



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

**ESTÁTICA Y ESTÉTICA DEL LENGUAJE
EN LA CONSTRUCCIÓN DE REALIDADES**

T E S I S

**PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN PSICOLOGÍA
P R E S E N T A :
MARGARITA ORTEGA NAVARRO**

**DIRECTOR: DR. PABLO FERNÁNDEZ CHRISTLIEB
ASESOR: MTRA. MARÍA DE LA LUZ JAVIEDES ROMERO**

MÉXICO, D.F. 2009.



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.

Gracias a la Universidad Nacional Autónoma de México porque pertenecer a ella siempre había sido un gran anhelo para mi, gracias por la satisfacción de formar parte de sus aulas, y por haberme permitido alcanzar uno de mis sueños.

A mis padres Margarita Navarro y Juan Carlos Ortega, por su amor, comprensión, cariño y todo el apoyo que siempre me han brindado para concluir mis estudios y cada una de las metas que me he propuesto. Sin su ayuda, esto no hubiera sido posible, gracias por estar siempre conmigo y sostenerme a cada instante, su sabiduría y sus consejos han sido y serán una constante en mi vida.

A Diana Laura Ortega, Juan Carlos Ortega y César Rivera, por ser parte fundamental de mi vida, por apoyarme con sus comentarios y sugerencias, por compartir conmigo el amor hacia la Universidad y hacia el conocimiento, por ser una fuente de inspiración que me ha impulsado a terminar esta tesis.

A César Sebastián Rivera Ortega, por aliviar los momentos de cansancio y por su alegría.

A mi Abue Remedios Lagunas por sus consejos y su apoyo incondicional. Por enseñarme que una de la mayores cualidades del ser humano, es la fortaleza.

A Pablo Fernández Christlieb, por engendrar el amor y el respeto a la psicología social, por mostrarme que el lenguaje siempre va más allá. Por sus clases, en las cuales se fueron originando las ideas para el tema de esta tesis. Por la libertad y el apoyo para el desarrollo de este trabajo, pero sobretodo, por su gran motivación que me ayudó a concluir esta tesis.

A María de la Luz Javiedes, por sus maravillosas cátedras en las que el conocimiento no dejaba de moverse, por mostrarme la diversidad de autores y temas presentes en la psicología social.

A Adrián Medina, por hacer de sus clases siempre una reflexión, por su disposición y su tiempo para revisar esta tesis.

A Francisco Pérez Cota, por la complejidad de sus clases, las cuales siempre daban espacio a discusiones generadoras de conocimiento y por invitar siempre a sus alumnos a la reflexión.

A la Dra. Claudette Dudet por sus sugerencias y observaciones, las cuales fueron de gran ayuda para mejorar el presente trabajo, gracias por su disposición y su tiempo para leer esta tesis.

A Marisol Marín, Diego Mercado, Misael Toledo, Roxana Ramírez y Jaime Rubio por sus palabras de motivación para impulsarme a terminar esta tesis, pero sobre todo por su amistad.

ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN.....	I

CAPÍTULO I **MITOLOGÍA DEL LENGUAJE**

1.1 FUNDACIÓN DEL LENGUAJE	1
1.1.1 EL EJE DEL LENGUAJE	1
1.1.2 LENGUAJE MITICO	7
1.1.3 INTERSUBJETIVIDAD	10
1.1.4 LENGUAJE E IMAGEN	14
1.1.5 COMPRENSIÓN E INTERPRETACIÓN	17
1.2 EL PRISMA DEL LENGUAJE	21
1.2.1 LENGUAJE ANTROPOMORFO	21
1.2.2 JUEGOS DE LENGUAJE	21
1.2.3 SISTEMA SIMBÓLICO	24
1.3 IMPERCEPCIÓN EVOLUTIVA	27
1.3.1 ESTÁTICA Y TIEMPO EN EL LENGUAJE	27

CAPÍTULO II **TRANSFORMACIÓN DE LA PSICOLOGÍA SOCIAL,** **CONSTRUCCIONISMO SOCIAL, SIGNIFICADO Y RETÓRICA**

2.1 KENNETH GERGEN	31
2.1.1 INTRODUCCIÓN AL CONSTRUCCIONISMO SOCIAL	31
2.1.2 GERGEN Y EL DESARROLLO DEL CONSTRUCCIONISMO SOCIAL	33
2.1.3 SIGNIFICADO E INTERPRETACIÓN	42
2.2 MICHAEL BILLIG. LENGUAJE Y RETÓRICA	49
2.2.1 RETÓRICA	49
2.2.2 EL PSICÓLOGO ANTICUARIO Y LA RECUPERACIÓN DEL LENGUAJE	53
2.2.3 LA RETÓRICA Y LA PSICOLOGÍA SOCIAL	56
2.2.4 ARGUMENTO Y SIGNIFICADO	61
2.2.5 ARGUMENTANDO Y PENSANDO	63
2.3 TOMÁS IBAÑEZ	67
2.3.1 TRANSFORMACIÓN DE LA PSICOLOGÍA SOCIAL	67
2.3.2 COGNICIÓN SOCIAL	69
2.3.3 ANÁLISIS DE LA VIDA COTIDIANA	70
2.3.4 ORIENTACIÓN CONSTRUCCIONISTA	73

CAPÍTULO III
LA INTERSUBJETIVIDAD Y EL LENGUAJE COMO REALIDAD

3.1 REALIDAD	78
3.1.1 LA REALIDAD FORMALIZADA	78
3.1.2 REALIDAD Y PRAXIS	78
3.1.3 REALIDAD COMO MUNDO DE VIDA COTIDIANA	80
3.2 SERGE MOSCOVICI	83
3.2.1 EL FENÓMENO DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES	83
3.2.2 LA ERA DE LAS REPRESENTACIONES	85
3.2.3 REPRESENTACIONES SOCIALES Y REALIDAD	99
3.3 BERGER Y LUCKMANN	101
3.3.1 LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA REALIDAD	101
3.3.2 LA REALIDAD DE LA VIDA COTIDIANA	103
3.3.3 VIDA COTIDIANA, LENGUAJE E INTERACCIÓN	108
3.4 JOHN SHOTTER	118
3.4.1 VERSIÓN RETÓRICO-RESPONDIENTE DEL CONSTRUCCIONISMO SOCIAL	118
3.4.2 CONVERSACIÓN Y CONSTRUCCIÓN SOCIAL	125
3.4.3 DIÁLOGO Y RETÓRICA EN LA CONSTRUCCIÓN DE RELACIONES SOCIALES	134

CAPÍTULO IV
ESTÁTICA Y ESTÉTICA DEL LENGUAJE

4.1. CONVERSACIÓN	141
4.1.1 LA CONVERSACIÓN	141
4.1.2 DESARROLLO CONVERSACIONAL	145
4.1.3 ACTIVIDAD SOCIAL Y CONVERSACIÓN	146
4.1.4 LAS CARTAS, EL PERIÓDICO, LOS LIBROS Y LA CONVERSACIÓN	150
4.1.5 EL SOLILOQUIO	153
4.2. CONFLUENCIA ESTÉTICA Y LENGUAJE	154
4.2.1 ESTÉTICA	154
4.2.2 ESTÉTICA Y VIDA COTIDIANA	155
4.2.3 SOCIOESTÉTICA	155
4.2.4 JOHN DEWEY Y LA PROSAICA	157
4.2.5 JOHAN HUIZINGA. ESTÉTICA Y JUEGO	158
4.2.6 ESTÉTICA, JUEGO Y CULTURA	161
4.2.7 ESTÉTICA Y LENGUAJE	162
4.3 LENGUAJE METAFÓRICO	164
4.3.1 LA METÁFORA	164
4.3.2. TRANSFORMACIÓN METAFÓRICA	165
4.3.3. METÁFORA Y CONCEPTOS COTIDIANOS	166
4.3.4. METÁFORAS ORIENTACIONALES	168
4.3.5. METÁFORAS NUEVAS	169
4.3.6. METÁFORA Y VERDAD	172
4.3.7. METÁFORA Y EXPERIENCIA ESTÉTICA	173

4.4. POESÍA. INCERTIDUMBRE DE IMAGEN Y PALABRA	174
4.4.1. MANIFESTACIÓN POÉTICA	174
4.4.2. POESÍA Y POEMA	175
4.4.3. LENGUAJE POÉTICO	179
4.4.4. LA IMAGEN POÉTICA	182
4.4.5. POESÍA Y OTREDAD	186
CONCLUSIONES	189
BIBLIOGRAFÍA	194

INTRODUCCIÓN

En la psicología social y específicamente en la psicología social posmoderna se ha abordado por diversos autores, la importancia que tiene el lenguaje en la construcción de realidades, la construcción del significado, la interpretación, la comprensión, la intersubjetividad, etc. Ya sea Wittgenstein, Berger y Luckmann, Shotter, Moscovici o Billig, tales investigaciones han sido originadas, y seguirán siendo originadas debido a un periodo de crisis en la psicología, al poner en tela de juicio los métodos o las investigaciones científicas que utiliza para ampliar su conocimiento sobre el hombre y sobre la sociedad, haciéndonos poseedores de una mente que todo lo guarda y mostrándonos que la realidad está fuera de los individuos, lista para ser descubierta, a manera de analogía. Por otro lado, siempre se enfatiza la supuesta objetividad con la que debe contar el investigador, para así, hacer exitosa su investigación, ya que ningún elemento extraño a esta intervino, utilizando análisis estadísticos para comprobar que los resultados son confiables.

Es así la necesidad y el motivo de la presente tesis, por mostrar la importancia de la argumentación, del lenguaje y de los procesos en la vida cotidiana, que es la realidad suprema, los cuales van dando forma a la sociedad. Es decir, el argumento principal de este trabajo es que la realidad no es externa ni está lista para descubrirse, la realidad se crea, se recrea y se reconstruye día a día entre las prácticas sociales y el lenguaje, especialmente mediante la conversación de todos los días llena de metáforas, en la opinión, en la comprensión y en la interpretación.

En cuanto al título de este trabajo y a manera de paradoja, en la vida cotidiana o en los contextos en los que estamos tan cerca o tan familiarizados, pasamos desapercibidos el movimiento del lenguaje. Con las prácticas sociales y con el tiempo, el lenguaje se va reconstruyendo, pero tal es su lentitud que parece

estático. Y en segundo lugar el lenguaje es estético por el hecho que nos hace sentir que pertenecemos a él y a esa realidad que manifiesta.

El objetivo es destacar la importancia del lenguaje en la vida cotidiana y la retroalimentación que se da entre éste y las prácticas sociales, así como una reconstrucción de una psicología social más argumentativa y por lo tanto *más social*.

Esta investigación se divide en cuatro capítulos: el primero de estos se titula “Mitología del lenguaje”, en el cual se mencionan las diferentes teorías que han tratado de explicar el origen del lenguaje, así como la relación que se va dando entre éste y entre la sociedad, se comienzan a abordar temas que serán constantes en el trabajo, tales como la intersubjetividad y los juegos de lenguaje.

El capítulo segundo es titulado: “Transformación de la psicología social, construccionismo social, significado y retórica”, en éste se hace una revisión específicamente de Kenneth Gergen, Michael Billig y Tomás Ibañez, dichos autores nos dan una visión más amplia y más crítica de los cambios en la psicología social, los cuales han comenzado desde distintas escuelas y distintos enfoques, específicamente con el construccionismo social, y el resurgimiento de la visión retórica sin su carga peyorativa.

El capítulo tercero es, “La intersubjetividad y el lenguaje como realidad”; el cual se avoca hacia la construcción de realidades que se dan entre los individuos, específicamente en la vida cotidiana, como la comprensión de ésta y de los significados, que se da mediante un conocimiento del tercer tipo, es decir, que no es subjetivo ni objetivo, es más bien intersubjetivo, pues se origina *entre* los individuos.

El cuarto capítulo titulado “Estática y Estética del lenguaje”, integra algunas de las prácticas sociales que se utilizan para recrear la vida cotidiana como la conversación, el uso de metáforas en el lenguaje diario, la estética, la poesía y los juegos.

CAPÍTULO I

MITOLOGÍA DEL LENGUAJE

1.1 FUNDACIÓN DEL LENGUAJE

En el lenguaje el hombre descubre y prueba un nuevo poder, el de edificar un mundo suyo propio, un mundo ideal.
Cassirer.

1.1.1 EL EJE DEL LENGUAJE

El eje del lenguaje es el lenguaje mismo, no es resultado de una sola explosión o de algo repentino, el lenguaje es eso que se forma en medio de un todo, se forma en la intersubjetividad y forma a la intersubjetividad. En este trabajo, no se pretende abordar al lenguaje como una estructura que hay que ir desarmando para encontrarle algo de sentido o la manera en que funciona, el lenguaje será abordado como forma o como formas, las cuales se irán manifestando a lo largo de la tesis, metafóricamente, como conversación, como discurso, etc.

Primero se abordaran conceptos, posturas, teorías, acerca del lenguaje, para dar una perspectiva histórica y teórica, posteriormente se dejará que el lenguaje adquiera forma propia y hable por sí mismo.

Distintos autores y teorías han tratado de dar explicación acerca de su origen, Abbagnano (1963, p.642) lo define de la siguiente manera:

“El lenguaje es el uso de los signos intersubjetivos. Por intersubjetivos se entienden los signos que hacen posible la comunicación. Por su uso se entiende: 1) la posibilidad de elección (institución, mutación, corrección) de los signos; 2) la posibilidad de combinar tales signos en modos limitados y repetibles. Este segundo aspecto se refiere a las estructuras sintácticas del lenguaje, en tanto que el primero se refiere al diccionario del lenguaje mismo. La ciencia moderna del lenguaje ha insistido siempre en la importancia de las estructuras lingüísticas, esto es, de las posibilidades de combinaciones que el lenguaje delimita”.

De las teorías acerca del lenguaje se pueden mencionar las siguientes:

Teoría de la Interjección

Esta teoría fue expuesta por primera vez por Epicuro (citado por Abbagnano, 1963, p.644):

Las palabras –dice- no son creadas, en principio, por convención, sino que es la misma naturaleza humana la que, influida por determinadas emociones y en vista de determinadas imágenes, hace que los hombres emitan el aire en forma apropiada a sus emociones e imágenes particulares. Las palabras son, en principio, diferentes, por la diferencia de personas, hecho que también depende de los lugares, pero después se hacen comunes para que sus significados sean menos ambiguos y más rápidamente comprensibles.

Para Rousseau (citado por Abbagnano, 1963, p.644):

El primer lenguaje del hombre, el más universal y más enérgico y el único del que tenía necesidad antes de que tuviera que persuadir a los hombres reunidos, es el grito de la naturaleza. Ya que tal grito era arrancado por una especie de instinto en las ocasiones apremiantes, para implorar socorro en los grandes peligros o alivio de los males violentos, no era muy usado en el curso ordinario de la vida, en el cual reinan sentimientos más moderados. Cuando las ideas de los hombres comenzaron a extenderse y a multiplicarse y se estableció entre ellos una comunicación más estrecha, y se buscaron signos más numerosos y un lenguaje más extenso, se multiplicaron las inflexiones de la voz y se agregaron los gestos que, por su naturaleza, resultan más expresivos y de los cuales el sentido depende menos de una determinación anterior.

Pero el problema con que se tropieza esta teoría es precisamente el del paso de una lengua constituida por simples gritos o interjecciones a una lengua constituida por términos generales o abstractos. El llamado lenguaje animal no designa o describe *objetos*.

Teoría de la Onomatopeya

Esta afirma que las raíces lingüísticas son imitaciones de sonidos naturales. La teoría fue conocida por Platón (citado por Abbagnano, 1963. p.645), quien la crítica observando que “en tal caso los que imitan el balido de las ovejas, el quiquiriquí de los gallos y el grito de los otros animales darían tal nombre a los animales cuyas voces imitan”.

La principal objeción en contra de esta teoría ha sido formulada por los filólogos (Abbagnano, 1963, p.645): no es cierto que el origen de todas las raíces lingüísticas sea onomatopéyico. Ni siquiera en la formación de los nombres de los animales, en la cual podría suponerse el principio onomatopéyico más eficaz, ha tenido, en verdad, una función dominante. En contra de esto más tarde se presenta la objeción filosófica, que ya Platón había adelantado, en el sentido que una cosa es la imitación de un sonido y otra la imposición de un nombre.

Teoría de la metáfora

Las tesis características en que se plantea esta teoría son las siguientes: 1) el lenguaje no es imitación, es creación. Esta tesis distingue esta teoría de la onomatopéyica; 2) la creación lingüística desemboca en imágenes, que siempre son individuales o particulares, y no conceptos o términos generales; 3) lo que la creación lingüística expresa no es un hecho objetivo o racional, sino un hecho subjetivo o sentimental y tal es, justo, el objeto del lenguaje. Vico (citado por Abbagnano, 1963, p.645) expresó con estas características, por vez primera, esta teoría, afirmando que “el primer hablar” no fue “un hablar según la naturaleza de las cosas”, sino “un hablar fantástico por sustancias animadas, que fueron consideradas divinas en su mayor parte”. En consecuencia, los primeros hombres concibieron la idea de las cosas a través “de caracteres fantásticos de sustancias animadas y cambiantes” y se las explicaron “con actos o cuerpos que tuvieron relaciones naturales con las ideas”.

Esto, según Vico “generalmente la metáfora forma el mayor cuerpo de lenguas para todas las naciones”. En forma menos fantástica, esta teoría se encuentra en Hamann (citado por Abbagnano, 1963, p.645), según el cual el lenguaje, que es el “órgano y el criterio de la razón”, no es una simple colección de signos, sino el “el símbolo y la revelación de la misma vida divina”.

El carácter metafórico del lenguaje, al recurrir a términos ambiguos o equívocos, favorece el origen y la formación del mito. Para Max Muller (citado por Abbagnano, 1963, p.645), en el lenguaje humano es imposible expresar ideas abstractas sino en forma de metáfora.

Pero ésta teoría no explica el paso del lenguaje metáfora al lenguaje conceptual, del lenguaje que es grito, gesto u otro “carácter poético”, al lenguaje que es estructura, organización y regla.

Teoría de la imagen lógica.

La característica de esta doctrina es la de que dirige su atención no tanto hacia los signos singulares o palabras, sino hacia sus conexiones sintácticas, esto es, hacia las reglas de su uso en las proposiciones y en los razonamientos y, por lo tanto, en las estructuras formales del lenguaje. Russel (citado por Abbagnano, 1963, p.646) observa a este respecto que debemos atribuir un significado a las palabras que usamos si queremos hablar con sentido y no por pura charla, y el significado que atribuyamos a las palabras debe ser algo de lo que ya tengamos conocimiento.

Para Humboldt (citado por Cassirer, 1944, pp.182-183), era imposible conseguir una verdadera idea del carácter y función del habla humana mientras pensemos que se trata de una mera colección de palabras. La diferencia real entre las lenguas no es de sonidos o de signos sino de perspectivas cósmicas o visiones del mundo; un lenguaje no es, sencillamente, un agregado mecánico de términos. Disgregarlo en palabras o términos significa tanto como desorganizarlo y desintegrarlo.

Semejante concepción no sólo es perjudicial sino desastrosa para cualquier estudio de fenómenos lingüísticos. Las palabras y reglas, según nuestras ideas corrientes, componen un lenguaje – dice Humboldt- existen realmente tan sólo en el acto del lenguaje conexo; tratarlas como entidades separadas no es más que el producto muerto de nuestros precarios análisis científicos. El lenguaje tiene que ser considerado como una *energía*. No es una cosa acabada sino un proceso continuo; la labor, incesantemente repetida, del espíritu humano para utilizar sonidos articulados en la expresión del pensamiento.

En la segunda mitad del siglo XIX, sin embargo, el interés por los estudios lingüísticos estaba dictado por otros impulsos intelectuales y empezó a predominar una interpretación materialista. La gran ambición de los llamados “neogramáticos” (Cassirer, 1944, pp.186-187) se cifraba en probar que los métodos de la lingüística se hallaban al mismo nivel que los de las ciencias de la naturaleza. Si la lingüística pretendía ser considerada como una ciencia exacta no se podía contentar con vagas reglas empíricas que describían acontecimientos históricos particulares; tenía que descubrir leyes que, por su forma lógica, fueran comparables con las leyes generales de la naturaleza. Los fenómenos de los cambios fonéticos parecían probar la existencia de tales leyes. Los neogramáticos negaban que existiera algo semejante a un cambio esporádico de sonido. Según ellos, todo cambio fonético sigue leyes inviolables.

El habla humana no sólo tiene que cumplir una tarea lógica universal sino también una tarea social, que depende de las condiciones sociales específicas de la comunidad lingüística, por lo tanto, no podemos esperar una identidad real, una correspondencia unívoca entre las formas gramaticales y las lógicas. Si atribuimos al lenguaje una función productiva y constructiva mejor que una función meramente reproductora, nuestro juicio será diferente. En tal caso, lo

que tiene importancia capital no es la “obra” del lenguaje sino su “energía” (Cassirer, 1944, p.193).

La orientación hermenéutico-filosófica de Gadamer (citado por Abbagnano, 1963, pp.649), había asignado a la autoconciencia y reconoce en el lenguaje y en la comprensión los “caracteres que definen, en general y fundamentalmente, toda relación del hombre con el mundo”.

De Heidegger provienen, de hecho, algunas de las ideas fundamentales de Gadamer: 1) el negarse a considerar el lenguaje como un instrumento del que dispone el hombre y del que se sirve para expresar y comunicar (para exteriorizar) la propia interioridad: “el lenguaje en su esencia no es ni expresión ni actividad del hombre. El lenguaje habla”; 2) la insistencia sobre el carácter revelador del lenguaje: “Allí donde no tiene lugar ningún tipo de lenguaje, como en el ser de la piedra, de las plantas y de los animales, ni siquiera tiene lugar alguna apertura del ente, y, por tanto, ninguna apertura del no siente (existente) y del vacío”; 3) La afirmación de que “el hablar es, por sí mismo, un escuchar. Es el prestar atención al lenguaje que habla. Por eso el hablar es, no al mismo tiempo, sino *primero* escuchar. Este escuchar del lenguaje también precede – de la manera menos perceptible- a cualquier otro posible escuchar. Nosotros no solo hablamos *el* lenguaje, también hablamos *del* lenguaje”.

Gadamer (citado por Abbagnano, 1963, pp.650) insiste particularmente en los siguientes puntos: 1) “el lenguaje tiene su verdadero ser (y no simplemente su propio fin) sólo en el diálogo, esto es, en el ejercicio del entenderse”. En el diálogo, lo que es determinante no es la voluntad del individuo: “lo que ‘resulte’ de un diálogo nunca se puede saber de antemano. El acuerdo o el malogro es un suceso que se realiza en nosotros”; 2) Lenguaje, hombre y mundo se copertenecen: “el carácter humano original del lenguaje significa... al mismo tiempo, la lingüisticidad original del humano ser-en-el-mundo”; 3) “el lenguaje es el verdadero indicio de nuestra finitud”; “Nosotros siempre sabemos por

anticipado, en todo nuestro pensar y conocer, la interpretación lingüística del mundo, crecer en la cual significa *crecer* en el mundo”; y, sin embargo, 4) no estamos encerrados en nuestro mundo lingüístico: “En cuanto constituido lingüísticamente, cada uno en este mundo está abierto... a toda posible ampliación de su propia concepción del mundo, y consiguientemente, también es accesible a los otros”.

Para Blondel (citado por Fernández Christlieb, 1994a, p.95) el lenguaje es la clave de la existencia. Es no sólo la herramienta, sino el material, el origen y el territorio de la realidad, la psíquica y la otra: todo se desarrolla con y dentro del marco del lenguaje.

Con la perspectiva histórica que se dio acerca del lenguaje, nos podemos percatar de la importancia que este ha tenido en los diversos campos de estudio. En la Psicología Social, en la cotidianidad, el lenguaje juega como el constructor de realidades, y como el propietario de ciertas formas en los actos sociales.

1.1.2 LENGUAJE MÍTICO

El pensamiento mítico, por origen y principio, es pensamiento tradicional, porque el mito no tiene otro modo de comprender, explicar e interpretar la forma actual de la vida humana más que conduciéndola a un pasado remoto. Lo que arraiga en este pasado mítico, lo que ha sido desde siempre, lo que ha existido desde tiempos inmemoriales, es firme e indudable.

En lenguaje tiene forma mítica, es decir que ya estaba desde antes que todas las cosas, es lo preexistente, lo prehistórico, también lo es, por lo fantástico y por lo que puede crear, como dice Épicteto (Cassirer, 1944, p.48) “Lo que perturba y alarma, no son las cosas sino sus opiniones y figuraciones sobre las cosas”.

En la filosofía, la mejor expresión de esta interpretación del mito es el segundo volumen de *Filosofía de las formas simbólicas* (1925) de Cassirer (citado por Abbagnano, 1963, p.724) en el cual la característica del pensamiento mítico es entrevista en la olvidada o imperfecta distinción entre el símbolo y el objeto del símbolo, es decir, en el olvidado o imperfecto conocimiento del símbolo como tal. “El mito – dice Cassirer- surge espiritualmente por encima del mundo de las cosas, pero en las figuras y en las imágenes con las cuales sustituye este mundo, no ve más que otra forma de materialidad y de nexos con las cosas”.

En *Antropología filosófica* (1944) el sustrato real del mito no es de pensamiento, sino de sentimiento. El mito y la religión primitiva no son, en modo alguno, enteramente incoherentes, no se hallan desprovistos de sentido o de razón. Pero su coherencia depende en mucho mayor grado de la unidad del sentimiento que de las reglas lógicas. Esta unidad representa uno de los impulsos más fuertes y profundos del pensamiento primitivo.

Para Cassirer (citado por Abbagnano, 1963, p.724) el lenguaje y el mito son hermanos gemelos y uno no se puede concebir sin el otro, ambos se hallan basados en una experiencia muy general y primitiva de la humanidad, de naturaleza más bien social que física, ambos son preexistentes al hombre.

Malinowski (citado por Abbagnano, 1963, p.724) ve en el mito la justificación retrospectiva de los elementos fundamentales de la cultura de un grupo. “El mito no es una simple narración ni una forma de ciencia, ni una rama del arte o de la historia ni una narración explícita. Cumple una función *sui generis* estrechamente conectada con la naturaleza de la tradición y la continuidad de la cultura, con la relación entre madurez y juventud y con la actitud humana hacia el pasado. La función del mito es, en síntesis, la de reforzar la tradición y de darle mayor valor y prestigio relacionándola con una realidad más alta,

mejor y sobrenatural que la de los acontecimientos iniciales”. En este sentido, el mito no está limitado al mundo o a la mentalidad de los primitivos. Es más bien indispensable a toda cultura.

Por otro lado, Durkheim (citado por Abbagnano, 1963, p.724) afirmó que el verdadero modelo del mito no es la naturaleza sino la sociedad y que en todo caso es la proyección de la vida social del hombre, una proyección que le refleja las características fundamentales.

En suma, la esencia de los mitos es que la cultura manifiesta un orden anterior a la cultura para poderse desarrollar sobre él, y en otras palabras, es el orden que tiene el pensamiento, y merced al cual, todo lo que vea, haga o piense, sea una ciudad, un proyecto de vida, una teoría astronómica, tiene este mismo orden, que, ante todo, es obvio, que consiste en un conocimiento que es tan evidente que ni siquiera parece conocimiento, y por eso nadie lo nota: la realidad es igual al pensamiento que la piensa, porque el pensamiento también es real (Fernández Christlieb, 2004a, p.174).

Y como todo lo mítico, tiene algo de fantástico y mágico, así es el lenguaje también, aunque a veces esas cualidades no nos lleguen a sorprender por lo cercano que está a nosotros. Bastará redescubrir esas formas del lenguaje en un poema, en las conversaciones del diario, o en el lenguaje infantil.

Si a los mitos se les quita el cuento, lo que queda es un espacio, no vacío ni nuevo, sino lleno de sociedad (Halbwachs, citado por Fernández Christlieb, 2004a, p.174).

1.1.3 INTERSUBJETIVIDAD

Para Ursua (et al., 2005, p.316), la Intersubjetividad es la relación de acuerdo existente entre varios o todos los sujetos. En esta tesis la mayoría de los autores expuestos ponen de manifiesto la importancia de la intersubjetividad en la construcción de realidades, ya sea nombrándola como “conocimiento del tercer tipo”, “la tercera esfera”, etc. Una de las explicaciones que condensa a la intersubjetividad de la mejor manera, con los exponentes más relevantes, se encuentra en el artículo *Psicología social, Intersubjetividad y Psicología colectiva* (Fernández Christlieb, 1994b), en el cual nos vamos a centrar.

Frente a la realidad del individuo y frente a la realidad de las Instituciones sistémicas, aparece pues una realidad que no está dentro de los individuos, y por lo demás tampoco fuera, sino entre los individuos y las instituciones, que no encarna ni en unos ni en otras, de los que incluso prescinde, ni tampoco en los grupos, sino que encarna en una tercera naturaleza, incuantificable e impecablemente real, hecha de comunicación, es decir, de símbolos, significados y sentidos procesándose, y que no pertenece a nadie pero que protagonizan todos los que pertenecen a ella, y cuyo sujeto es en primera y última instancia la colectividad. Esta es la tercera realidad, la de en medio, la intersubjetividad, y es el sitio que le corresponde a las que alguna vez se llamaron ciencias del espíritu, entre las que se cuenta la psicología social, que se ocupa de la comunicación ordinaria, es decir, de la intersubjetividad de la vida cotidiana (1994b, p.51).

Por intersubjetividad puede entenderse una estructura de múltiples relaciones triádicas, un hábitat de sentido que es 1) autónomo; esto es, que no depende de elementos exteriores para su existencia, se genera a partir de sí mismo, se recrea en su propia comunicación y es autosuficiente: crea y consume sus propios símbolos y significados a partir de sus propias interpretaciones, y así, sus participantes encuentran su vida colmada y plena en el interior de la intersubjetividad, al menos durante su permanencia en ella; sus vidas y la vida aparecen llenas de contenido en el sentido de que para su comprensión no se requiere nada más y de que no parece necesaria la existencia de algo más, un símbolo o significado más: ahí no falta nada. Y 2) es anónimo, en tanto que pertenece a una determinada grupalidad y sus participantes pueden ingresar y comunicarse en ella sin previo aviso ni permiso, sino sólo con el hecho de ser competentes en el manejo de los símbolos correspondientes (1994b, pp.68-69).

