattimo, G. (1990): *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós.
- Vygotsky, L. (1934): *Pensamiento y lenguaje. Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*. México: Quinto Sol.
- Wallerstein, I. (1996): *Abrir las ciencias sociales. Informe de la comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Watzlawick, P. (1994): *¿Es real la realidad?* Barcelona: Herder.
- Watzlawick, P. y Krieg, P. (1995): *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa.
- Watzlawick, P. (1995a): *El sinsentido del sentido o El sentido del sinsentido*. Barcelona: Herder.
- Watzlawick, P. (2003): *Terapia Breve: Filosofía y Arte*. España: Herder.
- Wetherell, M. y Potter, J. (1996): *El análisis del discurso y la identificación de los repertorios interpretativos*, en M. Pakman (comp.): *Construcciones de la experiencia humana*, pp. 139-182. Barcelona: Gedisa.
- Wilber, K. (1984): *Cuestiones cuánticas, escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*. Barcelona: Kairós.
- Wittgenstein, L. (1988): *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Wundt, W. (1926): *Elementos de psicología de los pueblos. Bosquejo de una historia de la evolución psicológica de la humanidad*. Madrid: Daniel Jorro Editor.
- Zellini, P. (1980): *Breve historia del infinito*. Madrid: Siruela.