Según esta descripción, las intersubjetividades son espacios muy extensos y muy generales, que circunscriben a situaciones más restringidas: un texto, un museo o una relación entre individuos o grupos, son situaciones intersubjetivas, en el sentido de que sus objetos (lenguaje, cosas, interacciones) poseen un sentido contextual dentro de la comunicación para el participante (1994b, p.69).

*Otra vez desde el principio, podemos partir del hecho de sentido común, no incorrecto, de que cada cosa tiene su nombre, esto es, de que hay un símbolo que denomina a un objeto, de que el lenguaje se refiere a la realidad, de que haya una relación entre **a** y **b** (1994b, p.51).*

Como dice Eco (citado por Fernández Christlieb, 1994b, p.52), el referente <no designa un objeto, sino que transmite un contenido cultural>; en términos de Rimé (citado por Fernández Christlieb, 1994b, p.52), el referente es un concepto abstracto. Es como si todo objeto fuera referente de un referente de un referente.

*Como argumenta Gergen (citado por Fernández Christlieb, 1994b, p.52), no existe correspondencia entre lenguaje y realidad, entre símbolo y objeto, entre **a** y **b**, sino que, en segundo lugar, es obligatoria la presencia de algo que cree la relación (y en tanto creador, también transformador y derogador): aquí se desata la terciaridad, palabra de Peirce.*

*La terciaridad aporta el sentido en el que el símbolo tendrá significado: la relación entre **a** y **b** está mediada por una interpretación **c** (que no es espontánea, sino negociada o concordada). Dicha relación diádica no es inmanente, sino que se incardina, en una trama, en la historia de un sentido interpretante, que no puede ser exactamente arbitrario, precisamente por que tiene una historia, es heredero de alguna tradición, se incorpora a una narración que es la que da significado al símbolo, y sin la cual se pierden el uno para el otro (1994b, p.53).*

*La relación **a-b** es siempre una relación **a-c-b**, cuyas literales pueden ser llenadas de mil formas; de hecho existen múltiples versiones de la triada. De todas ellas, tres resultan básicas para el punto de vista de la psicología social: Peirce, Royce y Moscovici (1994b, p.53).*

La función del signo de Charles Sanders Peirce.

Para Peirce, la triada constituye la función del signo, al cual define como una <cosa que está para alguien en el lugar de otra cosa bajo ciertos aspectos o capacidades>. Para Apel, <un signo es algo que representa alguna otra cosa para un interpretante en algún aspecto o cualidad> (1994b, p.54).

Peirce estaba sobre todo interesado en el problema del conocimiento, razón por la cual la intersubjetividad está llenada con el signo ya dado, y ello lo hace importante para la concepción de intersubjetividad en psicología social, toda vez que la interacción como espacio real, como dimensión per se, como objeto de estudio, debe poder diferenciarse de las características de sus protagonistas. Peirce (citado por Fernández Christlieb, 1994b, p.54) ubica al hombre en el signo de la siguiente manera:

... así como decimos que un cuerpo está en movimiento, y no que el movimiento está en un cuerpo, así debemos decir que nosotros estamos en el pensamiento, y no que el pensamiento está en nosotros.

... no hay elemento en la conciencia del hombre que no tenga algún correspondiente en la palabra... la palabra o signo que el hombre usa es el hombre mismo.

Para Peirce, la intersubjetividad es absurda sin sujeto, porque no hay movimiento sin cuerpo ni palabra sin hombre. La existencia del signo implica que no puede haber signo (intersubjetividad) sin mundo y sin intérprete, ni siquiera mundo sin signo ni interprete (1994b, p.55).

La comunidad de interpretación de Josiah Royce.

Mientras Peirce pone al hombre en el signo, Royce pone al signo en el hombre, es decir, la intersubjetividad es una comunidad de interpretación. Royce focaliza sobre el intérprete en tanto usuario de signos y en tanto sujeto de comunicación, y por lo tanto, el intérprete no puede ser un individuo aislado sino un sujeto comunitario. Así pues, la actividad de interpretación está compuesta por tres personas que son un mismo sujeto intersubjetivo. Como lo plantea Hocking (citado por Fernández Christlieb, 1994b, p.55): la molécula social es un grupo de tres miembros consistente en una persona que emite un signo con sentido en busca de interpretación, una persona que lo interpreta, y una persona que recibe la interpretación.

*Que pueden ser tres sujetos concretos diferentes, pero también pueden ser dos: **a** habla con **b** desde el punto de vista y con el lenguaje de la comunidad a la que pertenecen **c**, del sentido común, de la normatividad, etc. O también puede ser uno solo, como en el caso del pensamiento autorreflexivo: yo **a** me **c** hablo **b**, donde el <me> es el intermediador que incorpora a la colectividad, a la biografía, etc., (1994b, p.56).*

Un punto interesante de Royce es que en esta relación entre las personas aparece el flujo del tiempo: una persona presente que interpreta para una persona futura lo que una persona pretérita expresó, de forma tal que la comunidad de interpretación no está restringida en el espacio ni en el tiempo:

es una comunidad ilimitada de interpretación donde la sociedad contemporánea traduce o interpreta el mundo de la tradición y la historia de cara a un proyecto último de sociedad: <el mundo es la realización progresiva de una comunidad de interpretación> (1994b, pp.56-57).

Para Royce el objeto del sujeto es el sujeto mismo, y el intérprete es el mismo sujeto; y asimismo puede verse tanto el presente como el pasado y el futuro son momentos de un mismo sujeto que, efectivamente, Royce denomina <comunidad ilimitada de interpretación>. Cabe notar también, ya de paso, que en cada acto de interpretación el sujeto cambia de tiempo, se va actualizando, y por ende, cambia también de ubicación en la relación triádica; es decir, que en Royce empiezan a desdibujarse los lugares, se vuelven intercambiables, lo que es una constante apenas se empieza a pensar en términos de relación triádica (1994b, p.57).

El modelo de Interacción de Moscovici.

Moscovici pone al sujeto en el lugar del signo, dado que todo sujeto en realidad es un ser de signos; al interpretante lo deja abierto como un “otro” que puede poner en juego cualquier elemento (biografía, información, influencia, historia, contexto, etc.); y al mundo lo deja como objeto, aun cuando se trata de un objeto socialmente significativo (1994b, p.58).

En todo caso, en el modelo de interacción de Moscovici, a los tres momentos se les puede adscribir contenidos variantes.

Donde la colectividad es el sujeto que a la vez es su propio objeto, el cual realiza a partir de sí misma: la colectividad es su propio símbolo, significado y sentido. Es la colectividad (de hoy) que le interpreta a la colectividad (de mañana) lo que la colectividad (de ayer) dijo, hizo, quiso, perdió, tuvo: el presente que pone en el futuro al pasado; la gente (la sociedad civil) que se dice a sí misma quién es, qué hacer con sus recursos, cuál es su realidad y cómo organizar su coexistencia. A la psicología colectiva le corresponde analizar la realidad intersubjetiva de la vida cotidiana de la colectividad, es decir, interpretar el sentido que articula a los símbolos y significados vivos en la sociedad civil (1994b, p.62).

Hablar del sentido implica un símbolo y un significado (1994b, p.64).

1.1.4 LENGUAJE E IMAGEN

*La imagen es el símbolo de la imagen y su sentido es una imagen; la masa es el símbolo de la masa; los símbolos icónicos son el referente del referente, el icono del icono. En los sistemas icónicos, símbolo, significado y sentido intercambian y confunden sus lugares. En efecto, los iconos pueden aparecer en el lugar del **a** índice o en el lugar de la **b** imagen o cualidad u objeto, es decir, como índices de la imagen o como imagen del índice (Fernández Christlieb, 1994b, p.83).*

Lo icónico, como sistema simbólico, es una imagen, un referente, cuyo símbolo es la misma u otra imagen; por esta razón, sólo pueden ser protagonizados, impactados, imitados, pero no concienciados, conocidos. Cuando entran a formar parte de la legibilidad cognoscitiva, ya se han lingualizado, esto es, ya han cambiado de sistema simbólico: ya tienen un nombre que los designe. En este caso, describir es comprender (1994b, p.84).

Puede afirmarse que el conjunto de la racionalidad comunicativa, el mundo de la intersubjetividad cotidiana, reúne simultáneamente a una racionalidad lingüística y a una otra racionalidad de tipo distinto, que no es cognoscitiva ni reconocida, no inteligible lingüísticamente, pero sí inteligente colectivamente, significativa, y en tanto tal, real (1994b, p.84).

En primer lugar, al contrario del lenguaje, los sistemas icónicos no son reflexivos respecto a sus actores, esto es, que el protagonista que los expresa no puede, él solo, realizarlos, completar su ciclo de expresión, interpretación y significación, sino que requiere cuando menos a un protagonista interlocutor exterior a él, por esta razón, no puede considerarse que haya movimientos de masa de uno, mientras que sí los hay de dos (1994b, p.84).

La intersubjetividad no puede ser aprehendida a niveles particulares, sino solamente al propio nivel colectivo, que por lo mismo, desborda igualmente al ámbito del lenguaje: la colectividad sólo es inteligible para la colectividad. En este nivel puede entonces argumentarse que, puesto que la colectividad sí puede vivir para sus adentros en tanto sujeto supraindividual y supragrupal, los sistemas icónicos sí le son accesibles, inteligibles, o sea, que la reflexividad que no opera en espacios más restringidos, opera en cambio a nivel colectivo: la colectividad sí puede comunicarse internamente con imágenes; sí puede ser sus propios gestos (1994b, p.85).

En segundo lugar, los símbolos icónicos ocurren como mera aparición, de manera que, en tanto interpretación, constituyen una forma de impresión o impacto, articulable solamente como sensibilidad, emotividad, y por lo tanto, se trata en rigor de sistemas de expresión e interpretación afectivas. La afectividad sólo puede existir colectiva e intersubjetivamente en la forma de símbolos: éstos son los símbolos icónicos (1994b, p.85).

Las imágenes son el lugar de la afectividad colectiva (y las masas su imagen más intensa), de la misma manera que el lenguaje es el conocimiento. El problema de los sentimientos se desplaza al problema de los símbolos no-lingüísticos (1994b, p.85).

Imagen/lenguaje

*Como se puede colegir a partir de Rimé, los símbolos icónicos, cuando se presentan simultáneos al lenguaje, cumplen la función, notoriamente afectiva, de dibujar en imágenes el referente que se va narrando; pero cuando el referente no puede ser dicho, también lo dibuja: lo dibuja con la expectativa de que el lenguaje lo percate y lo describa. Las imágenes aparecen sin lenguaje en dos modalidades, empíricamente idénticas; cuando un referente **ya no** y cuando **todavía no** puede ser puesto en palabras. O sea, lo que se pierde para el lenguaje vía la ideología o el desuso o el silenciamiento, empieza a ser conservado en imágenes; y lo que aún no se ha ganado para el lenguaje, que permanece aún desconocido, se bosqueja en imágenes como forma de acercamiento a las fronteras lingüísticas. Así, los sistemas simbólicos icónicos incorporan lo que por alguna razón la colectividad deslingualiza: lo que ya no puede ser expresado en palabras, torna a expresarse en imágenes; y asimismo, lo que todavía no puede ser expresado en palabras, ya está expresado en imágenes. Los sistemas de imágenes actúan por lo tanto como salvaguardas de la experiencia colectiva que podrá ser regresada por la memoria, y a la vez como provocadores de la creación lingüística. En la realidad simbólica, lo primero que aparece y lo último que desaparece son los símbolos icónicos. En suma, la función de los sistemas imágicos es sostener lo que ya no o todavía no puede ser nombrado (1994b, p.86-87).*

La función del lenguaje es sobretodo acotar los límites de lo icónico, es decir, controlar el movimiento, el vaivén de las fronteras del lenguaje, decidir dónde ponerlas, para así dejar expresarse a la afectividad sin temor a que se vuelva contra la colectividad. En términos de la comunidad ilimitada de interpretación, significa decidir qué sentir, cómo, cuándo y con qué intensidad (1994b, p.87).

Ahora bien, según se vio en las relaciones imagen/lenguaje, este proceso del símbolo y el significado, de la realidad y su construcción social, consiste específicamente en las relaciones que pueden establecer los iconos y de las relaciones que pueden establecer las palabras, cada uno y entre sí; si falta hiciese, se diría que entre uno y otro aspecto o instancia de la relación, tertium datur, es decir, se encuentra la colectividad actuando, ya sea comunicativamente –constituyendo relaciones- o descomunicativamente-destituyéndolas-, y en ambos casos la relación se transforma (1994b, p.98).

Nombres

La presencia ya dada de un nombre (un enunciado de cualquier complejidad), y partiendo del hecho fundamental de que toda palabra tiene, por fuerza, una imagen (aún cuando ésta sea la imagen o el sonido de la misma palabra escrita o dicha), puede derivarse aproximativamente de varias maneras (Fernández Christlieb, 1994b, p.100):

- *El nombre funda imágenes inéditas, se adscribe un referente, crea sus propios objetos.*
- *El nombre se relaciona con y crea otros nombres en grados sucesivos de abstracción, esto es, nombres cuyas imágenes son cada vez más vagas, arbitrarias e irrelevantes, como en el caso de los conceptos, pero cuya regresión a lenguaje ordinario revivifica, multiplica y crea imágenes de intensidad afectiva originaria.*
- *El lenguaje agota las imágenes al repetirse sin relacionarse ni crear nuevos nombres; las imágenes se hacen igualmente vagas, arbitrarias e irrelevantes, pero sin posibilidad de regresión. El nombre se vacía de significado; tal es el caso del dogmatismo o la ideología.*
- *Los nombres se sustituyen con otros nombres conservando las imágenes.*
- *Los nombres se sustituyen con otros nombres pero al hacerlo reaccionan sobre la imagen modificándola y por ende sustituyendo asimismo la imagen; o bien se separan en dos nombres y dos imágenes o bien se pierde un nombre y una imagen.*
- *Se conserva la palabra pero se cambia la imagen que la acompañaba de origen, trasladando la palabra a otro contexto de interpretación; los nombres o enunciados empiezan a significar otra cosa.*

La construcción del espíritu de la realidad no tiene localización cronológica porque nunca está terminado, porque así como sucede originariamente ocurre también todos los días; su mismo proceso es la repetición de su eclosión. En cada niño que se socializa y en cada día que amanece, la construcción colectiva de la realidad se echa a andar como el primer día. Tampoco se le puede adscribir primacía cronológica a ninguna de las tres instancias. A la pregunta de quien aparece primero, si el lenguaje, las imágenes o su vínculo, la respuesta parece ser que los tres aparecen primero (Fernández Christlieb, 1994a, p.248).

1.1.5 COMPRENSIÓN E INTERPRETACIÓN

Cuando se habla de la comprensión, e incluso cuando se pretende investigarla, se habla de esta, como si fuera un “proceso mental”, y se indaga sobre lo que sucede en la cabeza de los individuos, tratando de descifrar que es lo que permite que se lleve a cabo, intentando descubrir su naturaleza.

Lo anterior se podría deber, a que se da por hecho, de que las cosas deben tener una estructura sólida y una descripción lógica, pero para Goodman (citado por Shotter, 1993, p.160), al discutir <la forma de ser del mundo>, sostiene que:

<Hay muchas descripciones diferentes del mundo, igualmente verdaderas (...) ninguna de esas descripciones diferentes es excluyentemente verdadera, puesto que también las otras son verdaderas. Ninguna de ellas nos dice la forma de ser del mundo, sino que cada una nos habla de una de sus formas de ser>.

Para dar la explicación de algo, para formular un conocimiento práctico de ese algo como un tópico, es preciso reunir de una manera determinada lo que *ya debemos saber* para ser los miembros competentes y autónomos que somos de nuestra sociedad. Pero para ello no necesitamos recoger pruebas como científicos; como personas supuestamente competentes desde el punto de vista social, nosotros mismos podemos ser una *fuentes* de esas pruebas (Cavell citado por Shotter, 1993, p.176). A partir del conocimiento que ya poseemos, necesitamos una descripción de lo que sabemos acerca del tópico en cuestión, en el sentido corriente de la palabra <descripción>: la mera relación de una circunstancia o de un estado de cosas. Algo que en su enunciación nos <mueve>, por así decirlo, de aquí para allá a lo largo del terreno actual de nuestro conocimiento práctico, lo suficiente para tener de él una captación conceptual: una visión <desde adentro>, como la que llegamos a obtener del plano de las calles de una ciudad al vivir en ella, en lugar de verlo de una vez desde un punto de vista externo. Es una captación que nos permite <ver> sus distintos aspectos, como si estuvieran dispuestos dentro de un <paisaje>, todos

en relación recíproca, desde todos los puntos de vista interiores a él; nos *narra* un tópico como un sistema de <lugares> comunes, un todo al que da forma un conjunto de tópicos o de tropos.

Wittgenstein (citado por Shotter, 1993, p.176), señaló lo siguiente respecto de nuestros intentos por centrar la psicología <en> la <mente> de los individuos:

¿Por qué el sistema debe continuar avanzando hacia el centro? ¿Por qué no debe proceder este orden, por así decirlo, del caos? (...) Es pues perfectamente posible que determinados fenómenos psicológicos no puedan ser investigados fisiológicamente, porque fisiológicamente nada se corresponde con ellos (...) ¿Por qué no ha de haber una regularidad psicológica a la cual no corresponda ninguna regularidad fisiológica? Si esto perturba nuestros conceptos de causalidad, entonces es hora de que así sea.

En otras palabras, para Shotter (1993, p.177), si fuéramos prácticamente capaces de aceptar las consecuencias de vivir en un mundo de acontecimientos y no de cosas, entonces nos hallaríamos en efecto en un mundo que nos sería absolutamente extraño, aun cuando fuera el de nuestra vida conversacional cotidiana. Y los <estados mentales>, de los cuales hoy decimos que son la *causa* de nuestra conducta, aparecerían como una de sus consecuencias.

Los presuntos *pensamientos* y *sentimientos* de los cuales hablamos como si estuviesen relacionados con el <acontecer> de nuestro mundo deben localizarse allí, en el mundo en que se desarrolla esa habla: como una parte del todo con el cual están entrelazados. Situarlos en la mente es situarlos en algo imaginario y no en algo real.

Por la misma razón, conviene recordar lo que Whorf (citado por Shotter, 1993, p.178) dice del poder del lenguaje de crear en nosotros una impresión irremediable de la <realidad> en que vivimos, una <realidad> de la que nuestra <mente> puede <intuir> algunos aspectos. Lo que llamamos nuestras

<intuiciones> son *receptos* de la cultura y del lenguaje. Lo que nuestras formas de hablar representan como situado <en> el mundo, está <en> nuestra forma de representarlo. Está <arraigado> en nuestras formas habituales de hablar – cuya función primaria es la constitución de diferentes formas de vida- y actúa <evolutivamente> para complementarlas, especificarlas o articularlas aun más. Pero también vale la pena advertir que sólo si actuamos hacia fuera, desde el interior de esas <realidades> intralingüísticamente constituidas, podemos establecer un contacto inteligible con lo que se debe a *otra cosa que* nuestros receptos del lenguaje. Y es esta posibilidad – la de establecer contacto con una otredad diferente de nosotros- lo que nos salva de quedar enteramente entrampados en las realidades intralingüísticas de nuestra propia factura. Pues, como hemos visto en su diálogo con quienes las rodean, personas distintas pueden llegar a entender sus diferencias. Si bien esos diálogos no nos permiten un tipo de comprensión instantánea, monológica, sí posibilitan el lento desarrollo de ida y vuelta de una comprensión práctica, discutida pero negociable.

Esas discusiones están <arraigadas> (Shotter, 1993, p.179), en contextos conversacionales desarrollados y en desarrollo, dentro de los cuales se desenvuelven las negociaciones prácticas. Así, en una perspectiva dialógica el problema de la relatividad lingüística toma un carácter distinto, no viciado.

En palabras de Gadamer (citado por Ursua et al., 2004, p.195):

El lenguaje es el medio universal en el que tiene lugar la comprensión misma y la forma de realización de la comprensión es la Interpretación. Todo comprender es interpretar y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es, al mismo tiempo, el lenguaje propio de su intérprete.

Entonces la comprensión se podría resumir en los siguientes puntos:

1) comprender es ponerse de acuerdo con alguien sobre algo; 2) el lenguaje es, por tanto, el medio universal para realizar la comprensión; 3) el diálogo es el modo concreto de alcanzar la comprensión; 4) todo comprender viene a ser así un interpretar; 5) la comprensión, que se realiza siempre, fundamentalmente, en el diálogo por medio del lenguaje, se mueve en un círculo encerrado en la dialéctica de pregunta y respuesta; 6) la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje, en cuanto el pasado se actualiza, se reconoce su sentido en el presente, a menudo con nuevas iluminaciones.

La relación esencial entre linguisticidad y comprensión se muestra para empezar en el hecho de que la esencia de la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje, de manera que el objeto preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística.

Para Schutz (citado por Ursua et al., 2004, p.311), la comprensión no es un método sino la forma experiencial según la cual el pensamiento de sentido común toma conocimiento del mundo social.

Apel y Habermas (citados por Ursua et al., 2004, p.312) ven en esta comprensión o “Verstehen” las condiciones de posibilidad de la captación de la intencionalidad de las acciones humanas.

1.2 EL PRISMA DEL LENGUAJE

La palabra es lo único que está totalmente socializado en la sociedad humana.
Paz

1.2.1 LENGUAJE ANTROPOMORFO

El lenguaje es antropomorfo, no por tener propiedades del hombre, sino por ser capaz de transformar al hombre, a la sociedad. El lenguaje ésta dotado de autonomía, se mueve entre las conversaciones, entre la gente, entre los objetos, va transformando las sociedades y va por en medio de todo.

Como si el lenguaje se apropiara de las personas, como si se deformara así mismo para andar entre la gente, el lenguaje juega con el lenguaje, no respetando sintaxis, teniendo malas pronunciaciones, siendo confuso, se trasforma, crea nuevas maneras de nombrar las cosas, los lugares, las personas, se grita, se cambian los tonos de voz y lo que aún más sorprende, es que es entendible. Dota de un nuevo sentido o gira el sentido de eso que es nombrado. Se adapta, se construye y se reconstruye a sí mismo. Lo anterior, para poder caber y hacer más cómodo y apropiado su propio espacio, el espacio del lenguaje, donde uno transita a diario, donde el contexto va quitando lo polisémico, un espacio donde el uso del lenguaje va marcando el camino de este, el uso, le va indicando por donde moverse, por donde dar vuelta y por donde seguir derecho.

1.2.2 JUEGOS DE LENGUAJE

En el Tractatus (Ursua et al., 2004, p.214), el primer Wittgenstein investiga las relaciones entre el lenguaje y el mundo; el lenguaje “figura” el mundo en la medida en que comparte con él la misma estructura lógica, la cual no puede “ser dicha” en el lenguaje, sino tan sólo “mostrada”, pues es la condición de posibilidad para decir cualquier cosa.

Por otro lado, también es su límite, en la medida en que el lenguaje no puede sino figurar el mundo y, por tanto, nada se puede decir sobre cuestiones éticas o estéticas, que, según considera el filósofo, son las verdaderamente importantes. El segundo Wittgenstein, sin embargo, sometió a crítica el supuesto básico del Tractatus. Consideró que ésta correspondía tan sólo a uno de los posibles usos del lenguaje (en modo declarativo y descriptivo), pero que no tenía en cuenta la lista abierta de “juegos de lenguaje”, entre los que se podría contar el preguntar, el exclamar o el contar chistes. El significado de un término, además, no puede depender de una proyección mental, sino de su **uso social**, pues de otro modo no se entiende que sea comprendido por los demás. Ambas precisiones muestran la nueva preocupación del autor por integrar el lenguaje en el complejo de la acción y de la sociedad, abandonando la idea de hallar un modelo ideal que no derivase en un reduccionismo.

Este segundo Wittgenstein considera el lenguaje como un juego lingüístico. Como todo juego, el lenguaje tiene unas reglas que se han de respetar y cumplir para que tenga sentido, o sea, el marco significativo de una palabra que depende de su uso en el lenguaje. Aquí se daría una relación entre juego lingüístico y uso, y en este sentido, el juego lingüístico remite a una “forma de vida” o contexto típico donde se siguen unas reglas con criterios públicos.

El lenguaje es declarado por Wittgenstein, *en orden*:

“Es claro que todo enunciado de nuestro lenguaje está en orden tal como es. O sea, nosotros no perseguimos un ideal como si nuestros enunciados, ordinariamente vagos, no hubieran alcanzado aún un sentido indiscutible y como si un lenguaje perfecto esperara ser construido por nosotros. Por otro lado, parece claro que donde hay sentido debe haber orden perfecto. Así, debe haber orden perfecto en la más vaga de las proposiciones”.

Desde este punto de vista, el ideal lingüístico, la lengua perfecta, es algo que ya existe en el uso. En el lenguaje cotidiano ya hay ese sentido, ya hay ese acuerdo implícito, no estructuramos perfectamente nuestras oraciones, el habla ya está dada e importa el contexto y el sentido.

Los postulados más relevantes de Wittgenstein (citado por Ursua et al., 2004, pp.214-217) son los siguientes:

- *El significado de una palabra es su uso en el lenguaje.*
- *Imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida.*
- *La expresión “juego de lenguaje” debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida.*
- *Entender una oración significa entender un lenguaje.*
- *Nombrar y describir no están, por cierto, a un mismo nivel: nombrar es una preparación para describir. Nombrar no es aún en absoluto una jugada en el juego de lenguaje... puede decirse: al nombrar una cosa todavía no se ha hecho nada. Tampoco tiene ella un nombre, excepto en el juego. Esto fue también lo que Frege quiso decir al decir que una palabra sólo tiene significado en el contexto de la oración.*
- *“Juego de lenguaje”, es el todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado.*
- *Todo el proceso del uso de palabras (...) es uno de esos juegos por medio de los cuales aprenden los niños su lengua materna. Llamaré a estos juegos “juegos del lenguaje”.*
- *Cuando cambian los juegos de lenguaje cambian los conceptos y, con éstos, los significados de las palabras.*
- *Todo lo que llamamos “signos”, “palabras”, “oraciones”, y esa multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan”.*
- *La palabra “juego de lenguaje” debe (...) poner de relieve que el hablar un lenguaje es una actividad, una forma de vida.*
- *Los juegos del lenguaje están más bien ahí como objetos de comparación que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza.¹*

¹ Concepción semejante a la de Moscovici, al hablar del propósito de las representaciones sociales, el cual es hacer algo familiar, y lo no familiar mismo, familiar.

El significado de las palabras se obtiene a partir de reglas de uso o de comunicación. Estas reglas, no son de origen individual, se forjan en un contexto social determinado (que es la forma de vida de cada cultura) y tienen un carácter normativo para la conducta de las personas implicadas. Una regla se deduce como algo “natural”, como algo muchas veces implícito que se tiene que seguir.

Para Platón (citado por Abbagnano, 1963, p.647) el uso constituye el significado:

Si el uso no es una convención, sería mejor decir que la semejanza no es el modo por el cual las palabras tienen significación, sino más bien el uso; éste, en efecto, y en lo que parece, puede tener significación tanto mediante la semejanza como mediante la desemejanza”.

Platón ha expresado aquí una tesis fundamental de la lingüística moderna: solamente el uso es el que establece o, para decirlo mejor, el que constituye el significado de las palabras.

1.2.3 SISTEMA SIMBÓLICO

Un símbolo es algo, cualquier cosa, que puede ser puesto en medio de todos y que todos pueden reconocer y usar; así pues, los símbolos son colectivos o no son símbolos, y asimismo, todo símbolo es símbolo de algo, de modo que los símbolos tienen significado o no son símbolos; y puesto que todo símbolo es colectivo y tiene significado, su significado sólo es colectivo o no es significado (Fernández Christlieb, 1994a, p.74).

La interacción humana se ve mediatizada por el uso de símbolos, la interpretación o la comprensión del significado se da mediante las relaciones con los otros.

La interacción simbólica implica interpretación, es decir, descubrimiento del significado de las acciones o comentarios ajenos y definición o transmisión de indicaciones a otra persona sobre como debe actuar.

*Los sistemas simbólicos son sistemas de expresión **a**, e interpretación **c** de las experiencias y acontecimientos impresos **b** en la colectividad (para la cual, ella misma constituye el mundo validado como real), que, como en toda relación triádica, sus componentes son inseparables (Fernández Christlieb, 1994b, p.77-78).*

El lenguaje cotidiano no totaliza la realidad simbólica colectiva, pero, en todo caso, constituye el pensamiento colectivo, es decir, la interpretación, definición, opinión, concepción, que la colectividad tiene de sí misma, puesto que incluso la conciencia de que existen fenómenos inefables, para los cuales no hay palabras, como los sentimientos o lo inconsciente, está articulada lingüísticamente (1994b, p.79).

La importancia del lenguaje radica en que es precisamente el único sistema simbólico que aporta autoconocimiento a la colectividad; es decir, que la colectividad, la gente, se da cuenta de lo que habla, de lo que expresa, lo que implica que a la vez lo expresa, se lo expresa a sí misma, habla a sí misma, y se entera de lo que dijo. Es, pues, el único sistema simbólico susceptible de reflexión. Los símbolos lingüísticos, al ser enunciados, se dirigen tanto a quien los escucha como al mismo que los enuncia, y quien los enuncia los recibe y los asume, se entera de lo dicho, de la misma manera que los otros. En el lenguaje el emisor siempre es al mismo tiempo receptor, y de hecho, receptor de un mensaje que antes de emitirlo tampoco conocía: puesto que protagonista, conciencia y lenguaje son una misma entidad, el lenguaje, al desplegarse, constituye a la conciencia y al protagonista mismo. Ahora bien, el hecho de que el sujeto conoce lo que dijo, y por lo tanto, lo tiene a su disposición para ulteriores acciones sobre su lenguaje, implica a su vez que el lenguaje es un sistema que puede ser controlado (decir, no decir, decir otra cosa, precisar, cancelar, mentir, etcétera), enseñoreado por sus usuarios y por ende puesto al servicio de los propios protagonistas mediante la reflexión y la autorreflexión; en otras palabras, la colectividad puede, merced al lenguaje, acordar internamente y decidir conjuntamente respecto a su identidad, situación, organización y futuro. Esta posibilidad, que es posibilidad de la colectividad, sólo puede ser depositada en el lenguaje, porque éste es para el ser humano lo único directamente real: mientras que los demás objetos del mundo no pueden ser aprehendidos salvo por mediaciones simbólicas, y solamente conocidos cuando son articulados simbólicamente, el lenguaje en sí, en cambio, puede ser conocido con lenguaje; es decir, constituye el único sistema simbólico que puede ser interpretado mediante símbolos pertenecientes al mismo lenguaje, sin traducción: el lenguaje se conoce, se teoriza, se critica, se reformula, se reinterpreta, con lenguaje. La conciencia sólo existe en la conciencia, el conocimiento del conocimiento es conocimiento. Dicho por Habermas (citado por Fernández Christlieb, 1994b, pp.79-80): < aquello que nos saca de la naturaleza es cabalmente la única realidad que podemos conocer según su naturaleza: el lenguaje >.

La simbolización constituye objetos no constituidos antes, objetos que no existirían a no ser por el contexto de relación social en que se lleva a cabo la simbolización. El lenguaje no simboliza simplemente una situación u objeto que ya existe por anticipado: posibilita la existencia o la aparición de dicha situación u objeto, porque es una parte del mecanismo por medio del cual esa situación u objeto es creado. El proceso social relaciona las reacciones de un individuo con los gestos de otro, en cuanto significaciones de estos últimos, y, por lo tanto, es responsable del surgimiento o existencia de nuevos objetos en la situación social, objetos dependientes de esas significaciones o constituidos por ellas.

El hombre adopta las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, conformando la red simbólica. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, símbolos míticos, o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio (Cassirer, 1944, p.48).

La palabra se convierte en el principio del universo y en el primer principio del conocimiento humano. Según Heráclito (citado por Cassirer, 1944, p.170), no es el mundo material sino el humano la clave para una interpretación correcta del orden cósmico. En este mundo humano la facultad de la palabra ocupa un lugar central; por lo tanto, tenemos que comprender lo que significa el habla para comprender el sentido del universo. En el pensamiento de Heráclito, *el logos*, la palabra es entendida en su función semántica y *simbólica*. “No me escuchéis a mí- escribe Heráclito-, sino a la palabra, y confesad que todas las cosas son una”.

Una palabra no podría significar una cosa si no hubiera, por lo menos, una identidad parcial entre las dos; la conexión entre el símbolo y su objeto debe ser natural y no meramente convencional. Sin semejante nexo una palabra del humano lenguaje no podría cumplir su misión, resultaría ininteligible. Descubrir el *etymon* (Cassirer, 1944, p.171) la forma verdadera y original de cada término.

1.3 IMPERCEPCIÓN EVOLUTIVA

*El tiempo saca a luz todo lo que está oculto y encubre y esconde lo que ahora
brilla con el más grande esplendor.
Horacio*

1.3.1 ESTÁTICA Y TIEMPO EN EL LENGUAJE

El lenguaje da giros en la sociedad, de manera tal, que parecen casi estáticos, la lentitud ha sido su manera más sutil de reconstruir mundos. Se mueve poco a poco por el tiempo, pareciera que de forma estática. Ese movimiento es lo que le ha permitido la dotación de nuevos sentidos a las cosas, a las palabras, a las interacciones, de tal modo, que pudieran parecer casi imperceptibles e incluso en las reconstrucciones que hace de la realidad, de las prácticas sociales, al extremo de ya no transformarse, sino deformarse, como el tratar la amistad o el amor en términos de conveniencia.²

² Bauman (2003, p.13) menciona a las relaciones actuales como “relaciones virtuales”, las cuales parecen estar hechas a la medida del entorno de la moderna vida líquida, en la que se supone y espera que las “posibilidades románticas” fluctúen cada vez con mayor velocidad entre multitudes que no decrecen, desalojándose entre sí con la promesa “de ser más gratificante y satisfactoria” que las anteriores. A diferencia de las “verdaderas relaciones”, las “relaciones virtuales” son de fácil acceso y salida. Parecen sensatas e higiénicas, fáciles de usar y amistosas con el usuario, cuando se les compara con las relaciones antiguas, pesadas, lentas, inertes y complicadas.

En el caso del hombre no encontramos sólo, como entre los animales, una sociedad de acción, sino también una sociedad de pensamiento y sentimiento. El lenguaje representa uno de los elementos y condiciones constitutivas de esta forma superior de sociedad. Son los medios con los cuales las formas de la vida social que advertimos en la naturaleza orgánica se desarrollan en un nuevo estado, el de la conciencia social. La conciencia social del hombre depende de un doble acto, de identidad, de identificación y de discriminación. El hombre no puede encontrarse a sí mismo, ni percatarse de su individualidad si no es a través del medio de la vida social.

El hombre ha descubierto un nuevo camino para estabilizar y propagar sus obras. No puede vivir su vida sin expresarla. Los varios modos de expresión constituyen una nueva esfera, poseen una vida propia, una especie de eternidad mediante la cual sobreviven a la existencia individual y efímera del hombre (Cassirer, 1944, p.328).

Hay una tensión entre estabilización y evolución, entre una tendencia que conduce a formas fijas y estables de vidas y otra que propende a romper este esquema rígido. El hombre gira entre estas dos tendencias, una de las cuales trata de preservar las viejas formas mientras que la otra intenta producir nuevas. Se da una incesante lucha entre tradición e innovación, entre fuerzas reproductoras y fuerzas creadoras. Este dualismo (Cassirer, 1944, p.328) lo encontramos en todos los dominios de la vida cultural.

En el lenguaje encontraremos, en diferente forma, el mismo proceso fundamental. También el lenguaje representa uno de los poderes conservadores más firmes de la cultura. Sin este conservatismo no llegaría a cumplir su misión principal, la comunicación. Esta requiere reglas estrictas. Los símbolos y las formas lingüísticas deben poseer estabilidad y persistencia para resistir la influencia disolvente y destructora del tiempo (Cassirer, 1944, p.330).

Sin embargo, el cambio fonético y semántico no constituyen rasgos accidentales del desarrollo del lenguaje; por el contrario, representan condiciones inherentes y necesarias del mismo. Una de las razones principales de este cambio continuo reside en el hecho de que el lenguaje tiene que ser transmitido de una generación a otra. No es posible esta transmisión por la mera reproducción de formas fijas y estables. El proceso de adquisición del lenguaje implica, siempre, una actitud activa y productiva. Hasta las equivocaciones del niño son muy características a este respecto. Lejos de ser meros fallos producidos por un poder insuficiente de memoria o reproducción, son las mejores pruebas de su actividad y espontaneidad. En una etapa relativamente temprana de su desarrollo, parece que el niño ha cobrado cierto sentimiento de la estructura general de su lengua materna sin poseer, sin embargo, ninguna conciencia abstracta de las reglas lingüísticas. Emplea palabras o frases que nunca ha oído y que constituyen infracciones de las reglas morfológicas o sintácticas. Pero, precisamente, en estos ensayos es cuando aparece su agudo sentido por las analogías. Prueba en ellas su habilidad para captar la forma del lenguaje en lugar de contentarse con reproducir únicamente su materia.

Por lo tanto, la transmisión de un lenguaje de una generación a otra no se puede comparar nunca con la simple transmisión de la propiedad por la cual una cosa material cambia de posesión sin alterar para nada su naturaleza. En *Principios de la historia del lenguaje* Hermann Paul (Cassirer, 1944, pp.330-331) hace hincapié en este punto, manifestando que la evolución histórica de una lengua depende en un alto grado de cambios lentos y continuos que tienen lugar en la transmisión de las palabras y de las formas lingüísticas de padres a hijos. Según Paul, hay que considerar este proceso como una de las razones principales de los cambios fonéticos y semánticos.

Percibimos claramente la presencia de dos tendencias diferentes, una que lleva a la conservación y otra a la renovación y rejuvenecimiento del lenguaje. Sin embargo, apenas si podemos hablar de una oposición entre estas dos tendencias. Se hallan en perfecto equilibrio; constituyen los dos elementos y condiciones indispensables de la vida del lenguaje.

CAPÍTULO II

TRANSFORMACIÓN DE LA PSICOLOGÍA SOCIAL, CONSTRUCCIONISMO SOCIAL, SIGNIFICADO Y RETÓRICA

2.1 KENNETH GERGEN

*El construccionismo social concibe el discurso sobre el mundo, no como un reflejo o como un mapa del mundo, sino como un producto del intercambio comunitario.
Gergen.*

2.1.1 INTRODUCCIÓN AL CONSTRUCCIONISMO SOCIAL.

Para comenzar, me parece necesario mencionar el marco de la posmodernidad en el cual se desarrolla el construccionismo social.

De acuerdo con Denzin (citado por Fernández Villanueva, 2003, p.182), la cultura posmoderna se caracteriza por dos rasgos definitorios: el giro lingüístico y la importancia de la imagen.

En la filosofía, y también en la Psicología Social, la Posmodernidad se traduce, entre otras cuestiones, en la introducción de lo que se ha llamado <el giro lingüístico>. Se trata del reconocimiento del estatus del lenguaje de una forma más fuerte que nunca en la historia del pensamiento. En la Filosofía y en la Psicología, el lenguaje y las palabras desbordan las funciones que tradicionalmente les habían sido atribuidas, para entrar a condicionar, estructurar la memoria, organizar los recuerdos, tanto en la perspectiva individual como en la perspectiva social. En la Sociología, paralelamente, el estatus del lenguaje llega hasta el punto de reconocérsele la categoría de acción. Por consiguiente, las palabras rara vez son <meras palabras>.

Y si los interaccionistas y los discursivos insisten tanto en la dimensión social del significado es porque creen en el poder del lenguaje, el poder de lo simbólico.

El poder del discurso se establece como premisa; pero no se quedan en una mera declaración de principios, sino que la investigación que les interesa tiene como principales objetivos mostrar sus efectos en la vida social.

Paralelamente, la retórica adquiere un estatuto mucho más relevante. Las características de la retórica son las del pensamiento común, pensamiento de opinión en cierto modo próximo a la creencia, pensamiento contextualizado y no universal. La retórica como sistema de argumentaciones no propiamente científicas ni puramente lógicas ha sido muy desvalorizado por el pensamiento llamado "científico". Entre otras razones porque los recursos retóricos y las leyes de la retórica están o estaban ligadas a la función persuasiva, y, por ello, consideradas engañosas.

Sin embargo, las argumentaciones no exactamente <científicas>, sino basadas en el conocimiento común, son las que fundamentan buena parte de las instituciones y las reglas de juegos sociales.

Se necesita valorizar, o al menos considerar la eficacia de producciones retóricas y, sobre todo, en la necesidad de analizarlas mucho más a fondo y de conocer sus efectos en el pensamiento, en la intersubjetividad y en las prácticas sociales. Cuando se han analizado las dimensiones imaginarias de la vida social se ha constatado una actitud de desvalorización y desprecio de lo imaginario ya que carece de un pensamiento lógico formal o por la falta de científicidad.

La legitimación del pensamiento <falible> como mencionaba Crespo (citado por Fernández Villanueva, 2001, p.184), como la legitimación de los aspectos imaginarios del pensamiento, no se plantea la demostración científica ni las certezas, sino que se sitúa en los terrenos de lo verosímil y lo plausible. Esta actitud significa situar la racionalidad en nuevos criterios, el significado en

nuevas dimensiones y la verdad en otras características diferentes de las utilizadas en la legitimación de los discursos <científicos>. Significa, además, reconocer que la racionalidad no sólo puede ser lógica, sino también dialéctica y retórica y, consecuentemente, poner en duda que el convencimiento intelectual se derive necesariamente de la demostración lógica. Desde esta posición, el convencimiento intelectual se entiende en cierto modo como adhesión a un argumento y, por lo tanto, se deriva de la lógica como de la argumentación o la retórica.

Los procesos de argumentación y retórica contienen metáforas, imágenes, símbolos cargados de significación, intenciones y posicionamientos ideológicos de los hablantes (del mismo modo que el discurso <científico>, aunque los científicos no lo reconozcan), pero, sobre todo, admite la plausibilidad de argumentos que no se adecuen a todos los criterios de la lógica formal. Así, la retórica se sitúa en un territorio intermedio entre los discursos lógico científicos (con argumentos probatorios) y el discurso de la vida cotidiana que no requiere comprobación de laboratorio.

En resumen, el pensamiento posmoderno, y en particular la Psicología Social, retoman la importancia del lenguaje.

2.1.2 GERGEN Y EL DESARROLLO DEL CONSTRUCCIONISMO SOCIAL.

Gergen es considerado uno de los principales representantes y defensores del construccionismo social. La identificación con el construccionismo se formuló a partir del año 1989, apuntando a recuperar la autorreflexividad, la autocrítica de las teorías y la conciencia sobre las dimensiones éticas y las dimensiones de cambio de las investigaciones concretas y de las teorías.

En *El yo saturado* (1991) Gergen (citado por (Fernández Villanueva, 2003, p.202) deconstruye, en primer lugar, los discursos modernos sobre el yo para pasar finalmente a una descripción de las condiciones del yo posmoderno.

El vocabulario sobre el yo anterior a la posmodernidad se divide en dos concepciones. Una de ellas reivindica el yo romántico, en el que se enfatiza la emocionalidad o la profundidad personal y la otra, el yo racional. Con motivo del cambio en las relaciones en que los individuos se implican en un mundo de tecnologías avanzadas y de relaciones multiplicadas, estas concepciones del yo dejan de ser válidas. Y, por el contrario, comienzan a aparecer identidades parciales, fragmentadas. Todas esas condiciones producen una saturación, con el riesgo de la dispersión en la multiplicidad, una multifrenia en la que las imágenes y las opiniones de los otros producen una inseguridad importante y una duda constante en los contenidos de la identidad. Todo ello conduce a una concepción del yo mucho más relacional y a una necesidad continua de reflexión y de concienciación acerca de nuestro ser.

No se trataría de captar un supuesto ser <esencial> o <la esencia de nuestro ser>, sino de un proceso en el que reflexionamos sobre la forma en que somos contruidos en las relaciones sociales y en los ámbitos de participación social en los que participamos.

Gergen toma prestado el término de <construccionismo social> de la descripción de Berger y Luckmann (1966) sobre la interacción dialéctica entre el yo y la sociedad. Berger y Luckmann estaban influidos por Mead y por la interacción simbólica. Gergen también recurre a los filósofos del lenguaje, especialmente a Wittgenstein, para defender la postura de que el pensamiento y la comunicación son parte de un proceso social.

Gergen (citado por Collier et al., 1991, p.519) señala que nuestro conocimiento de los procesos sociales se basa en intercambios incorporados históricamente. La investigación de estos procesos debería, por tanto, centrarse en la fundamentación histórica y cultural de las diversas formas de construcción del mundo.

Gergen también subraya que las formas de comprensión están íntimamente conectadas con la actividad práctica. La manera de interpretar o describir el mundo por parte de las personas depende de lo que están haciendo en ese momento.

La posición socioconstruccionista de Gergen se explicita en el texto de 1997 *Social psychology as social construction: the emerging vision*. En este texto, Gergen (citado por Fernández Villanueva, 2003, p.202) sigue manteniendo las mismas posiciones críticas hacia el proceder científico y las conclusiones derivadas de él en la Psicología Social más oficialista, pero es más optimista acerca del futuro de la disciplina porque observa la emergencia de nuevas investigaciones bajo la rúbrica del construccionismo social. El giro socioconstruccionista sigue tres directrices: **1) el cuestionamiento de la investigación empírica y el correspondiente cambio de orientación en la investigación;** **2) el nuevo desafío reflexivo;** y **3) el desafío creativo.**

Sobre la **investigación empírica clásica**, Gergen se manifiesta muy crítico, insistiendo en que han sido un enorme desperdicio de recursos monetarios, intelectuales, de tiempo y de material y, además, han causado un efecto ético, porque los investigadores se atribuyen y arrogan el estatus de la ontología universal. Pero, por otra parte, las investigaciones más serias pueden ser utilizadas desde una perspectiva construccionista para otros objetivos: <ilustrando, ideas cuestionadas o interesantes o mostrando las pautas de conducta más significativas de una sociedad>.

Sobre *la reflexión*, Gergen considera imprescindible el objetivo de aportar la deliberación reflexiva sobre todos los supuestos de la disciplina, así como los presupuestos de la cultura en general. Promueve una profunda crítica a los conceptos tradicionales de la subjetividad y una reflexión sobre otras formas de construcción de la subjetividad, en línea con las demandas o estilos de la cultura en la que se insertan las diferentes subjetividades.

Sobre *el desafío creativo*, Gergen concluye que la reflexión construccionista tiende a incidir en la transformación social. La reflexión y creación construccionista tiende a desarrollar y favorecer las prácticas comunistas sobre las individualistas, enfatizar la interdependencia más que la independencia. Estas actitudes derivan del presupuesto epistemológico construccionista que asume que el conocimiento se construye socialmente y se oponen a los presupuestos previos de la Psicología individualista de acuerdo con la cual las instituciones son creaciones o subproductos del individuo. El construccionismo enfatiza lo relacional frente a lo individual y, por lo tanto, es de esperar que sus efectos se manifiesten en lo relacional. Por ello, no resulta extraño el enlace de la Psicología Social Construccionista con los movimientos sociales que propician la transformación.

Gergen pasa a primer plano las críticas ideológicas, literario-retóricas y sociales para este autor el construccionismo se inclina hacia nuevas formas de investigación, expandiendo el alcance y la significación de los empeños de las ciencias humanas.

El trabajo de las ciencias socioconductistas ha sido tradicionalmente dar explicaciones objetivas de la conducta humana y explicar su carácter. El aspecto que Gergen aborda es la relación existente entre el lenguaje descriptivo y el mundo que proyecta representar, y no precisamente situaciones aisladas, objetivas o que pretendan medir algún tipo de "conducta".

En esta multiplicidad de aspectos, los filósofos del empirismo lógico ansiaban establecer una estrecha relación entre lenguaje y observación. En el movimiento positivista, se aborda tal aspecto y se encuentra el <principio de la verificabilidad del significado>, sosteniendo que el significado de una proposición descansa en su capacidad de ser verificado a través de la observación: las proposiciones que no están abiertas a la corroboración a la enmienda a través de la observación carecen del valor necesario para entrar a participar en una ulterior discusión.

Los movimientos a menudo adjetivados como postempiristas, posestructuralistas o posmodernos, ya no buscan una base lógica racional para una vinculación precisa de la palabras y el mundo; más bien, en cada caso, los argumentos plantean un desafío más fundamental a la suposición de que el lenguaje puede representar, reflejar, contener, transmitir o almacenar el conocimiento objetivo. Tales críticas, dadas por Gergen, (1994, pp.54-70) invitan a una reconsideración completa de la naturaleza del lenguaje y cuál es su lugar en la vida social:

La crítica literario-retórica.

No son los hechos los que producen el paradigma, sino el paradigma el que determina lo que se tiene por un hecho.

Ganamos sustancialmente si consideramos el proceso de estructuración del mundo como un proceso lingüístico y no cognitivo. Establecemos límites y fronteras alrededor de lo que consideramos <lo real> a través de un compromiso a priori hacia formas particulares de lenguaje.

En la terminología de Goodman es la descripción y no la cognición lo que estructura el mundo factual. Esta afirmación allana el camino para la crítica literario-retórica de la función del lenguaje como portador de la verdad.

Para Derrida (citado por Gergen, 1994, p.61), el significado de la palabra no sólo depende de las diferencias entre las características visuales o auditivas de las palabras (bocado, tocado, hojear y ojea, por ejemplo, todas ellas soportando significados diferentes en virtud de los cambios de consonantes), sino también de un proceso de diferición, en el que las definiciones son suplidas por otras palabras –orales y escritas, formales e informales- proporcionadas en diversas ocasiones a lo largo del tiempo. Con todo, el significado de cada una de estas palabras o frases depende de todavía otros

procesos de diferirlas a otras definiciones y contextos. Como Derrida intentó demostrar en el caso de diversas corrientes de filosofía, una escritura así es sólo eso, una forma de escritura. Adquiere su significado no de lo que supone que existe, o de aquello a lo que putativamente se refiere (lógica, representación mental, ideas a priori y similares), sino a través de su referencia a otros textos filosóficos.

Al ir en busca del significado de una palabra, uno encuentra una ininterrumpida y creciente expansión de las palabras. Determinar qué significa una expresión dada es retroceder a una gama enorme de usos del lenguaje o textos. Nos invita a entrar en el <juego infinito de los significantes>. El significado interno se sustituye por la inmersión en los sistemas de unos procesos inherentemente oscuros e indecibles de significación.

La crítica social.

El movimiento especializado de importancia esencial para el surgimiento del construccionismo social. Se puede hacer remontar uno de los inicios de esta historia a una línea de pensamiento que surge de las obras de Max Weber, Max Scheler, Kart Mannheim, y otros pensadores que estudiaron la génesis social del pensamiento científico. Cada uno de ellos estaba preocupado por el contexto cultural en que diversas ideas van tomando forma y en los modos en que estas ideas a su vez dan forma tanto a la práctica científica como a la cultural. Tal vez es el libro de Mannheim (citado por Gergen, 1994, p.64) traducido como *Ideología y Utopía*, el que transmite el esquema más claro de las suposiciones de mayor eco. Tal como propuso Mannheim: 1) es útil hacer remontar los compromisos teóricos a orígenes sociales (en oposición a orígenes de tipo empírico a trascendentalmente racionales); 2) los grupos sociales a menudo se organizan alrededor de determinadas teorías; 3) los desacuerdos teóricos son, por consiguiente, cuestiones de conflictos de grupo (o políticos); y 4) lo que consideramos como conocimiento es, pues, algo cultural e históricamente contingente.

En la década de 1970, los sociólogos Barnes y Bloor (citados por Gergen, 1994, p.66) propusieron que prácticamente todas las exposiciones científicas están determinadas por intereses sociales de orden político, económico, profesional, etc. En efecto, eliminar lo que hay de social en lo científico no dejaría nada que pudiera valer como conocimiento.

Para Garfinkel (citado por Gergen, 1994, p.66) y sus colegas, los términos descriptivos tanto dentro de las ciencias como en la vida cotidiana son fundamentalmente indexantes: es decir, su significado puede variar a través de contextos de uso divergentes. Las descripciones indexan los acontecimientos con situaciones particularizadas y están desprovistos de significado generalizado.

¿Qué quiere decir afirmar que el lenguaje construye el mundo? Con todo, las palabras están activas en la medida en que las emplean las personas al relacionarse, en la medida en que son un poder garantizado en el intercambio humano.

Para Foucault (citado por Gergen, p.70), existe una íntima relación entre lenguaje (incluyendo todas las formas de texto) y proceso social (concebido en términos de relaciones de poder).

En particular, a medida que las diversas profesiones (como el gobierno, la religión, las disciplinas académicas) desarrollan lenguajes que a la vez justifican su existencia y articulan el mundo social, y a medida que estos lenguajes se ponen en práctica, también los individuos pasan a estar (incluso alegremente) bajo el dominio de estas profesiones.

Supuestos del construccionismo social.

Gergen examina los siguientes supuestos como algo esencial para dar cuenta del conocimiento característico del construccionismo social:

*** 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.** *Se aprovecha directamente de las diversas formas de análisis semiótico y de crítica textual que demuestran cómo 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 literarios que los constituyen. También está informado por el análisis centrado en las condiciones sociales y procesos en la ciencia que privilegian determinadas interpretaciones del hecho sobre otras (Gergen, 1994, p.72).*

*** Los términos y las formas por medio de las que conseguimos la comprensión del mundo y de nosotros mismos son artefactos sociales, productos de intercambio situados histórica y culturalmente y que se dan entre personas.** *Para los construccionistas, las descripciones y las explicaciones ni se derivan del mundo tal como es, ni son el resultado inexorable y final de las propensiones genéticas o estructurales internas al individuo. Más bien, son el resultado de la coordinación humana de la acción. Las palabras adquieren su significado sólo en el contexto de las relaciones actualmente vigentes. Son, en los términos de Shotter (citado por Gergen, 1994, p.73), el resultado no de la acción y la reacción individual sino de la acción conjunta. O en el sentido de Bakhtin (citado por Gergen, 1994, p.73), las palabras son inherentemente <interindividuales>.*

Para Schutz (citado por Gergen, 1994, p.73), las comprensiones se sedimentan culturalmente: son los elementos constituyentes del orden que se da por sentado. No es simplemente la repetición ni la univocidad las que sirven para deificar el discurso, sino la gama completa de relaciones de las que forman parte ese discurso en cuestión.

Al seleccionar determinadas configuraciones que serán consideradas como <objetos> <procesos> o <acontecimientos> y al generar consenso acerca de las ocasiones en las que se ha de aplicar el lenguaje descriptivo, se forma un mundo conversacional respecto al cual el sentido de la <validez objetiva> es un subproducto. Estos términos nos permiten indexar las diversas configuraciones de modos que nos son socialmente útiles (1994, p.74).

Las proposiciones teóricas mismas permanecen vacías, desprovistas de significación en lo que damos en llamar <el mundo concreto>. En sí mismas, no consiguen transmitir las reglas culturalmente compartidas de instanciación necesarias para la predicción o la aplicación. Las teorías pueden ser un accesorio inestimable para la comunidad científica al desarrollar <tecnologías de predicción> o al gestionar los acuerdos relativos a qué constituye una <aplicación>. En la medida que las predicciones o las aplicaciones son fundamentales en el lenguaje y son compartidas en el seno de una comunidad, las teorías puede que se conviertan en algo esencial (1994, p.74).

Por consiguiente, transmitir teorías abstractas, descontextualizadas en revistas, libros, conferencias y demás es una consecuencia práctica limitada en términos de predicción o aplicación (1994, p.74).

*** 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 de la exposición sino de las vicisitudes del proceso social.** Esto equivale decir a que las exposiciones del mundo y del yo pueden sostenerse con independencia de las perturbaciones del mundo que están destinadas a describir o explicar (1994, p.75).

*** La significación del lenguaje en los asuntos humanos se deriva del modo como funciona dentro de pautas de relación.** Cuando se expresa en estos términos, el construccionismo social es un compañero compatible para la concepción wittgensteiniana del significado como un derivado del uso social. Para Wittgenstein (citado por Gergen, 1994, pp.76-77) las palabras adquieren su significado dentro de lo que metafóricamente denomina <juegos del lenguaje>, es decir, a través de los sentidos con que se usan en las pautas del intercambio existente.

Para el construccionista, los lenguajes de las ciencias sirven de dispositivos pragmáticos, al favorecer determinadas formas de actividad mientras se disuaden otras. El científico es, inevitablemente, un abogado moral y político, lo quiera o no, y cuando afirma la neutralidad respecto a los valores simplemente cierra los ojos a los modos de vida cultural que el propio trabajo apoya o destruye. Así, en lugar de separar los propios compromisos profesionales de las propias pasiones, intentando separar difícilmente hecho y valor, el construccionismo invita a una vida profesional plenamente expresiva, en relación a las teorías, los métodos y las prácticas que pueden realizar la visión que uno tiene de una sociedad mejor. En este sentido, el construccionismo ofrece una base fundamental para desafiar las realidades dominantes y las formas de vida a ellas asociadas. Examinemos tres de las formas centrales del desafío que Gergen propone (1994, p.82): **la crítica de la cultura, la crítica interna y la erudición del desarraigo.**

*La crítica social debe complementarse con otros medios importantes. Esencialmente, se orienta hacia el exterior, abordando características de la **cultura** en general, con lo cual no llega a afectar a las ciencias humanas como tales. Sin embargo, y dado que las ciencias humanas ostentan lenguajes y prácticas que afectan a la cultura, también requieren una valoración crítica. Además de la crítica social, la perspectiva construccionista favorece una intensa utilización de la **crítica interna**. En efecto, se invita a los científicos a analizar las dudas correspondientes en el uso de sus propias construcciones de la realidad y de las prácticas a ellas asociadas (Gergen, 1994, p.83).*

Lo que aquí se defiende es una forma de crítica que represente intereses o valores distintos a los que benefician a los generadores de realidades científicas (1994, p.83).

El construccionismo también invita a una tercera forma de investigación, menos apoyada por una posición de valor particular y más centrada en el desbaratamiento general de lo convencional. En la medida en que cualquier realidad se objetiva o se da por sentada, las relaciones quedan congeladas, las opciones obturadas y las voces desoídas. Cuando suponemos que hay igualdad perdemos la capacidad de ver las desigualdades; cuando un conflicto se resuelve somos insensibles al sufrimiento de las partes. Con respecto a

esto, se ha de dar valor a una erudición/especialización del desarraigo, aquella que simplemente relaja el dominio de lo convencional (1994, p.83).

2.1.3 SIGNIFICADO E INTERPRETACIÓN

Las concepciones del yo y de los otros se derivan de las pautas de relación. A través de la coordinación relacional, adquirimos la capacidad de hacernos inteligibles. Así pues, la relación sustituye al individuo como unidad fundamental de la vida social. Pero ¿Cómo adquieren las palabras y los gestos significado para la gente?

Gergen (1994, p.310) plantea la cuestión del *significado en relación con otros*. Aquí la principal pregunta es cómo podemos percibir o comprender los significados de cada uno de nosotros, lograr comunicarnos y comprendernos mutuamente.

Así, Gergen (1994, p.310) se centró en el problema del significado en relación con otros, podemos distinguir dos orientaciones: una que cuenta con una tradición a la vez rica y venerable, y la otra, que tienen un origen reciente y más humilde. La orientación tradicional en este caso se deriva de una creencia fundamental en la significación individual, o dicho más directamente, una creencia en un <Yo> fenoménico, como punto fijo de apoyo de actuación individual, o en la autoría privada de las ideas. Es el <yo> consciente el que puede significar, y es el <yo> el que vehicula el significado a través de las palabras y escritos. <Conocer las intenciones de otro> desde este punto de vista es acceder a la subjetividad del otro o a su sistema simbólico. Comprender a otro es ir más allá de la superficie visible hasta penetrar en el interior del otro, comprender lo que el otro <quiere decir> o intentar subjetivamente a través de sus palabras y escritos. Si hemos de lograr comunicarnos, según esta exposición, tenemos que adquirir un estado de transparencia intersubjetiva.

A diferencia de los cognitivistas modernos, Piaget (citado por Gergen, 1994, p.311) se preocupó por cómo se podía transmitir el significado de una subjetividad a otra:

La comprensión entre niños sólo se produce en la medida en que hay contacto entre dos esquemas mentales idénticos ya existentes en cada niño. Dicho con otras palabras, cuando el que explica y el que escucha han tenido... preocupaciones e ideas comunes, entonces cada palabra del que explica es comprendida, porque se adecua al esquema ya existente y bien definido en la mente del que escucha.

Para Gergen empezar por la suposición de que el significado es una significación individual nos conducirá a la conclusión insostenible de que la comprensión interpersonal es imposible.

Tradicionalmente hemos venido procediendo como si los otros se nos presentaran con un lenguaje hablado o escrito (un abanico de significantes) y este lenguaje nos informa acerca del estado de la mente del comunicador (por ejemplo, intenciones, significados y demás) y del mundo (objetos, estructuras, similares). Sin embargo, cuando exploramos el dominio de los significantes para colocar el significado, encontramos que cada significante está en sí mismo vacío. No nos cuenta nada, su significado está desplazado. Constantemente se nos conduce a otros significantes, que nos informan de la naturaleza precisa del significante en cuestión. Pero este aplazamiento del significado es de nuevo sólo temporal, ya que los significantes que pretenden clarificar o elucidar lo significado se hallan, tras un examen más detallado, vacíos también, a menos que sean complementados aún por otros significantes, similar a una cadena de significantes donde uno se va explicando con otro.

Desde el punto de vista desconstruccionista, las teorías del significado no versan sobre el mundo, son en esencia gamas de significantes dentro de un cuerpo de textos interrelacionados. Su significado no se deriva de su relación con un proceso *real* de intercambio significativo, sino de su relación con otros significantes (Gergen, 1994, p.318). Cada significante singular, tras un examen detallado, se llega a considerarlo como un impostor, un doble de otro significante.

Ningún significante por sí mismo es informativo, sino que es el proceso de aplazamiento lo que genera el significado. Cuando el significante se encuentra a la luz reflejada de otros significantes –una reflexión de la cual es en realidad el elemento constituyente- alcanzamos una claridad momentánea. El <intersticio> (Gergen, 1994, p.318) efectivamente da forma a sus límites, y en una transferencia simbiótica, nace el significado.

Si ampliamos el <juego de significantes> de este modo, ello converge primero con el concepto wittgensteiniano de <juegos de lenguaje> y, lo que es aún más importante, con su concepto más general de <forma de vida>. El juego de los significantes es esencialmente un juego dentro del lenguaje, y este juego está incrustado en las pautas de la acción humana, en lo que damos en llamar contextos materiales (Gergen, 1994, p.318).

Existe un modo alternativo de enfocar el problema del significado social: eliminar al individuo como punto de partida (Gergen, 1994, p.319). En lugar de empezar por la subjetividad individual y operar deductivamente hacia una exposición de la comprensión humana a través del lenguaje, podemos tal vez empezar nuestro análisis al nivel de la *relación humana* en la medida en que genera tanto el lenguaje como la comprensión. En este caso la atención se dirige más al sistema del lenguaje o a los signos comunes a una cultura dada.

La sociedad se mantiene unida, en efecto, mediante la participación común en un sistema de significación. Con el sistema de signos por consiguiente subrayado, cabe enfocar la comprensión social como un subproducto de la participación en el sistema común.

En este sentido, no es el individuo quien preexiste a la relación e inicia el proceso de comunicación, sino que son las convenciones de relación las que permiten que se alcance la comprensión *entre* los individuos.

Para Derrida (citado por Gergen, 1994, p.319) el significado de cualquier significante dado es a la vez evanescente y contingente, dado que el significado siempre se difiere a otros significantes y es finalmente difundido a través del sistema completo de significación.

Por otro lado la tradición semiótica se centra principalmente en las propiedades del lenguaje (y de un modo más característico, en el texto); atribuye la producción del significado a la modelización lingüística (o textual).

Las palabras (o los textos) en sí mismas no llevan significado, no logran comunicar. Sólo parecen generar significado en virtud del lugar que ocupan en el ámbito de la interacción humana. Es el intercambio humano el que da al lenguaje su capacidad de significar, y tienen que ser el lugar esencial de interés. Así Gergen (1994, p.320) sustituye la *textualidad* por la *comunalidad*.

Examinemos, algunas estipulaciones rudimentarias para la teoría relacional del significado humano, abordadas por Gergen:

Las preluiones de un individuo no poseen en sí mismas ningún significado. Siempre estamos ya en una situación relacional con los otros y el mundo. Por consiguiente, para hablar de los orígenes tenemos que generar un espacio hipotético en el que haya una preluición (marca, gesto y demás) sin incrustación relacional. Concediendo este caso idealizado, encontramos que la preluición sola de un individuo no logra por sí misma poseer significado. Las <preluiones no son indiferentes unas de otras, no son autosuficientes; son conscientes de las otras y se reflejan mutuamente> (1994, pp.320-321).

El potencial para el significado se realiza a través de la acción complementaria. Las preluiones aisladas empiezan a adquirir significado cuando uno u otro se coordina con la preluición, es decir, cuando añaden cierta forma de acción suplementaria.

Por consiguiente, encontramos que un individuo aislado nunca puede <significar>; se exige otro que complemente la acción y darle así una función en la relación. Comunicar es por consiguiente el privilegio de significar que otros conceden.

Para muchos semióticos, la unidad fundamental del significado se halla contenida en la relación entre significante y significado; no está colocada dentro en una de las dos unidades individualmente, sino en el vínculo entre ambas. Aquí, sin embargo, elimino la vinculación de su ubicación textual y la sitúo en el ámbito social. Por consiguiente, podemos considerar las acciones de un individuo como un <significante> primitivo, mientras que las respuestas de otra persona ahora ocupan el lugar del <significado>. Esta relación <significa> -en términos semióticos el significante- vinculado-con-el-significado- es ahora sustituida por acción-y-complemento. Sólo en virtud de la complementariedad de los significantes, las acciones significantes cumplen su capacidad de significar, y es sólo en la relación de la <acción-y-complemento> como se ha de situar el significado (1994, pp.321-322).³

³ Esta idea comparte similaridad por la enunciada por Garfinkel y Wieder (citados por Potter, 1996, p.69) acerca de la reflexividad, la cual destaca el hecho de que las descripciones no son solo acerca de algo, sino que también hacen algo; es decir, no se limitan a representar alguna faceta del mundo; también intervienen en ese mundo de alguna manera práctica.

Los complementos actúan tanto para crear como para limitar el significado. El acto de complementariedad opera por dos modos opuestos. Primero, garantiza un potencial específico a la significación de la prelusión. La trata como significando esto y no aquello, como induciendo una forma de acción en oposición a otra, como situando determinadas demandas en oposición a otras.

Al mismo tiempo, creando la significación del interlocutor de una de estas diversas formas, simultáneamente actúo acortando su potencial para muchas otras. Dado que lo he creado como significando esto, no puede significar aquello.

En estado mas o menos ordenado de la vida cultural corriente, las coordinaciones acción-complemento están ya dispuestas. Las acciones parecen tener una fuerza de las acciones, mientras que las acciones crean y limitan la posibilidad de complementación (1994, p.322).

Cualquier complemento (o acción-y-complemento) es un pretendiente a una complementación adicional. El complemento una vez realizado llega a ocupar la misma posición que la acción inicial o prelusión. Está abierto a más especificación, clarificación u olvido a través de las acciones consiguientes del actor inicial (o de otros). Por consiguiente, el complemento finalmente no añade significado, sino que hace las veces de un elemento funcional temporal y anulable. El complemento se produce en el contexto de la acción inicial, y ha sido creado y limitado por esa acción, vemos que es la relación entre acción y complemento lo que pasa a estar sujeto a una futura revisión y clarificación (1994, p.323).

Los significados están sujetos a una reconstitución continua a través del dominio en expansión de la complementación. <Aquello que se quiere decir> y lo que se comunica entre dos personas son algo inherentemente indecible. Esto es, el significado se presenta como un logro temporal sometido a continuo acrecentamiento y modificación a través de significaciones suplementarias (1994, p.323).

El carácter fundamentalmente abierto de <lo que se quiere decir> conduce a una exploración de la gestión social del significado. La temprana obra de Garfinkel (1967, citada por Gergen, 1994, 324)) sobre el carácter de indexación del significado y el carácter ad hoc del tener sentido en una relación son aportaciones clásicas en este ámbito, todo ello sirve para llenar la imagen del significado en vías de formación.

Si <tengo sentido> es algo que no cae finalmente bajo mi control, pero tampoco está determinado por uno o por el proceso diádico en el que el significado se abre camino hacia la realización.

La relación es una prolongación de anteriores pautas de tener sentido. Y, cuando nos movemos hacia fuera desde nuestra relación para comunicar con otros, ellos también sirven de complementos a nuestra pauta relacional, alternando, así de un modo potencial el sentido que hemos logrado, estos

intercambios puede que sean complementados y transformados en su significado por otros más. En efecto, la comunicación significativa en cualquier intercambio dado depende finalmente de una gama prolongada de relaciones, que se extiende, cabría decir, a las condiciones relacionales de la sociedad como un todo (1994, p.324).

Todos nosotros estamos de este modo interindependientemente intervenculados sin la capacidad de significar nada, de poseer un <yo>, salvo en virtud de la existencia de un mundo potencialmente aprobado de relaciones (1994, p.325).

Al igual que las relaciones se coordinan (ordenan) cada vez más, asimismo se desarrollan las ontologías y sus instanciaciones. Existe una estrecha relación entre significado y orden. Sólo cuando el intercambio desarrolla orden de modo que la gama de contingencias se restringe, avanzamos hacia el significado. Las acciones llegan a tener significado dentro de secuencias relativamente estructuradas. Se consigue no accediendo a la subjetividad del otro, sino llevando a cabo una acción apropiada dentro de una secuencia establecida.

Esto también significa que los participantes en una relación tenderán a desarrollar una ontología positiva o una gama de <apelaciones> mutuamente compartidas que crean el mundo como <esto> y no <eso>, que permiten que la interacción prosiga aproblemáticamente.

El funcionamiento efectivo del grupo depende del hecho de mantener un lenguaje relativamente estable de descripción y explicación. En términos más amplios, la ontología positiva pasa a ser el abanico que una cultura muestra de comprensiones sedimentadas o de sentido común (1994, p.325).

Cuando el consenso se establece, también lo son las bases tanto para la comprensión como para el malentendido. A tenor del anterior análisis, queda claro que los problemas de incomprensión no pueden solucionarse recurriendo a las subjetividades individuales.

Por tradición marcamos diversas formas de coordinación en términos de si se ha producido la <comprensión> y lo hacemos en función de diversos propósitos sociales. Los fracasos en la comprensión puede que se constituyan como tales a través de procesos particulares de calificación propios a la cultura. En ambos casos, el <hecho de no comprender> nace de un problema en la coordinación mutua.

La gente emplea un lenguaje común, pero encuentra el proceso de generación de la comprensión (coordinación mutua) cargado de dificultades. Nuestras acciones en cada momento pasajero necesariamente representarán cierto simulacro del pasado, una ristra de palabras arrancadas de contextos familiares e insertadas precariamente en la realización que surge en el momento presente. De un modo más personal, a cada nueva relación la propia identidad lleva una relación metafórica con la propia identidad pasada: una traslación del yo a partir de un contexto previo (literal) a uno nuevo en el que las acciones

anteriores, ahora repetidas, adquieren nuevos significados. En este sentido, cada instrumento cultural para generar significado (palabras, gestos, imágenes, y demás) está sujeto a una recontextualización múltiple (1994, P.326).

Cada término en el lenguaje pasa a ser polisémico, con una multiplicidad de significados. Cada movimiento en una secuencia coordinada es simultáneamente un movimiento en las otras secuencias posibles; cada acción es por consiguiente una invitación posible a una multiplicidad de secuencias inteligibles, cada significado es potencialmente algún otro, y la posibilidad para el malentendido o la desavenencia está permanente y constantemente al alcance de la mano (1994, p.327).

Comprender no es, pues, un acto mental que se origina en la mente sino una consecución social que tiene lugar en el dominio público. Al mismo tiempo, cada coordinación localizada depende de las vicisitudes de los procesos sociales más amplios en los que esta incrustada, y es, por consiguiente, vulnerable a la reconstitución como un proyecto suspendido. La consecución de la comprensión no es, pues, el resultado de mi deliberación personal, sino de la acción coordinada; y es nuestra consecución primeramente en virtud de los procesos culturales en que estamos inmersos. Cada consecución de significado en un grupo pone en movimiento fuerzas que trabajarán desestabilizando y generando desavenencia o malentendido (1994, p.328).

2.2 MICHAEL BILLIG LENGUAJE Y RETÓRICA.

El choque de las ideas en un debate intelectual, es el esencial para un lugar de pensamiento, y es esencial por la simple razón de que el sonido de los argumentos es el sonido del pensamiento.
Billig

2.2.1 RETÓRICA

Desde el punto de vista teórico Michael Billig es uno de los principales representantes de la investigación en la perspectiva discursiva, heredera de las ideas de Harré y Secord, en su texto *The explanation of social behaviour* (citado por Fernández Villanueva, 2003, pp.212-213), se plantea la necesidad de la Psicología Social de tener en cuenta seriamente la filosofía lingüística.

Desde entonces una serie de autores, sobre todo los llamados construccionistas y discursivos, han aportado sus reflexiones y propuestas para tener en cuenta la influencia del lenguaje en la investigación y en la acción interpersonal.

La argumentación a favor de tener en cuenta los aspectos del lenguaje en la vida social, sobre todo la retórica, ha sido insistente en Billig.

Es evidente que el término “retórica” esta dotado de fuerte connotaciones negativas o como señala Bajtin (citado por Sabucedo et al., 1997, p.149) a que el pensamiento occidental contemporáneo ha desviado el elemento de diálogo hacia el imperio del método o hacia el de la lógica. En el lenguaje cotidiano se utiliza esta expresión para desacreditar cierto tipo de discurso equiparándolo con algo superficial, vacuo e intrascendente.

Mike Gane (citado por Sabucedo et al., 1997, p.149) afirma que esa presunta frivolidad de la retórica pudo haber sido cierta en un determinado momento histórico, pero para él también resulta claro que hoy día ya no lo es en cuanto supone un elemento crítico necesario respecto al enorme poder alcanzado por el método científico. Por otra parte, y volviendo el argumento contra los detractores de la retórica, señala que fue la burguesía protestante la más entusiasta de los nuevos procedimientos científicos, porque de esta forma las principales áreas de controversia política podían ser canalizadas a través de la ciencia que brindaría verdades no sometidas a cuestionamiento.

Esta relación entre el auge y el declinar de la retórica y determinadas situaciones sociopolíticas son expresadas por Billig (citado por Sabucedo et al., 1997, p.150); para él, la retórica surge en momentos de explosión democrática y participación ciudadana en la vida pública y desaparece en los contextos políticos autoritarios.

Pero la propuesta de Billig no se reduce a una cuestión metodológica; antes al contrario y defendiendo la postura, que nos parece correcta, de la primacía de lo teórico sobre lo metodológico, se cuestiona el modelo de sujeto humano imperante en la psicología social hegemónica. En su libro de 1982 *Ideology and Social Psychology* (citado por Sabucedo et al., 1997, p.151) ya despuntan algunos de los temas que años después pasarían a ser objeto central de sus reflexiones e investigaciones: la crítica al individualismo de buena parte de la psicología social, y su oposición a un modelo cognitivo del sujeto humano en el que prima la consistencia y donde no hay lugar para la incertidumbre y la contradicción.

Billig vuelve la vista hacia la antigua retórica y hacia los sofistas. De esta escuela de pensamiento destacará su interés por el debate y la argumentación. Los sofistas, y más especialmente Protágoras, partían de la existencia de opiniones e impresiones diferentes sobre la realidad, hecho también compartido por Platón. Sin embargo, la diferencia entre éste y Protágoras es que Platón afirmaba que por encima de esas discrepancias podía encontrarse la existencia de verdades inmutables, lo cual era negado por Protágoras. Para los sofistas ante cualquier cuestión era siempre posible encontrar dos opiniones que podían tener el mismo nivel de verosimilitud. Lo importante de esta posición es el reconocimiento de que ante una propuesta o afirmación determinada los sujetos pueden elaborar una contrapropuesta o contraafirmación. Esto refleja que el sujeto humano tiene capacidad para la negación, lo cual se traduce en su capacidad crítica.

Cuando alguien se refiere a un grupo de personas, no están simplemente categorizando, sino que están argumentando sobre ese grupo. Dado que los individuos pueden categorizarse de formas distintas, a cualquiera de ellas se le puede enfrentar otra posición y otro argumento.

En definitiva, se trata de resaltar el aspecto argumentativo del pensamiento humano y su capacidad para la negación.

Otro tema a destacar del enfoque retórico tiene que ver con el estatus dado a las actitudes y creencias de los sujetos. Frente a la posición de la psicología social más ortodoxa, que entiende las actitudes como respuestas básicamente individuales, Billig (citado por Sabucedo et al., 1997, p.153), las sitúa en un contexto social caracterizado por la controversia.

Las actitudes serían las posiciones que adopta un sujeto ante temas y cuestiones sometidas a debate social y sobre las que pueden encontrarse posicionamientos distintos. Por tal motivo, para una justa interpretación de lo que dice el sujeto, es preciso tener en cuenta el contexto social de controversia en el cual se instala su posición.

El énfasis de la retórica en el carácter argumentativo del pensamiento y su inserción en un contexto social le lleva de forma inexorable a preocuparse por el estudio del sentido común. El planteamiento es claro: el sentido común posee enfoques contradictorios, dilemáticos, sobre diversas cuestiones, y ello posibilita la existencia del pensamiento social.

El planteamiento de la retórica defendido por Billig, se aleja del enfoque cognitivo, sin recurrir a comportamientos, ni información individual, para inferir que el conocimiento es algo socialmente compartido y es en ese punto, donde existe un lazo de unión entre el planteamiento de la retórica y el de las representaciones sociales.

El enfoque retórico enfatiza el carácter contradictorio y dilemático del sentido común, y esto es para Billig (citado por Sabucedo et al., 1997, p.153) una condición básica que posibilita la propia existencia del pensamiento social.

2.2.2 EL PSICÓLOGO ANTICUARIO Y LA RECUPERACIÓN DEL LENGUAJE.

Billig, en su Introducción de *Arguing and Thinking. A rhetorical approach to social psychology*⁴, hace referencia al término de Psicólogo Anticuario, para él, es un psicólogo con intereses anticuarios, fuera de moda, pero que no debe confundirse con un historiador de la disciplina. El historiador de la psicología buscará dar sentido histórico al pasado intelectual y social de la disciplina, colocando los sucesos en algún tipo de organización cronológica, el psicólogo anticuario es alguien interesado más que en cuestiones históricas en cuestiones psicológicas. En lugar de aproximarse a estos temas en la manera sensatamente moderna de acumular datos experimentales, el anticuario padece impulsos incontrolables para desviarse del laboratorio a la biblioteca. El anticuario reúne material para ilustrar cuestiones psicológicas, pero sobretodo, el psicólogo anticuario procurará psicologías antiguas.

El estudio de la retórica, extendido desde los sofistas de la antigua Grecia y hasta el siglo diecinueve, hizo una gran contribución a la tradición intelectual de occidente. Por siglos la retórica formó parte central de la educación, tan importante como las matemáticas, y ciertamente más importante que la psicología en los currículos actuales. Hay fuerte semejanza entre el contenido de la retórica y el de la psicología social contemporánea (...) Muchos de los problemas a los que se dirigen los psicólogos sociales modernos también fueron estudiados por los retóricos de antaño. Con la esperanza de descubrir caminos importantes, los psicólogos sociales pudieron probar experimentalmente los fundamentos del “cambio de actitud” o “comunicación persuasiva”. Al hacerlo continuaron reflexionando en la misma clase de temas

⁴ BILLIG, M. (1989). Introduction: Antiquarian psychology. [*El Psicólogo Anticuario*. Traducción: Javiedes Romero, M.L.]. De: *Arguing and Thinking. A Rhetorical Approach to Social Psychology*. England. Cambridge University Press. 1989. ***Psic. Soc. Revista Internacional de Psicología Social. Vol. 1. Núm. 1. Julio-Diciembre 2002. pp. 139-145***

contenidos en la *Retórica de Aristóteles* o en *el Orador de Cicerón*, o en los *Institutos de Oratoria de Quintiliano*.

Típicamente, la mayoría de los psicólogos sociales consideran que la antigua herencia intelectual de la retórica posee poco interés y ofrece aún menor utilidad. Los psicólogos sociales ignoran su pasado, y ocasionalmente pueden permitirse copiar una idea de Platón o Aristóteles, pero la idea que tomaron prestada necesita ser rociada con la jerga moderna y reinstrumentalizada con precisión estadística, antes de que se permita que los resultados de su prueba ocupen un lugar en las páginas de una revista de investigación. Los anticuarios resistirán el impulso de modernizar todo lo que encuentran.

Uno de los críticos sobresalientes de los experimentalistas, Rom Harré (citado por Billig, 1988, p.4) argumenta que los psicólogos deberían tomar como modelo teórico básico la imagen de “el hombre retórico”. Explica:

Tal modelo debe comenzar como un modelo analítico, es decir, debemos considerar al lenguaje y la acción del ser humano como persuasiva, expresiva, que se usa para conseguir que los otros vean los sucesos a la luz que el orador, el retórico, el propagandista, etc., desea que se vean

La descripción de Harré parece implicar que al retórico le interesa principalmente persuadir a los otros para que vean al mundo bajo una luz particular. Una dimensión que está ausente en la descripción de Harré, es la dimensión argumentativa. Los libros de texto de los antiguos retóricos buscaban habilitar al futuro polemista con lo necesario para manejar argumentos. Obras como la *Retórica de Aristóteles* y los *Institutos de Oratoria de Quintiliano*, también analizan la naturaleza de la argumentación y, al hacerlo, revelan la importancia de la argumentación en el pensamiento humano.

Los psicólogos interesados en los procesos del pensamiento se han mostrado proclives a la veneración del pensamiento lógico y a despreciar el pensamiento de tipo retórico o argumentativo al cual se aplica la máxima de Protágoras (citado por Billig, 1988, p.5): *hay dos lados en toda cuestión*.

En consecuencia, los psicólogos tienden a despachar de prisa los estilos de pensamiento más fluidos e imaginativos que forman las bases de la polémica. Se sugiere que los psicólogos han pasado por alto la medida en que nuestras deliberaciones internas con argumentos silenciosos conducidos dentro de un yo individual. Si la deliberación es una forma de argumento, entonces nuestros procesos de pensamiento, lejos de ser eventos intrínsecamente misteriosos, se modelan en el debate público. Por tanto, los manuales de retórica, que proporcionan guías para el debate, también se pueden considerar guías para el pensamiento.

Si la máxima de Protágoras es correcta, entonces cada forma de pensamiento puede contrastarse con una forma de pensamiento opuesta. La categorización, enfatizada en la psicología cognitiva, puede contrastarse oponiéndole el proceso cognitivo de la particularización. De hecho se propone que no podríamos categorizar información si no contáramos con la habilidad alternativa de particularización.

En lo que a la retórica se refiere, estas dos formas de pensamiento proporcionan el trazado básico de las formas argumentativas. Se puede argumentar que un particular debe colocarse en una categoría y se puede oponer a esto el contra-argumento de que el particular debe tratarse en su unicidad. Todas las formas de estrategias argumentativas se pueden construir a partir de esta oposición básica entre categorización y particularización.

Imaginen que los involucrados profesionalmente en el estudio del pensamiento y deseos, esperanzas y sueños humanos, únicamente pudieran imaginar a sus compañeros de humanidad como computadoras, y que enseñaran a una nueva generación de estudiantes a pensar en esta forma. En esta situación imaginaria, jugar al anticuario en la tradición de las humanidades, es mostrar el viejo “espíritu de contradicción” de Protágoras.

2.2.3 LA RETÓRICA Y LA PSICOLOGÍA SOCIAL

Las visiones antiguas tienen algo específico para ofrecer a las modernas teorías psicológicas, especialmente en el área del pensamiento. Lo que la retórica antigua enfatiza –y que ha sido perdido en mucho del trabajo moderno– es la importancia de la argumentación, así como la conexión íntima entre la argumentación y el pensamiento.

En el Diálogo de Platón “El sofista” (citado por Entornos, 2003, p.11):

“Pensar y hablar son la misma cosa: sólo que al primero, el cual es una conversación interior y silenciosa del alma consigo misma, se le ha dado el nombre de pensamiento”.

Retórica y Psicología.

En el artículo *Arguing and thinking*,⁵ Billig considera que el estudio antiguo de la retórica puede ser considerado como el precursor de la psicología moderna, puesto que el retórico estuvo interesado en muchos de los mismos problemas estudiados por psicólogos actuales, y especialmente por los psicólogos sociales. La retórica surgió como un estudio desarrollado en la Grecia del siglo

⁵ BILLIG, M. *Arguing and Thinking*. [Argumentando y Pensando. Traducción: García Barrón, L.A]. ENTORNOS. Revista de Divulgación de las Ciencias Sociales. Número especial de Psicología Social. Año 8. Vol 1. No 12. Julio-Diciembre 2003. Departamento de Sociología y T.S. Universidad Autónoma de Tlaxcala. Seminario de Memoria Colectiva y Olvido Social, Facultad de Psicología, UNAM. pp. 11-13.

quinto A.C. Este era un tiempo de gran efervescencia intelectual, especialmente en Atenas. La nueva filosofía se basaba en planteamientos de pensadores que discutían agudamente sobre la naturaleza del universo y sobre el lugar de la gente dentro del mismo. Como es usual, cuando la filosofía nueva enfrenta tradiciones ortodoxas, la efervescencia intelectual ocurre a la par de cambios políticos y económicos, como si el curso de los acontecimientos en la estructura social se reflejaran en la vida intelectual de la sociedad. La Atenas del siglo quinto no era ninguna excepción, el desarrollo del debate filosófico coincidió con el desarrollo de una forma de democracia limitada.

Cualquier joven que deseara destacar en la sociedad civil ateniense tenía que ser competente en la oratoria pública y la argumentación. Para adaptarse a la cambiante estructura de la vida política, tenía que haber cambios en la educación ateniense y ese hueco fue llenado principalmente por un notable grupo de figuras intelectuales: los sofistas, hombres como Hippias, Gorgias y Protágoras. Los sofistas eran expertos en el discurso o, para usar el término Griego, en el “logos”. En cuanto a educación, pugnaron por enseñar a la juventud el arte de la retórica, es decir, de cómo hablar propiamente. Había dos dimensiones en este arte del buen decir, las cuales seguirían siendo de enorme importancia en la historia subsecuente de la retórica. Por un lado, el “hablar propiamente” puede referirse a la pronunciación que sigue los cánones del buen gusto. En esta interpretación, hablar bien implica el buen gusto estético, la entrega elegante y una complaciente voz melodiosa. Por otra parte, puede ser interpretado no en términos de normas estéticas, sino en términos de los efectos provocados sobre los oyentes. Según esta segunda interpretación, hablar bien significa tener éxito en el objetivo de convencer a la audiencia, independientemente de si el mensaje ha sido transmitido con buen gusto o no. Es este último aspecto de la retórica – el persuasivo, más que el estético- el que posee mayor afinidad con la psicología moderna. La psicología social trata

de que se vea desde el mismo punto de vista la importancia de la argumentación en la Psicología.

Existen más eslabones entre la psicología moderna y la retórica de la Grecia antigua. Se puede decir que el primer “psicoterapeuta” fue el sofista Antifón, quien era muy célebre por sus poderes de persuasión. Él afirmó que nadie tenía un dolor tan poderoso que no pudiera ser disipado por sus lecturas especiales para “asumir el dolor”. Los psicoterapeutas modernos prefieren usar el lenguaje de la enfermedad, en lugar del de la persuasión: prefieren hablar sobre “pacientes”, “enfermedad mental” y “curas terapéuticas”. Sin embargo, al persuadir a quien anda con el ánimo por el suelo a que se anime, quizá no actúa de forma muy diferente a la de Antifón.

La retórica de la Grecia Antigua fue sólo el principio de una tradición educativa, que tuvo una enorme importancia en la tradición intelectual occidental. Casi sin interrupción hasta el siglo diecinueve, la retórica debía conservar su lugar central en el plan de estudios. En la edad Media, el plan de estudios básico, se dividía en tres partes: lógica, matemáticas y retórica. Desde luego, el contenido de los planes de estudios retóricos no permaneció constante durante esta larga historia, sino que fue adaptado para considerar los intereses de cada tiempo y cada lugar. Por ejemplo, durante el Renacimiento, el énfasis principal estaba sobre las dimensiones estéticas, más bien que persuasivas.

Detrás de la retórica se manifestaba miedo. Este era el miedo de que los retóricos en realidad pudieran haber descubierto, o estaban dispuestos a descubrir, los secretos ocultos de la persuasión. Cuando hicieran ese descubrimiento, entonces poseerían el poder de entregar mensajes, independientemente del merecer de su contenido, en una manera irresistiblemente persuasiva. Equipados con los secretos ocultos de la

comunicación, los retóricos eran capaces de derribar el orden moral, ya que ellos sabían como hacer aparecer el peor argumento como el mejor.

Psicología cognoscitiva y seguimiento de reglas.⁶

En diversos tipos de áreas, los psicólogos modernos han mostrado la mayor sofisticación, no simplemente en la expresión de sus ideas, sino también en la búsqueda de la información para apoyar sus nociones teóricas. Esto es en particular cierto para una de las tendencias más dominantes en la psicología hoy: la Psicología Cognoscitiva, la psicología del pensamiento. Los psicólogos modernos cognoscitivos, correspondiendo a la sofisticación teórica de su materia, han mostrado justamente lo complejo de los procesos del pensamiento humano.

Una de las tareas principales de la psicología cognoscitiva debe ser develar las reglas del procedimiento que nuestra mente sigue cuando estamos comprometidos en el pensamiento, ya sea que estas reglas conduzcan o no a un pensamiento exitoso.

Simplemente un ingrediente esencial del pensamiento ha sido omitido. El énfasis en el descubrimiento de las reglas del pensamiento ha conducido a una imagen bastante suave de lo que el pensamiento es. La imagen del pensador que surge de esta psicología es la imagen de un seguidor de reglas. *Lo que se omite es el sentido de contingencia y la naturaleza dinámica del pensamiento. Este elemento olvidado, como será sugerido puede ser recuperado a partir del descuidado y "pasado de moda" estudio de la retórica, el cual entrenaba a la gente para pensar argumentativamente. En ese sentido, la retórica revela que una dimensión del pensamiento es la conversación o argumentación silenciosa del alma consigo misma.*

⁶ Ibidem. pp.14-18.

La importancia de esta dimensión argumentativa olvidada, puede ser vista mediante una breve y parcial consideración de las dos tendencias en la teorización cognoscitiva: (a) la tendencia para revelar las reglas que deben ser seguidas por el pensamiento exitoso; y (b) la tendencia que busca mostrar las reglas o procedimientos que en realidad son seguidos en el procesamiento mental de la información sobre el mundo externo. Más ampliamente:

(a) Las reglas del pensamiento exitoso.

Se tiende a investigar cómo la gente soluciona, o no logra solucionar, problemas lógicos o matemáticos. Los psicólogos han investigado los pasos mentales que la gente sigue al intentar solucionar tales problemas. Actualmente, está de moda diseñar modelos computacionales de estas etapas de pensamiento, con el triste resultado de que las computadoras pueden ser programadas para solucionar tales problemas de manera más eficiente.

El problema con esta línea de investigación es que el pensamiento tiende a ser comparado con la mera resolución de problemas, especialmente con el descubrimiento de soluciones en la gama restringida de problemas usados por psicólogos experimentales. En consecuencia, ven el pensamiento principalmente como un saber que sigue las reglas que conducen a la solución correcta de tales problemas, cuando esta solución es descubierta, el problema termina y no hay ninguna necesidad de mayor pensamiento, pues ese tipo de problemas, pueden describirse como estructuras finitas, puesto que son procedimientos para ser seguidos hasta resolverlos. Sin embargo, esto es una imagen muy estrecha del pensamiento, y sólo cubre una fracción de las cosas que la gente hace cuando piensa en su vida diaria.

En cambio, la enorme mayoría de problemas diarios que deja perpleja a la gente en la vida ordinaria no poseen tal estructura finita. Por ejemplo, los problemas de ética, de política, de evaluar el carácter de otros, de decidir que hacer con nuestras vidas, no poseen, ningún punto final definible al que pueda llegarse por una deducción correcta. Estos problemas se diferencian de los de la lógica formal, en cuanto a que ellos poseen una estructura débil y potencialmente infinita.

Es precisamente de este tipo de problemas, sobre los que los oradores discuten en las asambleas públicas. Estas cuestiones de final abierto son las que constituyen el sujeto de la retórica.

Los problemas de lógica, incluyendo los problemas antes mencionados y que son estudiados por los psicólogos de resolución de los problemas, admiten una sola solución. Los problemas de retórica son de un orden muy diferente, para

los cuales no hay una sola respuesta correcta. Por ejemplo, un desacuerdo político entre un izquierdista y un derechista no surge porque un lado haya aplicado correctamente las leyes de la lógica y el otro no. Ambos lados pueden discutir su caso con igual consistencia lógica, ya que la diferencia entre ellos no ha provenido de los errores de razonamiento. Su desacuerdo será más básico que esto, surgirá de genuinos dilemas o problemas sociales, para los cuales se han propuesto soluciones distintas.

(b) Las reglas del procesamiento de información.

La segunda tendencia en psicología cognoscitiva se concentra en las maneras en que la gente interpreta y experimenta el mundo. No sólo nuestras mentes poseen reglas procesales para combinar vistazos y sonidos en imágenes de los objetos físicos, sino que también poseemos reglas sobre la naturaleza del mundo social.

Aunque la psicología cognoscitiva parece sugerir, con su énfasis en los arreglos cognoscitivos y la catalogación de información según ciertas reglas procesales. Esta imagen curiosamente rebaja la naturaleza del pensamiento en sí mismo, describiendo procesos que son principalmente irreflexivos. Esto describe adecuadamente aquellas ocasiones cuando irreflexivamente seguimos reglas mentales o sociales de modo que inconscientemente confirman nuestras suposiciones previas. Sin embargo, esto es sólo la mitad de la historia de la cognición. Las reglas no solo existen para ser seguidas: también tienen que ser creadas, interpretadas y desafiadas. Cuando la gente hace estas cosas, entonces ellos tienen que pensar, en lugar de seguir reglas irreflexivamente. Es este aspecto del pensamiento, a menudo ignorado por los psicólogos cognoscitivos modernos, el que confirma que el pensador humano es más que un seguidor de reglas.

Los pensamientos también pertenecen a un contexto argumentativo más amplio de crítica y desafío. Nuestras creencias y nuestras actitudes no ocurren meramente en nuestras mentes, sino que también pertenecen a un contexto social de controversia más amplio.

2.2.4 ARGUMENTO Y SIGNIFICADO⁷

Una actitud es, algo personal, perteneciente a un individuo, así como una postura dentro de una controversia más amplia. Al indicar nuestras actitudes, hacemos más que simplemente expresar nuestras creencias personales. También nos posicionamos dentro de una controversia pública.

⁷ Ibidem, pp.18-20.

En otras palabras, la expresión de una actitud es una expresión dual. Obviamente, indica algo personal sobre el individuo que sostiene una actitud. Adicionalmente a su importancia individual, una actitud tiene un significado social, ya que ubica al individuo en una controversia más amplia. De este modo, nuestras actitudes se refieren no solamente a las creencias que podamos tener, sino que también hacen referencia a las posiciones a que nos oponemos en un debate público.

La propia palabra “argumento”, expresa la misma dualidad individuo/sociedad, ya que la palabra puede ser interpretada individualmente o socialmente. “Argumento” significa básicamente debate o diferencia de opinión entre dos o más personas, las cuales discuten frente a frente. Sin embargo, también existe un significado individual, según el cual un argumento es un fragmento particular de razonamiento. Por ejemplo: cuando un conferencista expone una postura, se puede hablar de la lectura como “un argumento”. Desde el momento en que sólo una persona está hablando, la palabra hace referencia a una pieza individual de discurso, más que a un conflicto de opiniones opuestas.

En otras palabras, el significado de una pieza de razonamiento discursivo o de una actitud expresada, no reside meramente en el agregado de definiciones de diccionario de las palabras usadas para expresar una postura, sino que también reside en el contexto argumentativo.

Al hablar de significado argumentativo del discurso, la imagen del pensador se ha ampliado. El pensador ya no es más un mero seguidor de reglas o un organizador de información. Su imagen ha sido transformada en algo más dinámico y social (incluso antisocial). Es la imagen de un argumentador polemista, imagen que ocupa un lugar periférico en la mayor parte de la psicología cognoscitiva, aun cuando resultaba central en la psicología de los antiguos retóricos.

2.2.5 ARGUMENTANDO Y PENSANDO⁸

El tema de la argumentación corre a través de los antiguos libros de texto sobre retórica. Al discutir cómo persuadir a una audiencia, los libros no sólo sugerían como impresionar a la audiencia, sino también mostraban cómo contrarrestar los argumentos de los oponentes.

El argumento de la retórica fue bien entendido por el más grande de todos los sofistas: Protágoras, quien fue una de las más destacables e innovadoras figuras en la historia intelectual, titulado por Karl Popper – filósofo de la ciencia- como el primer científico social. El campo de intereses de Protágoras fue originalmente más amplio que el de las ciencias sociales: fue la primer persona en estudiar la sintaxis y la gramática, el primero en usar el método de preguntas el cual se convirtió injustamente en el llamado “método socrático”, el primero en referirse a sí mismo como sofista, el primero en organizar competencias de debates, el primero en irritar a las autoridades del Estado al grado que sus libros fueron quemados públicamente, así como el primero en cobrar por sus conferencias. Protágoras escribió libros sobre una diversidad de temas, como la gramática, la verdad, la retórica y la lucha libre. De esta forma, la figura de Protágoras representa una combinación de ciencias sociales, tecnología, y educación física –combinación no dirigida a un individuo ni a una institución educativa-.

“En cada cuestión, hay dos lados del argumento, exactamente opuestos el uno al otro”. Esta habilidad de inventar argumentos era una de las que los retóricos buscaban enseñar a sus alumnos.

⁸ Ibidem. pp.20-25

También hay algunas implicaciones psicológicas en la máxima de Protágoras según la cual hay dos lados en toda cuestión. La afirmación dirige la atención hacia la capacidad humana de pensar críticamente, la cual se basa en la facultad de negación. Poseemos la capacidad de resistir argumentos inventando los contra-argumentos que constituyen el inevitable lado opuesto de cada cuestión.

La argumentación se desarrollaba conforme ambos lados buscaban justificar y criticar lo idóneo. Entonces, los argumentos serían dirigidos, como sucedía con muchos de ellos, hacia una disputa acerca del significado de las palabras. Tales argumentos eran, potencialmente, infinitos, de una forma en que no lo son los problemas actualmente desarrollados para contestar en una computadora. No hay necesariamente un juicio final que establezca el significado de las palabras contrastadas, porque cada intento de hacerlo depende de más palabras, cuyo “verdadero” significado puede ser materia de ulterior controversia.

Los textos de retórica, también detallaron las estrategias para argumentar y, en buena medida, señalaron las estrategias o “ladrillos” básicos del pensamiento cotidiano. Más aún, revelaron la naturaleza argumentativa de tales “ladrillos” cognoscitivos. En su *Topica*, por ejemplo, Aristóteles mostraba como las estrategias del pensamiento se presentan en pares opuestos, cada uno negación del otro. En consecuencia, es posible responder a cada “jugada” cognoscitiva con una “contrajugada”.

Lo anterior puede ser ilustrado considerando brevemente el proceso de categorización. Cuando un objeto o evento es categorizado, se le “etiqueta” y se le considera similar a otros objetos o eventos etiquetados de la misma forma.

Los teóricos cognoscitivos, estudiando el procesamiento de información, han dado gran importancia al proceso de categorización, como si constituyera en sí el mismo movimiento cognoscitivo básico. Uno puede concentrarse en las características únicas del objeto o evento, y afirmar que tales características no son esencialmente similares a las de los otros: el énfasis debe hacerse de forma que esas diferencias sean los elementos cruciales.

Cada objeto, persona o evento, posee características similares a las de otros objetos, personas o eventos, y también contienen características únicas, las cuales lo diferencian de los otros. Esto puede darse de forma que puede no haber un criterio claro o razón lógica para preferir una estrategia de categorización acorde con las similitudes por encima de una basada en enfatizar la unicidad. De hecho, estas estrategias podrían formar la base de posiciones opuestas cuyos méritos podrían argumentarse indefinidamente.

Si estas estrategias para la argumentación pueden considerarse como los “ladrillos” del pensamiento, entonces podría ser razonable sugerir que nuestros pensamientos privados tienen la estructura de los argumentos públicos. Cuando ponderamos qué hacer, nuestros pensamientos pueden parecerse a la oratoria deliberativa de los retóricos antiguos; en ella, una parte proveía los argumentos a favor de una política en particular, mientras la otra parte preparaba el caso contra esa política. La diferencia principal entre la oratoria deliberativa y la deliberación del pensamiento es que, en este último, la persona provee los dos conjuntos de argumentos y se divide en dos partes, las cuales debaten y se refutan entre sí.

Puede suceder que sólo descubramos la fuerza de nuestras opiniones enfrentando dos partes de nuestro yo en un debate argumentativo. Podríamos encontrarnos, en el curso de la deliberación interna, dado continuamente todos

los buenos argumentos a un lado, mientras dejamos al otro débilmente expuesto.

Debido a que una argumentación es potencialmente infinita, a que siempre hay algo más que puede decirse, puede resultar difícil traducir los argumentos internos en una acción decisiva. Además, la aparente última palabra, en los hechos, puede no ser la última palabra en un tema en particular; como advertía Sócrates, la voz del arrepentimiento puede regresar siempre a seguir incordiando con contra-argumentos. De igual forma, la voz de la consciencia, puede impedir la solución de la división argumentativa al interior del yo.

Para Platón el pensamiento es la conversación silenciosa del alma consigo misma, conlleva una consecuencia psicológica: sugiere que el pensamiento es modelado como un diálogo. Usualmente se ha asumido que el pensamiento es esencialmente un proceso no observable, encerrado dentro de los rincones de la mente y desplegado en un silencio misterioso. Sin embargo, si las deliberaciones internas se basan en argumentos públicos, entonces, analizando debates, observamos la estructura del propio pensamiento; si no fuera observable de esta forma, entonces sería imposible aprender a pensar: no habría nada concreto que imitar y, en consecuencia, el pensamiento sería algo que ocurre incontrolablemente. Así mismo, sería imposible enseñar cómo pensar. De cualquier forma, hay buenos fundamentos para señalar que los retóricos antiguos estaban instruidos en las artes del pensamiento, en la medida en que ellos enseñaban a sus pupilos la habilidad para construir una postura, justificando posiciones y criticando las posiciones contrarias.

Quintiliano insistía en que el arte de la retórica no puede ser atado por reglas estrictas, ya que cada situación retórica es única, y no puede haber garantía de que lo que funcionó en el pasado puede aplicarse exitosamente al presente. Así, la argumentación abierta, y el pensamiento en sí mismo, no puede

reducirse a un mero seguir reglas. Aunque, el más detallado de los reglamentos es también una recopilación de argumentos, en la medida en que cada regla se convierte en tópico de controversia.

2.3 TOMÁS IBAÑEZ

La falta de interés en la historia favorece la suposición de que el presente estado de la psicología social es el “resultado necesario” de las prácticas pasadas y subestima el hecho de que no se trata más que de una construcción entre tantas otras que eran igualmente posibles.
Apfelbaum.

2.3.1 TRANSFORMACIÓN DE LA PSICOLOGÍA SOCIAL.

Ibañez comienza aportando una perspectiva ético-crítica en la que denuncia el autoritarismo de la Psicología Social que nos plantea las bases de su quehacer y los objetivos por los que se trabaja.

En 1989 hace una declaración de principios sobre el quehacer de la Psicología Social que denomina *En defensa de Penélope*, en la que invita a deconstruir los propios postulados científicos, positivistas, de la Psicología Social.

Desde su punto de vista, las propias ciencias naturales intentan en la época posmoderna superar la separación entre ciencia y filosofía y entre objetos materiales y objetos sociales. En la línea del pensamiento posmoderno invita a la Psicología Social a una reconceptualización de los principales problemas de los que se ocupa y a <establecer una nueva alianza entre las ciencias del hombre y las ciencias de la naturaleza>. (citado por Fernández Villanueva, 2003, p.209)

Ibañez acentúa su posicionamiento crítico denunciando una serie de ingenuidades de la Psicología Social instituida. Se trata de una serie de cuestiones afines a las apuntadas por Gergen, Harré y Shotter. Ibañez los denomina mitos, creencias o imágenes configuradas por la ideología de la

ciencia moderna y como tales mitos e imágenes intenta desmontar su poder y su autoridad en la construcción de la ciencia psicológica moderna (Fernández Villanueva, 2003, p. 210):

1. El mito del conocimiento como representación correcta: según esta creencia el conocimiento será válido en la medida en que se corresponda con la realidad o se adapte a ella. <Lo que aquí se está afirmando es que la realidad no existe con independencia de nuestro modo de acceso a la misma (...) Ni la distancia, ni el fuego ni el árbol, ni el cáncer ni la paranoia existen en la realidad con independencia de nosotros, nuestra conformación como seres humanos y como seres sociales. Los objetos de los que creemos está hecha la realidad “son como son” y existen en la realidad porque “nosotros somos como somos” y los hacemos existir>.
2. El mito de la objetividad, la creencia en que existe un modo de acceso a la realidad que es objetivo. Pero ¿qué es la objetividad? <decir que los hechos desmienten o confirman algo es un enunciado metafórico, porque los hechos no pueden por sí mismos desmentir o confirmar nada. Alguien tiene que interpretarlos en tanto que conformes o disconformes con lo que se dice acerca de ellos. Pretender que la objetividad consiste en someterse al veredicto de los hechos implica un ejercicio de ventriloquia mediante el cual se crea la ilusión de que los hechos tienen voz propia cuando, en realidad y obviamente, alguien les presta su voz>.
3. El mito de la realidad como independiente de quien la percibe y consecuentemente el mito de la verdad. La argumentación que seguiría este mito es la siguiente: si la realidad es solo una y podemos conocer objetivamente cómo es, la verdad consiste en decir exactamente como es la realidad. Es decir, <siendo una la realidad y siendo posible su conocimiento objetivo, solo hay un conocimiento que sea verdadero y la verdad de este conocimiento no es relativa a mi condición, sino que trasciende esta condición porque radica en la propia realidad>.

La aceptación de estos mitos implica cuatro condiciones: a) que la realidad psicológica es una construcción contingente, dependiente de las prácticas sociohistóricas del conocimiento; b) que el discurso psicológico no es más que una interpretación de la realidad entre otras posibles; c) que el discurso del psicólogo desempeña un papel en la definición y control de la realidad psicológica y que, por tanto, se puede exigir al psicólogo que aclare cuáles son las opciones éticas y normativas que guían su trabajo; y d) impide que la gente

pueda terciar en las cuestiones psicológicas, ya que solo el especialista está “legitimado” para detectar fallos y para enjuiciar los procedimientos (Fernández Villanueva, 2003, p.211).

Es evidente la dimensión ética que cobra esta perspectiva crítica socioconstruccionista. La dimensión ética es defendida y explicada más tarde por Ibañez (1997) en *Critical social psychology*. En ese texto (citado por Fernández Villanueva, 2003, p.211) se pregunta ¿hay que hacer algo más que ser críticos? La respuesta podría ser que sí. Debemos retornar a los objetivos primigenios, convertir los conocimientos psicosociales en instrumentos emancipatorios. Puesto que la Psicología Social no ha conseguido alcanzar esos objetivos hay que cambiarla para lograr alcanzarlos.

2.3.2 LA COGNICIÓN SOCIAL

La mayoría de los comentarios dirigidos a la psicología social, coinciden en afirmar que la disciplina <se ha vuelto cognitiva>.

Markus y Zajonc (citados por Ibañez, 1994, p.42) añaden incluso, que ya no es posible definir actualmente la psicología social como el estudio de las *conductas sociales*, y que es mucho más exacto presentarla como el estudio de la *mente social*.

El contenido social de la cognición social

Se ha mencionado varias veces el rumbo individualista tomado por la psicología social cognitiva. Desde Kenneth Gergen, quien se pregunta si en última instancia la oposición entre los planteamientos cognitivistas y los planteamientos conductistas no constituyen una simple apariencia; hasta Serge Moscovici, quien asimila el actual cognitivismo social a una mera investigación formal de los procesos lógicos en el marco del laboratorio, pasando por Joseph

Forgas, quien titula uno de sus textos, con el interrogante acerca de *¿Qué hay de social en la cognición social?* y publica un libro con el propósito de impulsar un acercamiento más social a la cognición social, sugiriendo la idea de que toda la cognición es intrínsecamente social:

Nuestro conocimiento está socialmente estructurado y transmitido desde el primer día de nuestras vidas, está coloreado por los valores, las motivaciones, las normas de nuestro entorno social durante nuestra época adulta, y las ideas, el conocimiento, las representaciones son creadas, y re-creadas, tanto a nivel de la sociedad como a nivel de individuo (Forgas, 1981, citado por Ibañez, 1994, p.52)

En efecto, el interés cognitivista por las <inferencias sociales> está contribuyendo a orientar parte de la psicología social hacia una penetración mucho más directa en el terreno de la *vida cotidiana*, despertando el interés por las relaciones sociales concretas, y por el pensamiento de sentido común. Este movimiento que empuja a la psicología social fuera de los laboratorios y lejos de las teorías socialmente descontextualizadas, para cercarlas a la realidad social de cada día, puede suponer un cambio drástico en los fundamentos de la disciplina y propiciar un acercamiento a los planteamientos del interaccionismo simbólico.

2.3.3 EL ANÁLISIS DE LA VIDA COTIDIANA

Se ha mostrado un interés por el estudio de la vida cotidiana y sus manifestaciones, estos estudios se han acentuado por la influencia de Wittgenstein y demás autores que se han preocupado más sobre la naturaleza y las particularidades del lenguaje cotidiano.

Aunque no se le pueda incluir estrictamente dentro de esta orientación, debemos aquí la original aportación de Michael Billig (citado por Ibañez, 1994, p.93) con base en su aproximación *retórica* a la psicología social.

Su énfasis sobre la naturaleza lingüísticamente construida de la realidad social teje evidentes líneas de afinidad con el <giro lingüístico> que se anuncia en la psicología social a través de las últimas evoluciones del enfoque centrado sobre las <explicaciones cotidianas> y a través de la emergencia del enfoque discursivo.

El análisis dialéctico

Según Georgoudi (citado por Ibañez, 1994, p. 93), el punto de vista dialéctico enfatiza esencialmente la naturaleza *relacional* de los objetos, así como su carácter *procesual* y evolutivo. Más allá de las formulaciones en términos de interacciones y se niega a considerar como *categorías ontológicamente independientes* unos objetos que sólo pueden existir en virtud de su *relación recíproca* y de la interdependencia de sus respectivas definiciones.

En un sentido muy hegeliano, la orientación dialéctica considera que es precisamente la *contradicción* inherente entre afirmación-negación del objeto la que posibilita su transformación dinámica en una nueva entidad que trasciende ambos aspectos. La concepción relacional de la realidad es especialmente importante en el tema, crucial para la psicología social, del binomio <individuo-sociedad>:

Si el individuo y la sociedad se encuentran intrínsecamente relacionados, ¿qué forma deberá tomar la psicología social? Desde la perspectiva dialéctica, el estudio de entidades separadas y de sus interacciones es sustituido por el de las relaciones concretas que se encuentran en un continuo proceso de creación, modificación y transformación. Tanto el individuo como la sociedad, o el mundo social, se encuentran fusionados en un proceso dialéctico de relaciones creadas y recreadas (Georgoudi, 1983, citado por Ibañez, 1994, p.95)

El segundo aspecto enfatizado por la dialéctica radica en la naturaleza procesual de los fenómenos. Las <cosas> no están constituidas de una vez por todas, sino que están en un proceso de constante devenir, de continua creación

y recreación, de constante reproducción y transformación. La dimensión *diacrónica* adquiere pues una importancia primordial en el análisis de la realidad y se enfatiza de esta forma el aspecto *histórico* de los fenómenos sociales. En este sentido, la psicología social debe abandonar sus perspectivas ahistóricas y reconocer plenamente la naturaleza histórica de los fenómenos que estudian.

Por fin, de la misma forma que no se puede separar la persona de su sociedad, tampoco se puede desligar la ciencia de su contexto histórico de producción. Así pues, toda ciencia está indefectiblemente impregnada de los valores dominantes de la cultura en la que se desarrolla y los científicos tienen, por lo tanto, un papel activo en la conformación de su sociedad.

El contextualismo.

Ninguna actividad humana puede analizarse con independencia del entorno cultural y del contexto sociohistórico de significados y de relaciones sociales en el que acontece. El contexto ⁹ existe a través de los actos que constituye, de la misma forma que *los actos sólo existen en relación al contexto que los constituye* (Ibañez, 1994, p.97).

Hay, pues, en el contextualismo una concepción dialéctica: la gente construye los contextos mediante sus discursos, sus relaciones y sus prácticas, a la vez que estos elementos están, ellos mismos, contruidos por el contexto. El bucle entre *contexto como producto* y el *contexto como causa*, vuelve sobre sí mismo en un movimiento continuo. Stephen Pepper (citado por Ibañez, 1994, p.97) consideraba que el cambio no era una consecuencia derivada de algo más

⁹ Dicha recontextualización múltiple que menciona Gergen, puede ser comparada con la Indexicalidad, cuya idea fundamental es que el significado de una palabra o expresión depende del contexto en que se usa. Esto se aplica independientemente de que la expresión se conciba formalmente como una descripción, una pregunta, una orden o lo que sea. Dicho de otra manera, el estudio del significado de una expresión no llegará a una conclusión satisfactoria si no se tiene alguna comprensión de la ocasión en la que se utiliza la expresión. (Potter, 1996, p.65)

fundamental y estable, sino que era propiamente básico y constitutivo de la realidad.

La realidad es siempre un proceso abierto, inacabado y en *constante devenir*, con lo cual es difícil mantener presupuestos estrictamente deterministas y se enfatiza por el contrario la historicidad de la realidad social.

2.3.4 LA ORIENTACIÓN CONSTRUCCIONISTA

El propio nombre de esta orientación ha ido cambiando, pasando de llamarse <socioracionalista> hasta la actual denominación de <construccionismo social> (Ibañez, 1994, p.104).

Junto con Gergen, son muchos los psicólogos sociales que han contribuido, y están contribuyendo, a la articulación de la metateoría construccionista. de las diversas ciencias sociales, sintonizando tanto en la crítica hacia el positivismo. Esta orientación, se ha abierto ampliamente a las aportaciones de la hermenéutica, de la Teoría Crítica, de la sociología fenomenológica, del contextualismo o de los puntos de vista wittgensteinianos, entre otras fuentes de inspiración.

El resultado es, en cierta medida, una amalgama de las aportaciones más sustantivas de cada una de esas orientaciones, integrándolas desde la perspectiva:

... de dilucidar los procesos mediante los cuales las personas consiguen describir, explicar o dar cuenta del mundo en que viven (Gergen, citado por Ibañez, 1994, p.105).

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. Así por ejemplo, se supone que la <agresión> es una característica ontológica, puesto que tenemos una palabra para designarla. El construccionismo 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:

... el construccionismo es intrínsecamente crítico en la medida en 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 citado por Ibañez, 1994, p.106)

La crítica construccionista de los supuestos empiricistas se nutre también de las aportaciones de Gadamer (citado por Ibañez, 1994, p.106) 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.

Otra de las fuentes que inspiran la crítica al empiricismo pertenece a la tradición pragmática, y más precisamente a su reciente 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 en que *refleja*, o se *corresponde*, con la realidad, ha sido sometida a una crítica destructiva, 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 intersubjetivo en la determinación de lo que se acepta o rechaza como conocimiento, no tanto <verdadero> como <adecuado> y <racionalmente aceptable>, hasta que se formule otro más <convinciente>:

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

En definitiva, el conocimiento científico tiene en común con el conocimiento sin otras adjetivaciones el hecho de nacer en el seno de una interacción social y de construirse en el espacio de la intersubjetividad con base en las convenciones lingüísticas, a los presupuestos compartidos y a los diversos procedimientos para establecer un *consenso* que sólo es posible gracias a la existencia de un mundo de significados comunes. (Ibañez, 1994, p.107)

En consonancia con las aportaciones de la teoría crítica, el construccionismo destaca los diferentes intereses que guían las diversas racionalidades científicas y concluye a la inevitabilidad de que los conocimientos conlleven opciones normativas y repercutan sobre la propia realidad social. La opción construccionista se aleja, en consecuencia, del interés por la predicción y el control, identificándose con el *interés* por la *comprensión* y la *emancipación* intentando elaborar teorías <generativas>, es decir, teorías que tengan:

... la capacidad de cuestionar las asunciones dominantes de la cultura, de plantear cuestiones fundamentales en relación con la vida social contemporánea, de propiciar la reconsideración de aquello que se da por evidente y generar de esta forma nuevas alternativas para la acción social (Gergen citado por Ibañez, 1994, p.107).

El construccionismo sitúa la psicología social en una posición clave de cara a dilucidar la naturaleza del conocimiento científico:

En la medida en que la construcción del conocimiento es un proceso social y en que la tarea del psicólogo social consiste en comprender tales procesos... entonces el psicólogo social se torna indispensable para dilucidar las bases sobre las que descansa el conocimiento físico, químico, histórico o económico. En este sentido, es la investigación social más que la investigación filosófica la que puede dilucidar nuestro entendimiento de la naturaleza del conocimiento y de sus adquisiciones (Gergen citado por Ibañez, 1994, p.107).

El enfoque construccionista se encuentra actualmente inmerso en un activo proceso de desarrollo, manifestando una permanente sensibilidad hacia los nuevos planteamientos que se realizan en los distintos sectores de las ciencias sociales. Se puede apreciar en algunos de sus más destacados portavoces una progresiva acentuación de la importancia concedida al **lenguaje**, así como un creciente interés por las consecuencias derivadas de la naturaleza lingüística de los instrumentos con los que se construye la realidad social. John Shotter (citado por Ibañez, 1994, p.108) insiste por ejemplo sobre el hecho de que el lenguaje, lejos de limitarse a desempeñar funciones descriptivas, posee una función *directamente formativa*, es decir, que el lenguaje es en parte el creador de los objetos sobre los cuales discurre, o por lo menos de algunos aspectos de dichos objetos.

El interés por el lenguaje y el interés por la naturaleza del conocimiento científico se conjugan para orientar los últimos desarrollos del construccionismo hacia el estudio de los *procedimientos retóricos* a través de los cuales se construye la supuesta *<objetividad> científica*.

Gergen (citado por Ibañez, 1994, p.108) analiza así, las técnicas lingüísticas que permiten crear el sentimiento de que los resultados construidos en el curso de una investigación no hace sino *<reflejar>* la realidad de las cosas.

Este enfoque se complementa con el que está desarrollando Shotter en el marco de lo que denomina el <construccionismo práctico) y que se propone desviar la mirada de lo que <dicen> las teorías para centrarla sobre las prácticas sociales concretas que intervienen en la producción de esas teorías. Así mismo, Shotter (citado por Ibañez, 1994, p.108) se propone dilucidar las características del conocimiento práctico que nace desde dentro de las propias operaciones que se realizan para construir el conocimiento social.

CAPÍTULO III

LA INTERSUBJETIVIDAD Y EL LENGUAJE COMO REALIDAD

3.1 REALIDAD

La actividad es la verdadera y propia realidad
Novalis

3.1.1 LA REALIDAD FORMALIZADA

Es de suma importancia avocarnos hacia el tema de la realidad ya que ha sido uno de los conceptos recurrentes en la realización de este trabajo, al mismo tiempo es difícil de abordar, por los distintos significados y los distintos matices que se le han otorgado.

La definición y el estudio de la realidad que se encuentra con mayor concordancia con los temas aquí tratados es la publicación *La realidad formalizada* (Javiedes Romero, 2001), la cual reúne dicho concepto con la psicología social, la actividad humana, la vida cotidiana y las prácticas sociales, en la cual, la concepción de la realidad está ligada a la búsqueda de sentido de la propia existencia del hombre y la naturaleza. La concepción de realidad está atada a la historia del hombre y sus vicisitudes.

3.1.2 REALIDAD Y PRAXIS

La actividad humana, la praxis, no produce sólo cosas sino todo el medio vital; la praxis es realización y realidad del hombre.

El hombre real y la humanidad real sólo se explican mediante la relación de los individuos y las situaciones sociales y materiales concretas: los modos de existencia y actuación de la cualidad social de los hombres.

Las condiciones, las circunstancias siempre son obras de la actividad de los individuos. En todo momento el hombre parte de sí mismo; no son únicos en el sentido de no necesitar ninguna relación entre ellos, sus necesidades y el modo de satisfacerlas los relacionan entre sí. Los individuos entran en relación situados en un determinado estadio de desarrollo de sus fuerzas productivas y sus necesidades; ese estadio en el que entran determina además la producción y las necesidades. Ha sido, entonces, el hombre mismo quien ha creado las condiciones y las relaciones existentes y las vuelve a crear cada día.

El movimiento se refiere, entonces, al movimiento de la práctica humana. Ningún contexto de movimiento está predeterminado por leyes y principios eternos e invariables; todo cambio se produce por la transformación humana de los resultados conseguidos anteriormente.

La actividad humana crea en la historia contenidos y formas también nuevas que no han existido previamente. Los hombres son al mismo tiempo actores y autores de su historia, se transforman ellos mismos y transforman las cosas y condiciones (Javiedes Romero, 2001, p.56).

El hombre, como sujeto histórico real, crea en el proceso de producción y reproducción social, a la realidad social como totalidad de relaciones sociales, instituciones e ideas y en esta creación objetiva se crea a sí mismo como ser histórico social, lleno de sentido y potencialidad (2001, p.56).

Los sujetos no están sólo influidos por la realidad social, la sociedad, vienen configurados por ella hasta lo más profundo. El entorno social afectivo es producido a su vez, todo lo mediata e irreconociblemente que se quiera, por hombres, por la sociedad organizada (2001, p.56).

La autonomía de los procesos sociales no es algo en sí, se basa en la cosificación; en virtud de su propia dinámica los procesos sociales se han automatizado, enajenado respecto de los hombres, a tal punto que parecen independientes. La praxis objetivante y objetivada, su continuidad, hace parecer más real el producto que el proceso y oculta que existe en relación con la actividad de los hombres, en esto se basa la posibilidad de transformar al sujeto en objeto, en considerar a la realidad más real en tanto se eliminan de ella el hombre y los significados humanos. La realidad entonces se presenta sólo como lo dado y hace depender al sujeto de poderes hipostasiados. Pero en esta misma praxis se realiza la apertura y comprensión de la realidad; crea la capacidad y posibilidad para el hombre de ir más allá de sí en sí mismo, de superar la clausura y establecer la relación con el mundo como totalidad. La visión de la sociedad como totalidad exige, entonces, que todos los momentos efectivos en dicha totalidad irreductibles unos a otros, entren en el conocimiento y la conciencia del hombre y convierta la reflexión sobre sí mismo en emancipación. La praxis entonces no es opuesta a la teoría sino la determinación de la existencia humana como transformación de la realidad (2001, pp.56-57).

En el curso de la praxis, en la objetivación, el hombre configura el presente con base en sus proyectos para el futuro y así presente y futuro se forman sobre la base de algo que todavía no existe, descubre el futuro como dimensión de su propia existencia, del proceso mismo de objetivación. Es la capacidad de imaginar lo no existente y sus condiciones de posibilidad, capacidad de convertir en problema lo presente y dar una dirección a la praxis, dar un sentido a la sociedad. De esta forma al hombre, en virtud de lo que no es, se le hace

patente lo que es. Pero también es historia, conciencia histórica en tanto despliegue de su potencialidad como humano; antes de la historia e independiente de la historia no sabe de sí. Sólo en la relación práctica, historia y proyecto, se da la posibilidad de confrontar, de conocer las diferencias de las condiciones y de vida. Esto hace surgir la conciencia y lo potencial, lo nuevo, lo que no ha existido previamente (2001, p.57).

3.1.3 REALIDAD COMO MUNDO DE VIDA COTIDIANA

Originada en la fenomenología, esta concepción llega a las ciencias sociales a través de la obra de Alfred Schutz; junto con el interaccionismo simbólico se va a convertir en una de las posiciones más influyentes en la microsociología y la psicología social. La tesis básica es: la realidad social es socialmente construida y no hay una realidad, hay realidades múltiples. Entre las múltiples realidades existe una que se presenta como la realidad por excelencia: la vida cotidiana (Javiedes Romero, 2001, p.57).

Los miembros de una sociedad dan por establecido como realidad el mundo de la vida cotidiana; se origina en sus pensamientos y acciones y se sustenta como real. Está “ahí” como facticidad evidente, no requiere verificación. Se nace en un orden social dado e instituido, realizado por el hombre en su continua externalización. Este orden social no forma parte de la naturaleza, ni se deriva de ella. Existe sólo como producto de la actividad humana (2001, p.58).

La conciencia transita por otras realidades que aparecen como zonas limitadas de significado y desvían la atención de la vida cotidiana pero ésta nunca pierde supremacía (2001, p.58).

Si la realidad es subjetividad también es intersubjetividad. La intersubjetividad, cualidad de lo social, implica comunalidad de perspectivas y significados. Sus condiciones de posibilidad son: 1) La intercambiabilidad de lugar con el otro y ver un horizonte que no es el propio, ver la perspectiva del otro, y 2) la congruencia del sistema de significaciones. La intersubjetividad es origen del sentido común, de los códigos compartidos en la interacción, que junto con las tipificaciones y definiciones de la situación impiden ver una realidad fragmentada, caótica, desordenada. El saber que se vive con otros en un mundo común, donde hay correspondencia entre significados, organiza la realidad, la interacción, la vida social, la cotidianidad. Evita la duda sobre la realidad en tanto sea compartida por los otros (2001, p.58).

La realidad de la vida cotidiana no es totalmente aporoblématica. Una acción insólita, la presencia de un problema, interrumpen la rutina. Entonces, lo nuevo, la esfera problemática, se interpreta de acuerdo con los marcos de significación

establecidos, esto es, lo extraño se vuelve familiar se soluciona de la manera como se ha solucionado antes, en términos de Goffman (citado por Wolf, 1979, pp.35-36), las situaciones son redefinidas para estipular su significado a menos que esos objetos o acontecimientos correspondan a una realidad completamente distinta e impida su reintegración a la continuidad de la vida cotidiana y de la conciencia. Esta es la forma de generar conocimiento y cambios en la realidad de la vida cotidiana (2001, p.58).

Las tesis fuertes del construccionismo social, (respecto a la realidad): la realidad no existe con independencia del sujeto, es una realidad interpretada. El acceso a la realidad es el propio conocimiento, sólo se puede conocer aquello elaborado por el conocimiento mismo; en consecuencia, la realidad conocida es construida ya que los conocimientos pasan a ser constitutivos de la realidad misma y no es posible saber si corresponden con Una Realidad.

Así, la verdad es producto de la coordinación microsocia, no de la correspondencia mente-mundo. La unidad de elaboración de la realidad es un núcleo relacional, un núcleo de inteligibilidad, esto es, el conjunto de proposiciones interrelacionadas compartidas por los participantes que están incorporadas a una gama de actividades pautadas. La verdad es un acuerdo, una construcción cultural producto de las relaciones sociales (2001, p.60).

El ser humano es capaz de tomarse a sí mismo como objeto de referencia, de construirse como espacio de significaciones compartidas, intersubjetividad que permite reconocerse, anticipar y completar las relaciones de sentido con el otro, hacerse inteligible y entenderse con los otros. Esta relación consigo mismo y con el otro, la reflexividad, es el núcleo mismo de lo social, tan constitutivo del hombre como lo biológico. No es el individuo el punto de partida, se utilice la categoría mente o subjetividad, sino la relación humana la que genera tanto el lenguaje como la comprensión: es la participación común en un sistema de comprensión.

Así, no hay posibilidad de existencia de un lenguaje privado porque no existe un lenguaje separado de los objetos o de sí mismo. Las narraciones, los relatos son recursos culturales, comunitarios, que crean el sentido de lo que es verdad, se trata de un acto de inteligibilidad: la coordinación relacional genera el lenguaje y con el la capacidad de hacerse inteligible, incluso para sí mismo (2001, p.60).

En tanto seres sociales se está constituido por historicidad y hermenéutica; esto es: significaciones cambiantes. Se es en tanto concreción del lenguaje. El lenguaje, lo que vehicula y produce, se encuentra en todos los aspectos y al interactuar con una construcción lingüística afecta a la realidad, lo que acentúa su carácter construido. No se pueden naturalizar las construcciones culturales. No se es libre de significar o no, interpretar es una forma de ser en el mundo que atraviesa todos los comportamientos. Lo que es, lo es porque es pensable y es pensable porque es significable. Todo lo es en tanto significa.

Los significados, los códigos simbólicos, se construyen en relación con los demás: la dimensión hermenéutica atraviesa las operaciones de todas las ciencias, de todos los lenguajes. Lo simbólico es tan real como cualquier objeto real y posee la capacidad de ser fuente de producción de la realidad (2001, p.61).

Objetos y hechos son resultado de las prácticas de objetivación que incluyen el conocimiento, las convenciones y el lenguaje; así se instituyen los objetos de los que está hecha la realidad y la representación del objeto se genera en las prácticas que se articulan para representarlo. Estas prácticas son, igual, contingentes, sociales e históricas, esto es, relativas a una cultura particular. Las cosas no existen por sí mismas, toman existencia en virtud de las categorías lingüístico conceptuales, recursos retóricos y prácticas discursivas. El que lenguaje y prácticas discursivas sean condiciones de posibilidad para la construcción no implica una ontología, no equivale a decir que el objeto sea de naturaleza lingüística. Lo que se da como propiedades de las cosas son propiedades del discurso sobre las cosas, no son intrínsecas. Los objetos no pasan a ser de la misma naturaleza que las operaciones que los han construido, resultan de las prácticas y por tanto no son un puro efecto del lenguaje, no están hechos de palabras pero fueron construidos con ellas. La realidad está en sus significaciones. En consecuencia, no hay una representación verdadera y objetiva de la realidad, lo que hay son múltiples núcleos relacionales, cada uno con formas potencialmente únicas de construir la realidad que pueden ser excluyentes pero igualmente ciertas, una proliferación de realidades, laminaciones de realidad (2001, p.61).

Para el construccionismo social el lenguaje es fundamental, aunque se oponga a la fundamentación; se crean realidades en y con el lenguaje; comparte con la teoría crítica, continuadores de la tradición materialista dialéctica, la hermenéutica, lo procesual y la historicidad, pero para estos últimos lo esencial es ir más allá de lo dado y pensar a la realidad en movimiento, dándose (2001, p.64).

3.2 SERGE MOSCOVICI

Nombrar no es una operación puramente intelectual apuntando a una claridad o coherencia lógica. Es una operación relacionada con una actitud social.
Moscovici

3.2.1 EL FENÓMENO DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES

Para Moscovici (1984, p.3), distinguimos la apariencia de la realidad de las cosas, pero las distinguimos precisamente porque podemos cambiar de la apariencia a la realidad de un concepto o imagen.

Nos damos cuenta de la intervención de representaciones que o nos dirigen a aquella que es visible y ante la cual debemos responder; o que relaciona apariencia y realidad; o, nuevamente, que define la realidad. No es intención de Moscovici sugerir que esas representaciones no corresponden a algo llamado el mundo exterior. Simplemente quiere hacer notar que en lo que concierne a la realidad, estas representaciones son todo lo que tenemos, a la cuales nuestro sistema perceptual, tanto como el cognitivo, están ajustados.

Para Bower (citado por Moscovici, 1984, p.3), algunas representaciones surgieron desde un principio como sustitutos de estímulos, para producir la misma experiencia que el mundo natural hubiera logrado.

Como gente común, sin los beneficios de instrumentos científicos, tendemos a considerar y analizar el mundo en una forma similar; especialmente porque el mundo con el cual nos involucramos es completamente social. Lo que significa que nunca recibimos ningún tipo de información que no haya sido distorsionada por representaciones “superpuestas” sobre objetos y sobre personas que les dan cierta vaguedad y las hace especialmente inaccesible. Cuando contemplamos a estos individuos o cosas, imágenes y hábitos que hemos aprendido, el recuerdo que de ellos hemos guardado y nuestras categorías culturales se combinan para hacerlos tal cual los vemos. Así, en el último

análisis, sólo hay un elemento de reacción en cadena de percepciones, opciones, nociones e inclusive vidas, organizadas en una secuencia dada. Es esencial recordar estos lugares comunes cuando nos acercamos al dominio de la vida mental en la psicología social.

La psicología social debe estar preocupada por la estructura y la dinámica de las representaciones. Uno de los primeros autores que se ocupó de este campo fue Piaget cuando estudió la representación del mundo en el niño. Así, lo que Moscovici propone es considerar como un *fenómeno* lo que antes era visto como un *concepto*:

Las representaciones sociales deben ser entendidas como modos específicos de entender, y comunicar, lo que ya sabemos. Ocupan en realidad una posición curiosa, metidas entre conceptos, que tienen como meta abstraerle significado del mundo, e introducir preceptos en él, que reproduzcan el mundo de una manera significativa. Siempre tienen dos facetas, que son tan independientes ente ellas: la faceta icónica y la simbólica. Sabemos que: Representación = imagen/significado; en otras palabras, que relaciona toda imagen con una idea y toda idea con una imagen (Moscovici, 1984, p. 15).

Hasta el amanecer del siglo, el lenguaje verbal ordinario era un medio tanto de comunicación como de conocimiento; de ideas colectivas y de investigaciones abstractas, como era común para ambos, el sentido común y la ciencia. En nuestros días, el lenguaje no-verbal - matemáticas y lógica- que se ha apropiado de la esfera de la ciencia, ha sustituido signos por palabras, y ecuaciones por proposiciones. Nuestro mundo de la experiencia y de la realidad se ha separado en dos, y las leyes que gobiernan nuestro mundo cotidiano no tienen, ahora, relación obvia con aquellos del mundo de la ciencia. Si estamos tan interesados en los fenómenos lingüísticos esto es en parte porque el lenguaje esta en declive, así como nos preocupamos por las plantas, la naturaleza y los animales, porque están siendo amenazados por la extinción. El lenguaje excluido de la esfera de la realidad material, re-emerge en aquel de la realidad histórica y convencional; y, si ha perdido su relación con la teoría, mantiene su relación a la representación, que es todo lo que ha dejado (1984, p. 16).

Así, si el estudio del lenguaje es preocupación de la psicología social, esto no es porque esta última quiera imitar lo que ha estado pasando en algunas otras disciplinas o que desee agregar una dimensión social a sus abstracciones individuales o por cualquier otro motivo filantrópico. Esta conectado, simplemente, con el cambio que acabamos de mencionar y que lo liga tan exclusivamente a nuestro común y cotidiano método de entendimiento y de intercambiar la manera de ver las cosas (1984, p.16).

Hay una necesidad continua de re-constituir el “sentido común” o la manera de entendimiento que crea el substrato de imágenes y significados, sin el cual ninguna colectividad puede operar. De un modo similar, nuestras colectividades podrían no funcionar hoy en día si las representaciones sociales no estuvieran formadas basándose en el cúmulo de teorías e ideologías que ellas transforman en realidades compartidas, relacionándose a las interacciones entre gente que, así, constituye una categoría separada del fenómeno. Y el aspecto específico de estas representaciones es precisamente que ellas “corporizan ideas” en experiencias, e interacciones en conductas colectivas, que pueden, ser comparadas a obras de arte más que a reacciones mecánicas (1984, p.17).

Cómo cambiar conceptos en objetos, o en gente, es el enigma que nos ha preocupado por siglos y que es el verdadero propósito de nuestra ciencia y distinto de otras ciencias que, de hecho, investigan en el proceso inverso (1984, p.18)

Las representaciones colectivas son un instrumento explicatorio, y se refieren a una clase general de ideas y creencias (ciencia, mito, religión, etc.), para nosotros, son un fenómeno que necesita ser descrito y explicado. Son fenómenos específicos que están relacionados a un modo particular de entendimiento y de comunicación – un modo que crea tanto la realidad como el sentido común (1984, p.18).

3.2.2 LA ERA DE LAS REPRESENTACIONES

Siempre, y en cualquier lado, cuando nos encontramos personas o cosas, y entramos en conocimiento de ellas, esas representaciones están involucradas. La información que recibimos, y a la cual le tratamos de dar un significado, es bajo su control y no tienen ninguna otra significación para nosotros que la que ellas les dan.

Para agrandar el marco un poco, podríamos mantener que lo que es importante es la naturaleza del cambio, donde las representaciones sociales se vuelven capaces de influenciar nuestro comportamiento del individuo participante en la colectividad. Así es como ellas son creadas por dentro, es en esta forma que el procedimiento colectivo penetra, como el factor determinante, dentro del pensamiento del individuo. Estas representaciones aparecen ante nosotros casi como objetos materiales, en cuanto a que son el producto de nuestras acciones y comunicaciones. En parte por esta razón, y en vista de todo lo que esto vincula, esta era será conocida como la **era de las representaciones** (Moscovici, 1984, p.11) en todo el sentido de la palabra.

Esto no debilita la autonomía de las representaciones en relación, ya sea con la conciencia del individuo, o con la del grupo. Individuos y grupos crean representaciones en el curso de comunicación y cooperación.

Las representaciones no son creadas, obviamente, por individuos aislados. Sin embargo, una vez creadas llevan una vida propia, circula, emerge, se atraen y rechazan entre ellas, y dan a luz a nuevas representaciones, mientras las viejas mueren.

En opinión de Moscovici, el objetivo primordial de la psicología social es el estudiar estas representaciones, sus propiedades, sus orígenes y su impacto. Ninguna otra disciplina está dedicada a esta labor, y ninguna esta mejor equipada para ella. Fue, ciertamente, a la psicología social a quien Durkheim (citado por Moscovici, 1984, p. 12) le confió esta tarea:

Las leyes del pensamiento colectivo, son completamente desconocidas. La psicología social, cuya tarea era definir las, no es nada sino una palabra describiendo todo tipo de variadas, y vagas generalizaciones sin ningún objeto definido para focalizar. Lo requerido es encontrar, a través de la comparación de mitos, leyendas, tradiciones populares y lenguajes, como las representaciones sociales se atraen y se excluyen entre ellas, emergen, juntos o se separan, etc.

Pero una cosa es segura: las formas principales de nuestro ambiente físico y ambiente social se arregla en representaciones de este tipo y, nosotros somos creados en relación a ellas. Inclusive, iría tan lejos como para decir que mientras menos pensamos acerca de ellas, y mientras menos nos damos cuenta de ellas, entonces más grande se vuelve su influencia sobre nosotros. Es tan así que la mente colectiva transforma todo lo que toca.

Las representaciones tienen precisamente dos roles (Moscovici, 1984, pp.5-8):

a) *Primero **convencionalizan** el objeto, persona y evento que nos encontramos. Le dan una forma definida, los ubican en una categoría y gradualmente los establecen como un modelo de cierto tipo, distinguido y compartido por un cierto grupo de personas. Todo nuevo elemento se adhiere a este modelo y se fusiona a él. Inclusive cuando una persona no cumple exactamente con el modelo, lo obligamos a asumir una forma dada, para entrar a una categoría dada, de hecho volverse idéntico a los demás, corriendo el riesgo de nunca ser entendidos, ni decodificados.*

Algunas veces es suficiente con simplemente transferir un objeto, o persona de un contexto a otro, para que nosotros lo veamos bajo una nueva luz y así nos preguntemos es o no es el mismo.

Cada experiencia es sumada a una realidad predeterminada por convenciones, que claramente definen sus fronteras, distinguen mensajes significativos de no-significativos y cuales se conectan cada parte con el todo, y asignan cada individuo a una categoría distinta. No hay mente que este libre de los efectos del condicionamiento a priori que es impuesto por sus representaciones, lenguaje y cultura. Pensamos por medio de un lenguaje; organizamos nuestros pensamientos, de acuerdo con un sistema que esta condicionado, por nuestras representaciones y por nuestra cultura. Vemos solo aquello que las convenciones subterráneas nos permiten ver, y nunca nos percatamos de estas convencionalizaciones.

No debemos creer que podríamos llegar a estar libre de toda convencionalización, o que podríamos eliminar cualquier prejuicio. En lugar de tratar de evitar cualquier convencionalización, una mejor estrategia sería descubrir y explicitar una sola representación. Así, en lugar de negar convencionalizaciones y prejuicios, esta estrategia nos permite reconocer que las representaciones constituyen, para nosotros, una forma de realidad.

*b) En segundo lugar, las representaciones son **prescriptivas**, esto es que ellas se nos imponen con una fuerza incontenible. Esta fuerza es una combinación de una estructura que esta presente aun antes de que empecemos a pensar, y de una tradición que decreta lo que debemos pensar.*

Estas representaciones son compartidas por muchos, para ser más preciso, son re-pensadas, re-citadas y re-presentadas.

La representación que tenemos de algo no está directamente relacionada con nuestra manera de pensar, sino que, a la inversa, porque nuestra manera de pensar y lo que pensamos depende de esas representaciones, esto es dando por hecho que tenemos o no una cierta representación. Me refiero a que ellas son forzadas sobre nosotros, transmitidas, y son el producto de toda una serie de elaboraciones y de cambios que ocurren en el correr del tiempo, y que son el logro de generaciones sucesivas.

Todos los sistemas de clasificación, todas las imágenes y todas las descripciones que circulan en una sociedad, inclusive las científicas, implican una conexión con sistemas de imágenes anteriores, una estratificación en la memoria colectiva y una reproducción en el lenguaje, que invariablemente refleja un conocimiento anterior, y el cual rompe el límite de la información actual.

La actividad social e intelectual es, después de todo, un ensayo o un recital, aún así, la mayoría de los psicólogos sociales lo tratan, erróneamente, como si fuera amnesia. Nuestras experiencias pasadas y nuestras ideas pasadas no son experiencias muertas o ideas muertas, sino que continúan activas, para cambiar, e infiltrarse, en nuestras experiencias e ideas actuales. En muchos aspectos, el pasado es mucho más real que el presente. El peculiar poder y claridad de las representaciones – es decir representaciones sociales- deriva del éxito con el cual ellas controlan la realidad de hoy a través de la de ayer y la continuidad que presupone. Bajo la luz de la historia, y de la antropología, podemos afirmar que estas representaciones son entidades sociales, con una vida propia, comunicándose entre ellas, oponiéndose entre ellas y cambiando en armonía con el curso de la vida, desvaneciéndose sólo para volver bajo una nueva apariencia.

Una vez que el contenido de las palabras se ha difundido, y se ha aceptado, constituye una parte integral de nosotros, de nuestro intercambio con otros, de nuestra manera de juzgarlos y de interactuar con ellos. Si la palabra “neurosis” fuera a desaparecer, y a ser reemplazada por la palabra “desorden”, ese evento traería consecuencias que irían mucho más allá de su propia significación en un enunciado o en la psiquiatría. Son nuestras interrelaciones, y nuestro pensamiento colectivo, que son involucrados y transformados (Moscovici, 1984, p.10).

Se espera haber demostrado ampliamente como, poniendo un signo convencional en la realidad, por un lado, y por el otro, prescribiendo, a través de tradición y estructuras antiguas; *lo que* percibimos e imaginamos, estas criaturas del pensamiento, las cuales son representaciones, terminan por constituir un medio ambiente de verdad. A través de su autonomía son de hecho, realidades tan incuestionables que somos llevados a hacerles frente. El peso de su historia, convicción y contenido acumulado nos confrontan con toda la resistencia de un objeto material. A lo mejor hasta es una resistencia más grande, porque es mucho más difícil de vencer lo invisible que lo visible.

Lo familiar y lo no familiar.

El propósito de todas las representaciones es hacer algo no-familiar, o lo no familiar mismo, familiar (Moscovici, 1984, p.23).

La dinámica de las relaciones es una dinámica de familiarización, donde objetos, individuos y eventos son percibidos y entendidos en relación a encuentros anteriores o paradigmas.

Como resultado, la memoria reina sobre la deducción, el pasado sobre el presente, respuesta sobre estímulo e imágenes sobre “la realidad”. Una cosa es aceptar y entender lo que es familiar, para acostumbrarse a eso y hacer de

ello un hábito; pero es algo distinto preferirlo como un estándar de referencia y medir todo lo que pasa, y es percibido, en su contra. En este caso, no registramos simplemente lo que es “respetable” o “aceptable”, sino que este conocimiento también es usado como un criterio para evaluar lo que es inusual, anormal y etc. O, en otras palabras, lo que no es familiar.

De hecho, todas las cosas, temas o personas remotos o censurados, aquellos que han sido exiliados a las fronteras de nuestro universo, están siempre dotadas de características imaginarias, y ellos preocupan y molestan precisamente porque están ahí sin estar ahí; son percibidas sin ser percibidas; su irrealdad se vuelve aparente cuando estamos ante su presencia; cuando su realidad es forzada sobre nosotros- es como estar, en la vida real, cara a cara con un fantasma o con un personaje de ficción. Entonces, algo en lo que pensábamos como fantasía se vuelve realidad ante nuestros ojos; podemos ver y tocar algo que antes estábamos impedidos para ver y tocar.

La actualidad de algo ausente, el “no del todo correcto” de un objeto, son lo que caracteriza la no familiaridad. Algo parece ser visible, sin serlo, similar, al mismo tiempo que diferente; accesible, pero inaccesible. Lo no-familiar atrae e intriga individuos y comunidades mientras, al mismo tiempo, los alarma, y los fuerza a hacer explícito las asunciones implícitas que son básicas para el consenso. Y cuando lo otro es forzado sobre nosotros en la forma de algo “no del todo” como debería ser, instintivamente lo rechazamos porque amenaza el orden establecido.

El acto de re-presentación es un modo de transferir lo que nos molesta, lo que amenaza nuestro universo, desde afuera hacia adentro, desde muy lejos hasta muy cerca. La transferencia se realiza al separar conceptos y percepciones normalmente ligados y ubicándolos en un contexto donde lo inusual se vuelva usual, donde lo desconocido puede ser incluido en una categoría de

conocimiento. Esto es como una unión social significativa, un cambio de valores y emociones.

En este caso, al igual que en otros que observamos, las imágenes, ideas y el lenguaje compartidos por un grupo dado siempre parecen dictar la dirección inicial y conveniente por la cual el grupo trata de arreglarse con lo no-familiar. El pensamiento le debe más a la convencionalización y a la memoria que a la razón; a las estructuras tradicionales más que a las estructuras intelectuales o perspectivas del momento.

Cuando todo es dicho y hecho, las representaciones que fabricamos, son siempre el resultado de un esfuerzo constante para hacer usual y actual algo que no es familiar o que nos da una sensación de no-familiar. Y a través de ellas lo vencemos y lo integramos dentro de nuestro mundo mental y físico que es enriquecido y transformado. Después de una serie de ajustes, eso que estaba lejos parece estar a la mano; aquello que parecía abstracto se convierte en concreto y casi normal. Sin embargo, mientras los creamos estamos siempre, más o menos, conscientes de nuestras intenciones, desde que las imágenes e ideas por medio de las cuales asimamos lo inusual, nos trae de vuelta a lo que ya sabíamos y que nos era familiar desde hace largo tiempo. Tal proceso nos reafirma y nos conforta; restaura una sensación de continuidad en el grupo o individuo amenazado con discontinuidad y falta de significación. Por eso, cuando se estudia una representación, siempre debemos tratar de descubrir la característica no familiar que la motivó y la cual ha absorbido (Moscovici, 1984, p.26).

Anclaje y objetivización

Los mecanismos de las representaciones sociales son el anclaje y la objetivización (Moscovici, 1984, p.28). El primer mecanismo lucha por **anclar** ideas extrañas, para reducirlas a categorías ordinarias e imágenes, para ponerlas en un contexto familiar. El propósito del segundo mecanismo es el de **objetivar** estas ideas, es decir convertir algo abstracto en algo casi concreto, transferir lo que hay en la mente a algo existente en el mundo físico. Estos mecanismos hacen lo no-familiar, familiar, el primero al transferirlo a nuestra propia esfera donde somos capaces de compararlo e interpretarlo, el segundo al reproducirlo entre las cosas que podemos ver y tocar y así controlar.

Anclaje.

Este es un proceso que atrae algo foráneo y molesto que nos intriga dentro de nuestro sistema particular de categorías y lo compara al paradigma de una categoría la cual pensamos que es adecuada. En cuanto un objeto o ideas comparado al paradigma de una categoría adquiere características de esa categoría y es re-ajustado para encajar ahí dentro.

Si la clasificación así obtenida es generalmente aceptada entonces cualquier opinión que se refiera a la categoría también se referirá al objeto o a la idea.

Anclar es, así, clasificar y nombrar algo. Las cosas que no están clasificadas y sin-nombre son extraños, no existentes y al mismo tiempo amenazantes. Experimentamos una resistencia, un distanciamiento cuando no somos capaces de evaluar algo, de describirnos a nosotros mismos o a las demás personas. El primer paso hacia vencer tal resistencia, hacia la conciliación de un objeto o persona, es tomado cuando somos capaces de poner algo o alguien en una categoría dada, de etiquetar ese algo o alguien con un nombre familiar. Una vez que podemos hablar acerca de algo, asirlo y así comunicarlo, entonces podemos representar lo inusual en nuestro mundo de lo usual, reproducirlo como una réplica del modelo familiar. Clasificando lo que es

inclasificable, nombrando lo innombrable, somos capaces de imaginarlo, de representarlo. Por supuesto, la representación es, básicamente, un sistema de clasificación y denotación de categorías y nombres.

Clasificar algo significa que lo confinamos a una serie de comportamientos y de reglas que estipulan lo que es, y no es, permisible en relación a todos los individuos incluidos en esta clase. La virtud principal de una clase, esa que la hace tan fácil de utilizar, es que provee un modelo o prototipo adaptable para representar esa clase que supuestamente pertenecen a ella.

Categorizar a alguien o algo equivale a escoger un paradigma de aquellos antes determinados y establecer una relación positiva o negativa con el.

Así, nunca podríamos decir que conocemos un individuo, ni que tratamos de entenderlo, sino que sólo tratamos de reconocerlo (Moscovici, 1984, p.31), esto es, tratar de averiguar que tipo de persona es, a que categoría pertenece, etc.

Generalizar y Particularizar. Por momentos, una opinión, ya hecha viene directo a la mente inmediatamente y tratamos de encontrar la información o “particular” y tratamos de obtener una imagen precisa de él. Al *generalizar* reducimos distancias. Seleccionamos una característica al azar y la usamos como una categoría. La característica se convierte, como si lo fuera, co-extensiva con todos los miembros de la categoría. Cuando es positiva, registramos nuestra aceptación, cuando es negativa, nuestro rechazo. Al *particularizar*, mantenemos las distancias y consideramos el objeto bajo el escrutinio como una divergencia del prototipo. Al mismo tiempo, tratamos de detectar que característica, motivación o actitud lo hace distinto (Moscovici, 1984, p.31).

Por otro lado, es imposible clasificar sin al mismo tiempo nombrar. Aún así, estas son dos actividades distintas. En nuestra sociedad, nombrar, dar un nombre a algo o alguien, tiene un significado muy especial, casi solemne. Al nombrar algo, lo sacamos de un molesto anonimato para dotarlo con una genealogía y para incluirlo en un complejo de palabras específicas, localizarlo, de hecho, en la *matriz de identidad* de nuestra cultura.

Sin duda, aquello que es anónimo, innombrable, no puede convertir una imagen comunicable o estar fácilmente ligado a otras imágenes. Ha sido relegado al mundo de confusión, incertidumbre e inarticulado, aún cuando somos capaces de clasificarlo como normal o anormal. Nombrar, decir que algo es esto o aquello, nos permite representar esa cosa. El resultado es siempre algo arbitrario pero, en cuanto un consenso es establecido, la asociación de palabras con la cosa se vuelve habitual y necesaria.

De una manera general, las observaciones prueban que nombrar a una persona o cosa es precipitarla y que las consecuencias de esto son tres (Moscovici, 1984, p.33): a) una vez nombrado, la persona o cosa puede ser descrita y adquiere ciertas características, tendencias, etc.; b) el o eso se vuelve distinto de otras personas o cosas a través de estas características y tendencias; y c) el o eso se vuelve objeto de una conversación entre aquello que adopta y comparte la misma convención.

Al final, aquello que no era identificado recibe una realidad social. Un significado le es asignado a aquello que previamente no tenía uno en el mundo consensual. Podríamos casi decir que esta duplicación y proliferación de nombres corresponde a una tendencia *nominalista* (Moscovici, 1984, p.34) a una necesidad para identificar seres y cosas haciéndolas encajar en una representación social predominante.

La clasificación y el nombrar son dos aspectos en el anclaje de las representaciones.

En este momento, la teoría de las representaciones vincula dos consecuencias.

Primero, excluye la idea de pensamiento o percepción que esta sin anclar. Esto excluye la idea de las llamadas sesgadas en pensamiento y percepción. Todo sistema de clasificaciones y de las relaciones entre sistemas presupone una posición específica, un punto de vista basado en el consenso. Segundo, los sistemas de clasificación y de nombrar no son sólo modos de graduar y etiquetar personas u objetos considerados como entidades discretas. Su principal objetivo es facilitar la interpretación, la comprensión y los motivos. Porque no debemos olvidar que interpretar un ser o una idea no-familiar siempre requiere categorías, nombres, referencias para así poder ser integrado. Los fabricamos con este propósito, mientras los significados emergen, hacerlos tangibles y visibles y similares a las ideas y seres que ya hemos integrado y que nos son familiares. Es de esta forma, que las representaciones preexistentes son de alguna forma modificadas y aquellas a punto de ser representadas son todavía más modificadas, para que adquieran una nueva existencia (Moscovici, 1984, p.36).

Objetivización.

Podríamos añadir que lo que es no-familiar y no-percibido en una generación se vuelve familiar y obvio en la siguiente. Esta domesticación es el resultado de la objetivización, que es un proceso mucho más activo que el anclaje (Moscovici, 1984, p.36).

La objetivización satura la idea de no-familiaridad con realidad, la vuelve la verdadera esencia de la realidad. Percibida al principio en un remoto universo puramente intelectual, entonces aparece ante nuestros ojos, física y accesible. A este respecto se nos justifica el aseverar, junto con Lewin, que cada representación realiza –en el sentido propio del término- un diferente nivel de realidad. Estos niveles son creados y mantenidos por una colectividad y no teniendo una realidad propia, desaparecen con ella. Entre una ilusión total y una realidad total hay una infinidad de graduaciones que deben ser tomadas en cuenta, porque las creamos, pero ilusión y realidad son conseguidas exactamente de la misma forma. La materialización de una abstracción es de

las más misteriosas características del pensamiento y del discurso. En otras palabras, tal autoridad es basada en el arte de volver una representación en la realidad de una representación, de la palabra para una cosa a una cosa para la palabra.

Para comenzar, objetivizar es descubrir la cualidad icónica de un ser o una idea imprecisa, para reproducir un concepto en una imagen. (Moscovici, 1984, p.37). Comparar ya es concebir, llenar lo que esta naturalmente vacío con sustancia. Un impresionante surtido de palabras están en circulación en una sociedad refiriéndose a objetos específicos, y estamos bajo una constante compulsión para proveer su significado concreto equivalente.

Aún así, no todas las palabras que forman parte de este surtido pueden ser ligadas a imágenes, ya sea porque no hay suficientes imágenes fácilmente conseguibles, o porque las que traen a la mente son tabú. Aquellas que, debido a su facilidad para ser representadas, han sido seleccionadas, se funden con, o mejor, se integran dentro, de lo que Moscovici (1984, p.37) ha llamado un modelo de *núcleo figurativo*, un complejo de imágenes que visiblemente reproducen un complejo de ideas.

Una vez que la sociedad ha adoptado tal paradigma o núcleo figurativo encuentra más fácil hablar acerca de cualquier cosa que el paradigma represente, y por esta facilidad las palabras que se refieren a él son usadas con más frecuencia. Entonces emergen fórmulas y clichés que lo resumen todo y juntan imágenes que en un principio fueron distintas. No es algo de lo que simplemente se hable sino que es explotado en varias situaciones sociales como una forma de entender a otros y a uno mismo, una forma de escoger y decidir. Así cuando una imagen ligada a la palabra o idea se vuelve algo

desprendido y queda libre en una sociedad es aceptado como realidad, una realidad convencional, por supuesto, pero una realidad.¹⁰

El segundo estado, en el cual la imagen es completamente asimilada y lo que es *percibido* reemplaza lo que es *concebido* (Moscovici, 1984, p.39), el resultado lógico de este estado del asunto. Si las imágenes existen, si son esenciales para la comunicación y la comprensión social, esto es porque no están (y no pueden estar) sin realidad. Como *deben* tener una realidad les *encontramos* una para ellas, no importa cual. Así, las imágenes se vuelven elementos de realidad en lugar de elementos de pensamiento.

La cultura – y no la ciencia- nos incita, en estos días, a hacer la realidad de ideas generalmente significantes. Hay razones obvias para esto, de las cuales la más obvia, desde el punto de vista de la sociedad, es apropiarse y hace de propiedad común lo que originalmente pertenecía a una esfera o campo específico. Los filósofos han pasado mucho tiempo tratando de entender el proceso de transferencia de una esfera hacia la otra. Sin las representaciones, sin las metamorfosis de palabras en objetos, no puede, claramente, haber transferencia para nada.

Toda cultura tiene su instrumento básico para volver su representación en realidad. Sin embargo, ninguna cultura tiene un solo y único instrumento. Porque el nuestro es parcial a los objetos, nos impulsa a objetivizar todo con lo que nos cruzamos. Personificamos, indiscriminadamente, sentimientos, clases sociales, grandes poderes, y cuando escribimos, personificamos cultura, ya que es el **lenguaje** mismo el que nos permite hacerlo.

¹⁰ Este punto se podría ejemplificar con la tecnología, específicamente con el origen de internet o de las computadoras, para una generación que vio el desarrollo o el surgimiento de dichas tecnologías, se volvió una realidad que se desprendió “poco a poco” las nuevas generaciones, ya lo tendrán completamente asimilado, y lo verán como algo que ya estaba dado desde antes que ellos nacieran.

Cada caso de objetivización involucra una representación social que transmuta palabras en carne, ideas en poderes naturales, el lenguaje de naciones o humano en un lenguaje de cosas (Moscovici, 1984, p.42).

Así nuestras representaciones hacen lo no-familiar, familiar. Lo cual es otra manera de decir que dependen de la memoria. La densidad de la memoria los prevé de sufrir modificaciones súbitas por un lado y, por el otro, les permite una cierta cantidad de independencia de los eventos presentes. Es de este relleno de experiencias comunes y recuerdos de donde sacamos las imágenes, el lenguaje y los gestos requeridos para vencer lo no-familiar con su séquito de ansiedades. Las experiencias y los recuerdos no están inertes ni muertos, son dinámicos e inmortales. El anclaje y la objetivización son por lo tanto, formas de manejar memoria. El primero la mantiene en movimiento; ya que es dirigida internamente siempre esta poniendo y quitando objetos, personas o eventos a los que clasifica de acuerdo con un tipo y una etiqueta con un nombre. El segundo, saca de sí conceptos e imágenes para mezclarlas y reproducirlas con el mundo de afuera, hacer cosas que se conozcan de lo que ya se conoce. Es apropiado volver a mencionar a Mead (*citado por Moscovici, 1984, p.43*) aquí:

“La inteligencia peculiar de la forma humana reside en este control elaborado ganado a través del pasado”.

3.2.3 REPRESENTACIONES SOCIALES Y REALIDAD

A través de la comunicación los individuos y los grupos dan una realidad física a ideas e imágenes, a sistemas de clasificación y de nombramiento. El fenómeno y la gente con la que tratamos en nuestra vida cotidiana no son datos crudos sino que son el producto o encarnación de una colectividad, una institución, etc. Toda la realidad es la realidad de alguien o es realidad para algo más. La mayoría de los problemas que enfrentamos en el curso de nuestras persecuciones sociales o intelectuales no son derivadas de la dificultad de representar cosas o gente, sino del hecho de que ellos son representaciones, es decir substitutos para otras cosas y otra gente. Así antes de embarcarnos en un estudio específico debemos investigar en cuanto a los orígenes del objeto, y considerarlo como una obra de arte y no como material en crudo. Aunque para ser preciso, es algo re-hecho, re-construido, en lugar de algo construido de nuevo ya que, por un lado la única realidad conseguible es aquella que ha sido estructurada por generaciones pasadas o por otros grupos, la reproducimos en el mundo exterior y así no podemos evadir distorsionar nuestras imágenes y modelos internos. Lo que nosotros creamos, de hecho, es un referente, una entidad a la cual nos referimos que es distinta de cualquier otra y corresponde a nuestra representación de ella. Y su recurrencia ya sea durante una conversación o en el medio ambiente, asegura su autonomía, como diciendo que se vuelve independiente de la persona que primero la dijo cuando ha sido repetida lo suficientemente seguido. El resultado más sobresaliente de esta reconstrucción de abstracciones como realidades es que ellas se separan de la subjetividad del grupo, de las vicisitudes de sus interacciones y del tiempo, y así adquieren permanencia y estabilidad. Aislada del flujo de comunicaciones que las producían se vuelven independientes de éstas.

Una representación da forma a la realidad que habitamos, crea nuevos tipos sociales y modifica el comportamiento en relación con esta realidad inaugurada

Para finalizar el tema, para Moscovici, las reacciones emocionales, percepciones y racionalizaciones no son respuestas a un estímulo exterior como tal, sino a la categoría en la cual clasificamos tales imágenes, a los nombres que les damos. Reaccionamos a un estímulo en cuanto a que lo hemos objetivado y re-creado, al menos parcialmente, al momento de su inicio. El objeto al que respondemos puede asumir un gran número de aspectos y el aspecto específico que asume depende en la respuesta que asociamos con él antes de definirlo.¹¹

En otras palabras, las representaciones sociales determinan tanto el carácter del estímulo y la respuesta que produce, igual que como en una situación particular ellas determinan cual es cual. Conocerlas y explicar lo que son y lo que significan es el primer paso en todo un análisis de una situación o de un encuentro social.

Es, por supuesto, lógico considerar que los procesos sociales y públicos fueron los primeros en ocurrir y que fueron gradualmente interiorizados para convertirse en procesos psíquicos. Así, cuando analizamos los procesos *psico-sociales* descubrimos que ellos son *psico-sociales* (Moscovici, 1984, p.65). Es como si nuestra psicología contuviera nuestra sociología en una forma condensada. Y una de las tareas más urgentes de la psicología social es entender este proceso de condensación.

Toda “cognición”, toda “motivación” y todo “comportamiento” sólo existe y tiene repercusiones en cuanto a que significan algo, y significar implica, por definición, al menos dos personas compartiendo un lenguaje en común, valores en común y recuerdos en común. Esto es lo que distingue lo social de lo

¹¹ Mead influenciado por Darwin, sostenía que los gestos sociales, no expresan emociones internas, sino una realidad externa.

individual, lo cultural de lo físico y lo histórico de la estadística. Al decir que las representaciones son sociales estamos principalmente diciendo que ellas son **simbólicas** y poseen tantos elementos preceptuales como los llamados cognitivos, eso que consideramos que su contenido es tan importante y porque nos rehusamos a distinguirlas de los mecanismos psicológicos como tales.

3.3 BERGER Y LUCKMANN.

El conocimiento del sentido común es el que se comparte con otros en las rutinas normales y auto-evidentes de la vida cotidiana.

Berger y Luckmann

3.3.1 LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA REALIDAD.

La realidad se construye socialmente (Berger y Luckmann, 1967, pp.11). El hombre de la calle vive en un mundo que para él es “real”, aunque en grados diferentes, y “sabe”, con diferentes grados de certeza, que este mundo posee tales o cuales características. El hombre de la calle no suele preocuparse de lo que para él es “real” y de lo que “conoce” a no ser que algún problema le salga al paso. Su “realidad” y su “conocimiento” los da por establecidos.

Ciertas nociones han llegado a darse por establecidas en unas sociedades y en otras no; cómo algunas de esas sociedades conservan su “realidad” puede a su vez desaparecer para un individuo o para una colectividad entera. Se sigue de esto que las acumulaciones específicas de “realidad” y “conocimiento” pertenecen a contextos sociales específicos.

Berger y Luckmann (1967, p.13) sostienen que la sociología del conocimiento deberá ocuparse de todo lo que una sociedad considera como “conocimiento”, sin detenerse en la validez o no validez de dicho “conocimiento” (sean cuales

fueren los criterios aplicados). Y cualquiera que sea el alcance con que todo “conocimiento” humano se desarrolle, se transmita y subsista en las situaciones sociales.

En otras palabras, sostenemos que la sociología del conocimiento se ocupa del análisis de la construcción social de la realidad. La expresión “sociología del conocimiento” fue acuñada por Max Scheler (citado por Berger y Luckmann, 1967, pp.4-15). No obstante, ha existido acuerdo general en cuanto a que se ocupa de la relación entre el pensamiento humano y el contexto social en el que se origina. De manera que puede afirmarse que la sociología del conocimiento constituye el foco sociológico de un problema mucho más general: el de la determinación existencial (*Seinsgebundenheit*) del pensamiento en cuanto tal.

Scheler (citado por Berger y Luckmann, 1967, p.20) analizó con mucho detalle la manera como el conocimiento humano es ordenado por la sociedad. Destacó que el conocimiento humano se da en la sociedad como un *a priori* de la experiencia individual, proporcionando a esta última su ordenación de significado. Esta ordenación, si bien es relativa con respecto a una situación histórico-social particular, asume para el individuo la apariencia de una manera natural de contemplar el mundo. Scheler la denominó “concepción relativo-natural del mundo” de una sociedad.

La sociología del conocimiento debe ocuparse de todo lo que se considere “conocimiento” en la sociedad y ocuparse de lo que la gente “conoce” como “realidad” en su vida cotidiana. Dicho de otra manera, el “conocimiento” del sentido común más que las “ideas” debe constituir el tema central de la sociología del conocimiento. Precisamente este “conocimiento” constituye el edificio de significados sin el cual ninguna sociedad podría existir. La sociología

del conocimiento debe, por lo tanto, ocuparse de la construcción social de la realidad (Berger y Luckmann, 1967, p.29).

3.3.2 LA REALIDAD DE LA VIDA COTIDIANA

La vida cotidiana se presenta como una realidad interpretada por los hombres y que para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente.

El mundo de la vida cotidiana no sólo se da por establecido como realidad por los miembros ordinarios de la sociedad en el comportamiento subjetivamente significativo de sus vidas. Es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones, y que está sustentado como real por éstos, los procesos (y significados) subjetivos por medio de los cuales se construye el mundo *intersubjetivo* del sentido común.

Objetos diferentes aparecen ante la conciencia como constitutivos de las diferentes esferas de la realidad. Reconozco a mis semejantes, con los que tengo que tratar en el curso de la vida cotidiana, como pertenecientes a una realidad muy diferente de las figuras que aparecen en los sueños. Los dos grupos de objetos introducen tensiones muy diferentes en la conciencia y se les presta atención de maneras muy diferentes. La conciencia, pues, es capaz de moverse en diferentes esferas de realidad. Dicho de otra forma, se tiene conciencia de que el mundo consiste en realidades múltiples. Cuando se pasa de una realidad a otra, se experimenta esa transición como una especie de impacto. Ese impacto ha de tomarse como causado por el desplazamiento de la atención que implica dicha transición. Este desplazamiento puede observarse con suma claridad al despertar de un sueño.

Entre las múltiples realidades existe una que se presenta como la realidad por excelencia. Es la realidad de la vida cotidiana. Su ubicación privilegiada le da derecho a que se le llame ***suprema realidad*** (Berger y Luckmann, 1967, p.37).

La tensión de la conciencia llega a su apogeo en la vida cotidiana, es decir, ésta se impone sobre la conciencia de manera masiva, urgente e intensa en el más alto grado.

Se experimenta la vida cotidiana en estado de plena vigilia. Este estado de plena vigilia con respecto a existir y aprehender la realidad de la vida cotidiana es algo normal y evidente por sí mismo, vale decir, constituye una actitud natural.

Se aprehende la realidad de la vida cotidiana como una realidad ordenada. Sus fenómenos se presentan dispuestos de antemano en pautas que parecen independientes de mi aprehensión de ellos mismos y que se les imponen. La realidad de la vida cotidiana se presenta ya objetivada, o sea, constituida por un orden de objetos que han sido designados *como* objetos antes de que apareciese en escena. El lenguaje usado en la vida cotidiana me proporciona continuamente las objetivaciones indispensables y dispone el orden dentro del cual éstas adquieren sentido y dentro del cual la vida cotidiana tiene *significado* (Berger y Luckmann, 1967, p.37). De esta manera el lenguaje marca las coordenadas de mi vida en la sociedad y llena esa vida de objetos significativos.

La realidad de la vida cotidiana se organiza alrededor del “aquí” de mi cuerpo y el “ahora” de mi presente. Este “aquí y ahora” es el foco de la atención que presto a la realidad de la vida cotidiana. Lo que “aquí y ahora” se me presenta en la vida cotidiana es lo *realissimum* (Berger y Luckmann, 1967, p.37-38) de mi conciencia. Sin embargo, la realidad de la vida cotidiana no se agota por estas presencias inmediatas, sino que abarca fenómenos que no están presentes “aquí y ahora”. Esto significa que yo experimento la vida cotidiana en grados diferentes de proximidad y alejamiento, tanto espacial como temporal. Lo más próximo a mí es la zona de vida cotidiana directamente accesible a mi

manipulación corporal. En este mundo de actividad mi conciencia está dominada por el motivo pragmático, o sea que mi atención a este mundo esta determinada principalmente por lo que hago, lo que ya he hecho o lo que pienso hacer en él. De esta manera, es *mi* mundo por excelencia. Sé, por supuesto, que la realidad de la vida cotidiana incluye zonas que no me resultan accesibles de esta manera. Pero, o bien no tengo un interés pragmático en esas zonas, o bien mi interés por ellas es indirecto en tanto puedan ser para mí zonas manipulativas en potencia. Típicamente, mi interés por las zonas alejadas es menos intenso y, por cierto, menos urgente.

La realidad de la vida cotidiana se me presenta además como un mundo intersubjetivo, un mundo que comparto con otros. Esta intersubjetividad establece una señalada diferencia entre la vida cotidiana y otras realidades de las que tengo conciencia. Estoy solo en el mundo de mis sueños, pero sé que el mundo de la vida cotidiana es tan real para los otros como lo es para mí.

En realidad, no puedo existir en la vida cotidiana sin interactuar y comunicarme continuamente con otros. Sé que mi actitud natural para con este mundo corresponde a la actitud natural de otros, que también ellos aceptan las objetivaciones por las cuales este mundo se ordena, que también ellos organizan este mundo en torno de “aquí y ahora” de *su* estar en él y se propone actuar en él. También se sabe que los otros tienen de este mundo común una perspectiva que no es idéntica a la mía. Mi “aquí” es su “allí”. Mi “ahora” no se superpone del todo con el de ellos. Mis proyectos difieren y hasta pueden entrar en conflicto con los de ellos. A pesar de eso, sé sabe que se vive con ellos en un mundo que nos es común. Y, lo que es de suma importancia, se sabe que hay una correspondencia continua entre *mis* significados y *sus* significados en este mundo, que compartimos un sentido común de la realidad de éste. La actitud natural es la actitud de la conciencia del sentido común, precisamente porque se refiere a un mundo que es común a muchos hombres.

La realidad de la vida cotidiana se da por establecida *como* realidad. No requiere verificaciones adicionales sobre su sola presencia y más allá de ella. Está *ahí*, sencillamente, como facticidad evidente de por sí e imperiosa. La vida cotidiana se divide en sectores, unos que se aprehenden por rutina y otros que presentan problemas de diversas clases.

Al mismo tiempo no se deja la realidad de la vida cotidiana, por supuesto. La verdad es que ésta se enriquece, ya que se empieza a incorporarle el conocimiento y la habilidad requeridos. La realidad de la vida cotidiana abarca los dos tipos de sectores, en tanto lo que parece un problema no corresponda a una realidad completamente distinta y en tanto las rutinas de la vida cotidiana prosigan sin interrupción, serán aprehendidas como no problemáticas.

Pero el sector no problemático de la realidad cotidiana sigue siéndolo solamente hasta nuevo aviso, es decir, hasta que su continuidad es interrumpida por la aparición de un problema. Cuando esto ocurre, la realidad de la vida cotidiana busca integrar el sector problemático dentro de lo que ya es no problemático. El conocimiento del sentido común contiene una diversidad de instrucciones acerca de cómo proceder para esto. Cuando inquiero el significado de esa actividad insólita, hay una variedad de posibilidades que mi conocimiento de sentido común es capaz de re-integrar dentro de las rutinas no problemáticas de la vida cotidiana. No obstante, habrá que encararlo como problema antes que reintegrarlo sencillamente dentro del sector no problemático de la vida cotidiana. (Berger y Luckmann, 1967, p.40)

El lenguaje común del que se dispone para objetivar las experiencias se basa en la vida cotidiana y sigue tomándola como referencia, aun cuando se use para interpretar experiencias que correspondan a zonas limitadas de significado, (como los sueños, los cuales desvían la atención de la realidad de la vida cotidiana).

La temporalidad es una propiedad intrínseca de la conciencia. El torrente de la conciencia está siempre ordenado temporalmente. Es posible distinguir niveles diferentes de esta temporalidad que se da intersubjetivamente. Pero, como ya se ha indicado, la intersubjetividad tiene también una dimensión temporal en la vida cotidiana.

La estructura temporal de la vida cotidiana (Berger y Luckmann, 1967, p.43) nos enfrenta a una facticidad con la que debemos contar, es decir, con la que debemos tratar de sincronizar nuestros propios proyectos. Descubrimos que el tiempo en la realidad cotidiana es continuo y limitado. Toda nuestra existencia en este mundo está ordenada continuamente por su tiempo, está verdaderamente envuelta en él. Nuestra propia vida es un episodio en el curso externamente artificial del tiempo. Existía antes de que yo naciera y seguirá existiendo después de que yo muera. El conocimiento de mi muerte inevitable hace que este tiempo sea limitado *para mí*.

La estructura temporal de la vida cotidiana no sólo impone secuencias preestablecidas en la agenda de un día cualquiera, sino que también se impone sobre mi biografía en conjunto. Sólo dentro de esta estructura temporal conserva para mí la vida cotidiana su acento de realidad. Por eso, en casos en que podamos sentirnos “desorientados” por cualquier motivo, se siente una necesidad casi instintiva de “reorientarnos” (Berger y Luckmann, 1967, p.41) dentro de la estructura temporal de la vida cotidiana, con sólo esos actos volvemos a ingresar en la realidad de la vida cotidiana.

3.3.3 VIDA COTIDIANA, LENGUAJE E INTERACCIÓN

La experiencia más importante que se tiene de los otros se produce en la situación “cara a cara”, que es el prototipo de la interacción social y del que se derivan todos los demás casos.

En la situación “cara a cara” el otro se me aparece en un presente vívido que ambos compartimos. Sé que en el mismo presente vívido yo me le presento a él. Mi “aquí y ahora” y el suyo gravitan continuamente uno sobre otro, en tanto dure la situación “cara a cara”. El resultado es un intercambio continuo entre mi expresividad y la suya (Berger y Luckmann, 1967, p.44).

En la situación “cara a cara” el otro es completamente real. Esta realidad es parte de la realidad total de la vida cotidiana y, en cuanto tal, masiva e imperiosa. No obstante, se vuelve real para mí en todo el sentido de la palabra solamente cuando lo veo “cara a cara”.

Del tal modo, la mayoría de las veces mis encuentros con los otros en la vida cotidiana son típicos en un sentido doble: yo aprehendo al otro *como* tipo y ambos interactuamos en una situación que de por sí es típica. Las tipificaciones de la interacción social se vuelven progresivamente anónimas a medida que se alejan de la situación “cara a cara”.

Un aspecto importante de mi experiencia con los otros en la vida cotidiana es, por consiguiente, que tal experiencia sea directa o indirecta. En cualquier momento dado podré distinguir entre las personas con las que interactúo en situaciones “cara a cara” y otros que son meros contemporáneos, de quienes tengo recuerdos más o menos detallados o que conozco solamente de oídas.

En las situaciones “cara a cara” se tiene evidencia directa de nuestros semejantes, de sus actos, de sus atributos, etc. No ocurre lo mismo con nuestros contemporáneos: de ellos se tiene un conocimiento más o menos fidedigno. Además, en las situaciones “cara a cara” se debe tomar en cuenta a

nuestros semejantes, mientras que en nuestros contemporáneos podemos pensar si queremos, pero no necesariamente. El grado de interés y el grado de intimidad pueden combinarse para aumentar o disminuir el anonimato de la experiencia.

La realidad social de la vida cotidiana es pues aprehendida en un *continuum* de tipificaciones que se vuelven progresivamente anónimas a medida que se alejan del “aquí y ahora” de la situación “cara a cara”. En un polo del *continuum* (Berger y Luckmann, 1967, pp.49-50) están esos otros con quienes tratamos a menudo e interactuamos intensamente en situaciones “cara a cara”, nuestro “círculo íntimo”, diríamos. En el otro polo hay abstracciones sumamente anónimas, que por su misma naturaleza nunca pueden ser accesibles en la interacción “cara a cara”. La estructura social es la suma total de estas tipificaciones y de las pautas recurrentes de interacción establecidas por intermedio de ellas. En ese carácter, la estructura social es un elemento esencial de la realidad de la vida cotidiana.

Podríamos agregar aquí otro punto más, aunque sin mayor elaboración. Las relaciones con otros no se limitan a asociados y contemporáneos. También se refieren a nuestros antecesores y sucesores, a los que nos han precedido y nos sucederán en la historia total de nuestra sociedad. Con excepción de los que fueron nuestros asociados en el pasado, nos relacionamos con nuestros antecesores mediante tipificaciones sumamente anónimas. Nuestros sucesores, por razones comprensibles, se tipifican de manera todavía más anónima. Estas últimas tipificaciones son proyecciones sustancialmente vacías, casi desprovistas por completo de contenido individualizado, mientras que las tipificaciones de antecesores tienen al menos un cierto contenido de esa índole, si bien sumamente mítico. El anonimato de esos dos grupos de tipificaciones, sin embargo, no impide que formen parte de la realidad de la vida cotidiana, a veces de manera muy decisiva.

El lenguaje y el conocimiento en la vida cotidiana

La expresividad humana es capaz de objetivarse, o sea, se manifiesta en productos de la actividad humana. La realidad de la vida cotidiana no sólo está llena de objetivaciones, sino que es posible únicamente por ellas.

Un caso especial de objetivación, pero que tiene importancia crucial es la significación, o sea, la producción humana de signos. Un signo puede distinguirse de otras objetivaciones por su intención explícita de servir como indicio de significados subjetivos. Por cierto que todas las objetivaciones son susceptibles de usarse como signos, aún cuando no se hubieran producido con tal intención originariamente.

Los signos se agrupan en una cantidad de sistemas. Así pues, existen sistemas de signos gesticulatorios, de movimientos corporales pautados, de diversos grupos de artefactos materiales, y así sucesivamente. Los signos y los sistemas de signos son objetivaciones en el sentido de que son accesibles objetivamente más allá de la expresión de intenciones subjetivas “aquí y ahora”. Esta “separabilidad” (Berger y Luckmann, 1967, p.52) de las expresiones de subjetividad inmediatas se da también en los signos que requieren la presencia del cuerpo como mediador.

Los signos y los sistemas de signos se caracterizan todos por su “separatividad”, pero pueden diferenciarse según el grado en que pueda separárselos de las situaciones “cara a cara”.

El lenguaje, que aquí podemos definir como un sistema de signos vocales, es el sistema de signos más importante de la sociedad humana. Su fundamento descansa, por supuesto, en la capacidad intrínseca de expresividad vocal que posee el organismo humano, pero no es posible intentar hablar de lenguaje hasta que las expresiones vocales estén en condiciones de separarse del “aquí

y ahora” inmediatos en los estados subjetivos. Todavía no se puede hablar de lenguaje cuando gruño o aúllo o abuceo, aunque estas expresiones vocales son capaces de volverse lingüísticas en tanto se integren dentro de un sistema de signos accesibles objetivamente. La vida cotidiana, por sobre todo, es vida con el lenguaje que comparto con mis semejantes y por medio de él. Por lo tanto, la comprensión del lenguaje es esencial para cualquier comprensión de la realidad de la vida cotidiana.

El lenguaje se origina en la situación “cara a cara”, pero puede separarse de ella fácilmente. Ello ocurre no sólo porque puedo gritar en la oscuridad o a cierta distancia, hablar por teléfono o por radio, o transmitir la significación lingüística mediante la escritura (que constituye, por así decir, un sistema de signos de segundo grado). La separación del lenguaje radica mucho más fundamentalmente en su capacidad de comunicar significados que no son expresiones directas de subjetividad “aquí y ahora”. Esta capacidad la comparte con otros sistemas de signos, pero en su enorme variedad y complejidad lo hace mucho más fácil de separar de la situación “cara a cara” que cualquier otro (por ejemplo, un sistema de gestos). Puedo hablar de innumerables asuntos que no aparecen para nada en la situación “cara a cara”, incluyendo asuntos que nunca he experimentado ni experimentaré directamente. De esta manera, el lenguaje es capaz de transformarse en depósito objetivo de vastas acumulaciones de significado y experiencia, que puede preservar a través del tiempo y transmitir a las generaciones futuras.

En la situación “cara a cara” el lenguaje posee una cualidad inherente de reciprocidad que lo distingue de cualquier otro sistema de signos. La continua producción de signos vocales en la conversación puede sincronizarse sensiblemente con las continuas intenciones subjetivas de los que conversan. Hablo a medida que pienso, lo mismo que mi interlocutor en la conversación.

Para Berger y Luckmann (1967, p.54) cada uno oye lo que dice el otro virtualmente en el mismo momento en que lo dice, y esto posibilita el acceso continuo, sincronizado y recíproco a nuestras dos subjetividades en la cercanía intersubjetiva de la situación “cara a cara” de manera tal que ningún otro sistema de signos pueda repetir. Más aún, me oigo a *mí mismo* a medida que hablo: mis propios significados subjetivos se me hacen accesibles objetiva y continuamente, e *ipso facto* se vuelve “más reales” para mí.

Ahora bien, como yo objetivo por medio del lenguaje mi propio ser, éste se hace accesible masiva y continuamente para mí a la vez que para el otro. Por lo que cabe decir que el lenguaje hace “más real” mi subjetividad, no sólo para mi interlocutor, sino también para mí mismo. Esta capacidad que tiene el lenguaje de cristalizar y estabilizar para mí mi propia subjetividad persiste (aunque modificada) cuando el lenguaje se separa de la situación “cara a cara”. Es una de sus características más importantes y está muy bien captada en la frase que dice que los hombres necesitan hablar de sí mismos hasta que llegan a conocerse a sí mismos.

El lenguaje se origina en la vida cotidiana a la que toma como referencia primordial; se refiere por sobretodo a la realidad que se experimenta en la conciencia en vigilia, dominada por el motivo pragmático (vale decir, el grupo de significados que corresponden directamente a acciones presentes o futuras) y que se comparte con otros de manera establecida. Si bien el lenguaje también puede usarse para referirse a otras realidades, conserva empero su arraigo en la realidad de sentido común de la vida cotidiana. Como sistema de signos, el lenguaje posee la cualidad de la objetividad. El lenguaje se nos presenta como una facticidad externa a nosotros mismos y su efecto sobre nosotros es coercitivo. El lenguaje obliga a adaptarnos a sus pautas. No podemos emplear las reglas sintácticas del inglés cuando hablamos en español, se deben tomar en cuenta las normas aceptadas en el habla correcta

para diversas ocasiones, aún cuando preferiríamos usar las “incorrectas”, de uso particular.

El lenguaje me proporciona una posibilidad ya hecha para las continuas objetivaciones que necesita nuestra experiencia para desenvolvernos. Dicho de otra forma, el lenguaje tiene una expansividad tan flexible como para permitirnos objetivar una gran variedad de experiencias que salen al paso en el curso de nuestra vida. El lenguaje también tipifica experiencias, permitiéndonos incluirlas en categorías amplias en cuyos términos adquieren significado para nosotros y para nuestros semejantes. A la vez que las tipifica, también las vuelve anónimas, porque por principio la experiencia tipificada puede ser repetida por cualquiera que entre dentro de la categoría en cuestión.

Debido a su capacidad de trascender el “aquí y ahora”, el lenguaje tiende puentes entre diferentes zonas dentro de la realidad de la vida cotidiana y las integra en un todo significativo. Las trascendencias tienen dimensiones espaciales, temporales y sociales. Por medio del lenguaje se puede trascender el espacio que separa nuestra zona manipuladora de la del otro; podemos sincronizar nuestra secuencia de tiempo biográfica con la suya, y dialogar con él sobre individuos y colectividades con los de momento no estamos en interacción “cara a cara”. Como resultado de estas trascendencias, el lenguaje es capaz de “hacer presente” una diversidad de objetos que se hallan ausentes –espacial, temporal y socialmente- del “aquí y ahora”. *Ipsa facto* una enorme acumulación de experiencias y significados puede llegar a objetivarse en el “aquí y ahora”. Más sencillamente, en cualquier momento puede actualizarse todo un mundo a través del lenguaje. Este poder trascendente e integrador del lenguaje se conserva aún cuando, de hecho, ya no estemos dialogando con otro. Aún “hablando con nosotros mismos” en el pensamiento solitario, en cualquier momento se nos puede presentar un mundo entero por medio de la objetivación lingüística. En lo que a relaciones sociales se refiere, el lenguaje nos “hace presentes” no sólo a los semejantes que están físicamente ausentes

en ese momento, sino también a los del pasado recordado o reconstruido, como también a otros proyectados hacia el futuro como figuras imaginarias. Todas estas “presencias” pueden ser sumamente significativas, por supuesto, en la realidad continua de la vida cotidiana.

El lenguaje, además, es capaz de trascender por completo la realidad de la vida cotidiana. Puede referirse a experiencias que corresponden a zonas limitadas de significado, y abarcar zonas aisladas de la realidad. Por ejemplo, el sueño, (Berger y Luckmann, 1967, p.56) este cobra entonces un significado en términos de la realidad de la vida cotidiana más que de su propia realidad aislada. Los productos de estas trasposiciones pertenecen, en cierto sentido, a ambas esferas de realidad: están “ubicados” en una realidad, pero “se refieren” a otra.

Cualquier tema significativo que de esta manera cruce de una esfera de realidad a otra puede definirse como un *símbolo*, y el modo lingüístico por el cual se alcanza esta trascendencia puede denominarse lenguaje simbólico. Al nivel del simbolismo, pues, la significación lingüística alcanza su máxima separación del “aquí y ahora” de la vida cotidiana, y el lenguaje asciende a regiones que son inaccesibles a la experiencia cotidiana no solo *de facto* sino también *a priori* (Berger y Luckmann, 1967, p.57). El lenguaje construye entonces enormes edificios de representación simbólica que parecen dominar la realidad de la vida cotidiana como grandes presencias de otro mundo. El lenguaje es capaz no sólo de construir símbolos sumamente abstraídos de la experiencia cotidiana, sino también de “recuperar” estos símbolos y presentarlos como elementos objetivamente reales en la vida cotidiana.

De esta manera, el simbolismo y el lenguaje simbólico llegan a ser constituyentes esenciales de la realidad de la vida cotidiana y de la

aprehensión que tiene de esta realidad el sentido común. Vive todos los días en un mundo de signos y símbolos.

El lenguaje constituye campos semánticos o zonas de significado lingüísticamente circunscritos. El vocabulario, la gramática y la sintaxis se acoplan a la organización de esos campos semánticos.

Dentro de los campos semánticos así formados se posibilita la objetivación, retención y acumulación de la experiencia biográfica e histórica. La acumulación, es por supuesto, selectiva, ya que los campos semánticos determinan qué habrá que retener y qué habrá que “olvidar” de la experiencia total tanto del individuo como de la sociedad. En virtud de esta acumulación se forma un acopio social del conocimiento, que se transmite de generación y está al alcance del individuo en la vida cotidiana. Vivimos en el mundo del sentido común de la vida cotidiana equipado con cuerpos específicos de conocimiento. Más aún: sé que los otros comparten al menos parcialmente ese conocimiento, y ellos saben que yo lo sé. Nuestra interacción con los otros en la vida cotidiana resulta, pues, afectada constantemente por nuestra participación común en ese acopio social de conocimiento que está a nuestro alcance.

Este acopio social abarca el conocimiento de nuestra situación y de sus límites. De esta manera, la participación en el cúmulo social de conocimiento permite la “ubicación” de los individuos en la sociedad y el “manejo” apropiado de ellos.

Como la vida cotidiana está dominada por el motivo pragmático, el conocimiento de receta, o sea, el conocimiento que se limita a la competencia pragmática en quehaceres rutinarios ocupa un lugar prominente en el cúmulo social de conocimiento.

El acopio social de conocimiento establece diferenciaciones dentro de la realidad según los grados de familiaridad. De esa manera, nuestro

conocimiento sobre nuestra propia ocupación y su mundo es muy abundante y específico, mientras que del mundo ocupacional, de los otros tenemos apenas un conocimiento muy esquemático.

El cúmulo social de conocimiento, al presentársenos como un todo integrado, nos ofrece también los medios de integrar elementos aislados de nuestro propio conocimiento. En otras palabras, “lo que todos saben” tiene su propia lógica que puede aplicarse para ordenar las diversas cosas que sabemos.

La validez del conocimiento de la vida cotidiana es algo establecido para nosotros y para los otros hasta nuevo aviso, o sea, hasta que surge un problema que no puede resolverse en esos términos. En ciertas actitudes separadas de la realidad cotidiana –al contar un chiste, en el teatro o en la iglesia, o al dedicarnos a especulaciones filosóficas, al leer un poema, al soñar– tal vez abriguemos dudas sobre ciertos elementos que la componen. Después de reírnos, de conmovernos y de haber filosofado, volvemos al mundo “en serio”, reconocemos una vez más la lógica de sus principios y actuamos conforme con ellos.

Aunque el cúmulo social de conocimiento presenta al mundo cotidiano de manera integrada, diferenciado de acuerdo con zonas de familiaridad y lejanía, la totalidad de ese mundo queda opaca. Dicho en otra forma, la realidad de la vida cotidiana siempre parece ser una zona de claridad detrás de la cual hay un trasfondo de sombras. Cuando unas zonas de realidad se iluminan, otras se oscurecen.

Nuestro conocimiento de la vida cotidiana se estructura en términos de relevancias, algunas de las cuales se determinan por nuestros propios intereses pragmáticos inmediatos, y otras por nuestra situación general dentro de la sociedad. Sin embargo, nuestras estructuras de relevancia se entrecruzan

con las de otros en muchos puntos, como resultado de lo cual tenemos cosas “interesantes” que decirnos. Un elemento importante de nuestro conocimiento de la vida cotidiana lo constituye el de las estructuras de relevancia de los otros.

El propio cúmulo social de conocimiento ya nos ofrece hechas a medida las estructuras básicas de relevancias que conciernen a la vida cotidiana. Por último, el cúmulo social de conocimiento en conjunto tiene su propia estructura de relevancias.

Conviene aquí agregar un último punto sobre la *distribución social del conocimiento* (Berger y Luckmann, 1967, p.63). En la vida cotidiana el conocimiento aparece distribuido socialmente, vale decir que diferentes individuos y tipos de individuos los poseen en grados diferentes. No se comparte en la misma medida el conocimiento con todos los semejantes. Así pues, la distribución social del conocimiento arranca del simple hecho de que no sabemos todo lo que saben nuestros semejantes y viceversa, y culmina en sistemas sumamente complejos. En la vida cotidiana sabemos, al menos someramente, lo que podemos ocultar y de quién, a quién podemos acudir para saber lo que no sabemos y, en general, cuáles son los tipos de individuos de quienes cabe esperar que posean determinados tipos de conocimiento.

3.4 JOHN SHOTTER

La tradición de argumentación, contribuye a dar origen a una determinada forma de ser humano, en donde imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida.

Wittgenstein

3.4.1 VERSIÓN RETÓRICO-RESPONDIENTE DEL CONSTRUCCIONISMO SOCIAL.

Introducción a la visión de Shotter

La versión retórico-respondiente del construccionismo social propuesta por Shotter (1993, p.58) no solamente apunta, a una comprensión del modo en que constituimos (hacemos) y reconstituimos (rehacemos) nuestro sentido común o *ethos*, sino también del modo en que nosotros mismos nos hacemos y nos rehacemos en ese proceso. Lo común al construccionismo social en todas sus versiones, es este énfasis dialéctico *tanto* en nuestra construcción de nuestras realidades sociales *cuanto* en el hecho de que ellas nos construyen.

Para Shotter nos constituimos y constituimos nuestros mundos en la actividad conversacional. Lo que hablamos (y lo que escribimos) sobre el habla comienza a tomar un giro dialógico o conversacional. Según advertimos, la mayoría de las veces no entendemos del todo lo que la otra persona dice. De hecho, en la práctica, el entendimiento común, si realmente lo hay, se produce sólo de vez en cuando. En la práctica el entendimiento común es objeto de un desarrollo o una negociación por parte de los participantes a lo largo de un determinado lapso, durante una conversación.

No es simplemente poner sus ideas en palabras, las personas responden a las expresiones del otro en un intento por enlazar sus actividades prácticas con las de quienes están a su alrededor; y en tales intentos por coordinar sus actividades, construyen relaciones sociales de una u otra especie (Mills, citado por Shotter, 1993, p.12).

Por consiguiente, en lugar de centrarnos de inmediato en la forma en que los individuos llegan a conocer los objetos y las entidades del mundo que los rodea, Comenzamos a interesarnos en como las personas crean y mantienen, primero, determinadas *formas* de relacionarse entre sí en su plática, y después, a partir de esas formas de hablar, entienden sus circunstancias. El modo en que entendemos las circunstancias, lo que seleccionamos como objeto de nuestra atención o nuestra acción, la forma en que reunimos acontecimientos dispersos en el espacio y el tiempo y les atribuimos un significado, dependen en gran medida de nuestro uso del lenguaje. En realidad, es como si tales órdenes o instrucciones nos fueran presentadas dialógica o conversacionalmente por la voz de otro, una voz que responde a cada fase de nuestra acción indicándonos el rasgo al que a continuación debemos prestar atención. Así, llegamos a entender lo que decimos mediante metáforas tomadas del ámbito de nuestro propio discurso.

Ciertas afirmaciones pueden cumplir la función de reconstituir por entero el carácter de la relación del hablante con la persona a la que se dirige. En rigor, la modificación de la relación repercute sobre el hablante para modificar también su naturaleza. La función de las palabras consistirá en establecer una diferencia decisiva en un momento decisivo, que resulta de la historia de su fluir hasta entonces; su significado estriba sobre todo en ese momento.

Unas personas son diferentes a otras en su forma de ser. Y en el marco de este nuevo contexto, de esta nueva estructura de sentimientos, las personas en cuestión juzgan que determinados actos son apropiados o inapropiados.

Aunque acaso no sean tan intensas desde el punto de vista emocional, ni tan excluyentes de los demás, muchas de nuestras restantes actividades de la vida cotidiana se desenvuelven en el contexto de tales relaciones conversacionalmente establecidas. Algunas son fugaces; otras, más duraderas.

Algunas son más abiertas y desordenadas que otras; las conversaciones entre amigos tienen menos restricciones que otras; el discurso tiene una capacidad tan grande de modificar nuestras relaciones con los demás que determinadas maneras de hablar, adquieren formas distintas.

En Occidente son muchas las cosas que damos por sentadas en el discurso práctico y cotidiano sobre nosotros mismos, nos hallamos ante otros individuos similares y un trasfondo social y natural que carece de esa capacidad cognitiva (Sampson, citado por Shotter, 1993, p.16). En verdad, tal forma de concebirnos está tan <incorporada> que es difícil, en las conversaciones cotidianas, hablar inteligiblemente de nosotros mismos –y por tanto imaginarnos- de cualquier otra manera. En realidad, nos aferramos recíprocamente a esas formas de hablar; hacerlo de otra manera se considera un tanto extraño; es como si uno no supiera qué significa ser una persona normal. Esa es la fuente de nuestra suposición de que entender una cosa quiere decir <tener en la cabeza algo así como una imagen de ella>.

Sin embargo, para nosotros, tal como hemos visto, esa forma de hablar es <básica>. Surge de toda una serie de prácticas cotidianas, hasta cierto punto interrelacionadas, según las cuales vivimos y entendemos nuestra vida en común. Por tanto, aún cuando puedan proponerse nuevas formas de hablar, se suscitarán dificultades, a no ser que se descubra una manera de adaptarlas a las ya existentes.

Shotter se centra en el uso que se hace de determinadas formas de hablar para construir diferentes tipos de relaciones sociales, en *Realidades Conversacionales* (1993, p.18) aborda una versión dialógica o conversacional especial del construccionismo social, versión que ha llamado <retórico-respondiente>. Le da esa denominación porque su propósito es sostener que nuestra capacidad, como individuos, de hablar en términos representacionales,

surge del hecho de que, fundamental y primariamente, hablamos *en respuesta* a quienes nos rodean. Es el modo de responder a los demás en caso de que pongan en tela de juicio nuestras afirmaciones.

Al hablar, debemos ser conscientes de la posibilidad de que se produzcan esos cuestionamientos, poder contestarlos justificando lo que sostenemos. Esa es una de las razones para caracterizarla como una forma *retórica* (Shotter, 1993, pp.18-19) antes que referencial, de lenguaje; puesto que más que pretender describir únicamente un estado de cosas, nuestras formas de hablar pueden <mover> a los demás a la acción o modificar sus percepciones. Y podemos hacerlo –y esta es una segunda razón para llamarla <retórica>- por que la retórica emplea metáforas que puedan ayudar a una audiencia a <establecer conexiones> entre enunciados del hablante que de otro modo parecerían desconectados entre sí, esto es, a dar una forma lingüística inteligible a sentimientos o tendencias meramente percibidas que comparten los hablantes y su audiencia.

Antes que en el lenguaje considerado en términos de patrones o sistemas ya existentes, compuestos por <palabras ya dichas>, la versión del construccionismo social examinada aquí se centra en los usos formativos a los que se aplican <las palabras en su decir>, y en la naturaleza de las <situaciones> relacionales que de ese modo se crean entre quienes están en contacto comunicativo recíproco a través del lenguaje (Shotter, 1993, p.19).

En lugar de concentrarnos en los sucesos que se desenvuelven en la dinámica interna de la psique individual (subjetivismo, romanticismo y cognitivismo), o en los que afectan las características ya determinadas del mundo externo (objetivismo, modernismo y conductismo), de acuerdo con los cuales nos hemos concebido en los últimos tiempos, en el construccionismo social prestamos atención a acontecimientos ocurridos dentro del flujo contingente de

interacción comunicativa continua entre los seres humanos. En el pasado, el interés en uno u otro de los polos señalados, dio lugar a la ambición de situar un mundo más allá de lo social y lo histórico, y a los intentos de descubrir ese mundo, ya fuera en lo profundo de la supuesta naturaleza orgánica o psíquica del individuo o, acaso, en sistemas o principios abstractos más amplios a los que el individuo presuntamente estaba sujeto. Como resultado de ello, hasta hace poco quedó en segundo plano esta tercera esfera de actividad difusa, sensorial o afectiva, este desordenado “alboroto” o “bullicio”¹² de la vida social de todos los días, a la espera de una dilucidación en términos de principios ahistóricos, aún por descubrir, de la mente o del mundo. Es en ese flujo de actividades y prácticas respondientes y relacionales –o acción conjunta- donde se originan y se forman todas las restantes dimensiones socialmente significativas de la interacción interpersonal, con los modos de ser subjetivo u objetivos asociados a ellas (Shotter, 1993, pp.19-20).

Concebir de este modo nuestras capacidades cognitivas –como si formaran en lo que hacemos y decimos, y no como fuentes ya existentes y bien construidas de nuestras acciones y nuestros enunciados- es, como lo ha señalado recientemente Harré (citado por Shotter, 1993, p.21) , contribuir a una <segunda revolución cognitiva>, que da <un giro discursivo>. Esta segunda revolución ha sido un desarrollo mucho más marginal, producido no solamente en los bordes de la psicología, sino también en los límites de muchas otras disciplinas, especialmente la teoría literaria y la antropología.

Este desarrollo tiende a destacar los aspectos poéticos y retóricos, sociales e históricos, plurales, así como los respondientes y sensoriales del uso del lenguaje, intereses que la primera revolución cognitiva dejó en segundo plano (Shotter, 1993, p.21).

¹² Alboroto y bullicio son términos empleados por Wittgenstein para indicar el carácter indefinido del marco que determina nuestras respuestas a lo que experimentamos, y según el cual juzgamos los acontecimientos de nuestra vida cotidiana,

Estamos muy familiarizados con la capacidad de usar nuestro lenguaje de manera referencial y representacional para hablar (o escribir) a nuestro antojo sobre <cosas> y <estados de cosas>: ya sea que las <cosas> en cuestión estén en el mundo o en nuestra cabeza, ya sea que existan realmente o sólo sean ficticias, ya sea que haya o no alguien que nos escuche (o nos lea). Como individuos, hemos estimado que esa función referencial y representacional es la función primaria de nuestro lenguaje. Pero en el construccionismo social, todo lo que podríamos denominar las *dimensiones persona-mundo, referenciales y representacionales de la interacción* a las que podemos acceder en el momento como individuos –todas las formas conocidas de que ya disponemos para hablar de nosotros mismos, de nuestro (s) mundo (s) y de sus posible relaciones, que en el pasado consideramos primarias en algún sentido –pueden ser vistas ahora, según sostenemos, como secundarias y derivadas, surgidas del fondo cotidiano y conversacional de nuestra vida. En este aspecto, esa dimensión de la interacción, en contraste con la más conocida dimensión representacional, puede llamarse *dimensión yo-otro y retórico respondiente*. Allí reside, pues, la especificidad de la versión del construccionismo social debatida por Shotter (1993, p.22): la concepción del lenguaje que ofrece es una concepción comunicacional, conversacional o dialógica, en la que es primordial la comprensión respondiente recíproca entre la gente.

Las personas siguen enfrentándose con la tarea de hacer que su acción sea pertinente, sino para la situación conversacional inmediata en la que se encuentran, para la <situación> social, cultural, histórica y política en la que <imaginan> estar. Y, una vez más, su tarea es juzgar de manera respondiente (y responsable), con inteligencia (y legitimidad), cómo hacer que sus respuestas se adapten debidamente a las exigencias de esa situación. En cuyo caso, reiterémoslo, la actividad conjunta entre ellos y su situación socialmente (y lingüísticamente) constituida, y no ellos por sí solos, es la que <estructura> lo

que hacen o dicen. *Es* como si tuviéramos que adecuarnos a una realidad objetiva que existiese independientemente de todos los individuos en cuestión: pero tenemos que adecuarnos a ella, no es razón de su configuración material, sino porque *moralmente* todos nos exigimos, de manera recíproca, adaptarnos a las <situaciones> que surgen entre nosotros. Ellas son como una tercera entidad existente entre nosotros y quienes nos rodean. Por eso, como individuos, puede parecernos que tales situaciones constituyen un mundo <externo> de algún tipo, algo que está en el otro extremo de la dimensión <persona-mundo>. Sin embargo, esas situaciones no son externas a <nosotros> como grupo social. Al no ser ni <mías> ni <tuyas>, constituyen una Otredad que es <nuestra>, que es nuestra forma peculiar de Otredad (Shotter, 1993, p.22).

Mencionar <otros> y <otredad> es comenzar a utilizar parte del vocabulario que actualmente aparece en la teoría social posmoderna y posestructuralista. El propósito de Shotter, es intentar liberar a la psicología de su <colonización> por un <cognitivismo> ahistórico, asocial, instrumental e individualista (Still y Costall, citado por Shotter, 1993, pag.23), y abrirla a una forma de actividad investigativa más amplia, participativa o dialógica. Mediante esta forma de investigación el marco conversacional que hasta ahora ha permanecido el silencio puede empezar a intervenir en el diálogo. Lo que consistía en una lucha eliminadora o excluyente por la única <visión> sistemática y correcta (en la búsqueda de una <solución final>, se transforma en una conversación continua, no eliminadora, incluyente y polifónica, que constituye, para decirlo con palabras de Billig, una <tradición de argumentación>. En ella se reúnen en todo momento, como unidades dinámicas, diferentes tradiciones argumentativas, no por tener cabida en un marco compartido, sino (como también señaló Billig) por originarse en y orientarse hacia la elaboración dialógica de ciertos <temas dilemáticos>, <tópicos> o <lugares comunes> bilaterales o multilaterales.

Lo que importa no son tanto las conclusiones a las que se llegue, cuanto los términos en que se formulen las discusiones. Puesto que hablar de una nueva manera es <construir> nuevas formas de relación social (de relaciones entre el yo y los otros) es construirnos nuevas maneras de ser (de relaciones entre la persona y el mundo).

3.4.2 CONVERSACIÓN Y CONSTRUCCIÓN SOCIAL

Hasta ahora, en los debates sociopsicológicos ha sido <silenciada> una tercera e importante modalidad de conocimiento, incorporada al fondo conversacional de nuestra vida: una modalidad especial de conocimiento –que tiene que ver con esta manera determinada de *ser* una persona según la cultura en que uno se desarrolla de niño. Es <conocimiento en la práctica>, y tampoco es un mero conocimiento, destreza o habilidad (<saber cómo>), ya que es conocimiento conjunto, <conocimiento sostenido en común con los demás>. Es un tercer tipo, *sui generis*, de conocimiento, que no puede reducirse a ninguno de los otros dos: el tipo de conocimiento que uno tiene *desde adentro* de una situación, de un grupo, de una institución social o de una sociedad; es lo que podríamos llamar un <saber desde>. Bernstein (citado por Shotter, 1993, p.38) lo ha llamado <conocimiento moral práctico>.

Estos estudios plantean la cuestión de cómo llegamos a experimentarnos a nosotros mismos y experimentar nuestro mundo y nuestro lenguaje en la manera particular en que ahora lo hacemos, y cómo podríamos llegar a hablar de nosotros de una manera diferente. ¿Por qué pensamos que la mejor manera de entender nuestra vida y de actuar con la mejor intención es en términos de formulaciones teóricas que nos suministran los especialistas (y no de acuerdo con formas cotidianas más prácticas de conocimiento)? (Shotter, 1993, pp.39).

Aquí se muestra la discutida actividad de *las palabras en su enunciación*, esto es, en los factores prácticos de su uso como medios o <herramientas> en la realización de los procesos comunicativos cotidianos y, en particular, en su función formativa o <modeladora>, y en las <resistencias> que hallan en esos procesos. Por tanto, en estos estudios se adopta la posición de que en un proceso cotidiano que conlleva innumerables interacciones espontáneas, respondientes, no conscientes de sí, pero cuestionadas, sin advertirlo <damos forma> o <construimos> entre nosotros, no solamente un sentido de nuestras identidades, sino también de nuestros <mundos sociales>.

<La palabra es un acto bilateral. Está igualmente determinada por aquel a quien pertenece y por aquel al que está destinada (...) es justamente el producto de la relación recíproca entre el hablante y el oyente, entre el emisor y el receptor. Toda palabra expresa al “uno” en relación con el “otro”. Me doy una configuración verbal a partir del punto de vista del otro; en última instancia, a partir del punto de vista de la comunidad a la que pertenezco> (Volosinov, citado por Shotter, 1993, p.40).

Para Garfinkel (citado por Shotter, 1993, p.50), la naturaleza de la <realidad> ocupada por acontecimientos conversacionales es por lo menos tan extraña como la de cualquiera de las <realidades> discutidas en la física moderna. La <comprensión> de un acontecimiento desde el interior de una realidad conversacional, la construcción de una captación de aquello <de lo que se habla> a partir de lo que <se dice>, no es, según Garfinkel, una simple cuestión de <un solo pase>, un individuo que dice una frase y un oyente que la <entiende>. Los acontecimientos de que se habla son <específicamente vagos>, esto es, <no sólo no constituyen una serie claramente delimitada de determinaciones posibles, sino que los acontecimientos descritos incluyen entre sus rasgos esencialmente deliberados y ratificados, un “margen” concomitante de determinaciones que están abiertas respecto de las relaciones internas, las relaciones con otros acontecimientos y las relaciones con posibilidades retrospectivas y prospectivas> (Garfinkel, citado por Shotter, 1993, p.50).

Especificarlas o determinarlas lo suficiente a los efectos prácticos pertinentes implica un complejo proceso de negociación de ida y vuelta tanto entre el hablante y el oyente cuanto entre lo que ya se ha dicho y lo que se dice en el momento, la utilización de pruebas y supuestos, el uso tanto del contexto presente como de la espera de algo que se diga después y aclare lo que se quiso decir antes, y la consideración de muchos otros aspectos de fondo <vistos pero inadvertidos> (Garfinkel, citado por Shotter, 1993, p.50) de las escenas cotidianas.

Esas extrañas propiedades temporales y espaciales de los acontecimientos conversacionales son en realidad, según afirma Garfinkel (citado por Shotter, 1993, p.51), las propiedades del habla conversacional corriente, y señala:

<Las personas necesitan de esas propiedades del discurso como condiciones para tener el derecho y reconocer el derecho de otros de afirmar que saben de qué están hablando, y que lo que dicen es inteligible y debe ser entendido. En síntesis, su presencia vista pero no advertida se utiliza para otorgar a las personas el derecho de llevar adelante sus temas conversacionales comunes sin interferencia. Todo apartamiento de esos usos suscita intentos inmediatos de restablecer el estado de cosas correcto>

La creación de las relaciones persona-mundo en las relaciones yo-otro.

En las relaciones yo-otro cotidianas, desordenadas y prácticas que constituyen el trasfondo comúnmente inadvertido de nuestra vida, construimos entre nosotros, sin saberlo, formas organizadas de relación (intralinguística) que Shotter (1993, p.60) denomina <relaciones persona-mundo>. En las cuales lo especial, es que las formas ordenadas de hablar que las constituyen componen nuestras formas de explicarnos y entendernos y de hacer lo mismo con nuestro mundo.

Aquí se sostendrá que el carácter o estilo de nuestras relaciones <básicas> persona-mundo es <producido por> nuestras relaciones yo-otro pero también está <contenido en> ellas. No tenemos conciencia de nuestra intervención en su construcción, pues pareciera que estamos disueltos en ellas.

Las personas (y los pueblos) parecen carecer de todo sentimiento individual de responsabilidad por esos resultados socialmente producidos; para nosotros se originan y se forman, en ese flujo retórico-respondiente bidireccional de actividades y prácticas yo-otro relacionales y sensorialmente canalizadas.

Como un proceso en el que las personas, con raíces en un trasfondo y validas de los recursos lingüísticos que éste les proporciona, actúan a su vez sobre las circunstancias de ese trasfondo (su <mundo>) para darles o prestarles más forma o estructura. En ese proceso de ida y vuelta podemos ver que nuestras actividades yo-otro de fondo son formadoras, por una parte, de las maneras de hablar persona-mundo rutinarias y cotidianas que, como personas comunes, empleamos al *dar cuenta normativamente* de nosotros mismos y del mundo ante los demás en las <realidades sociales> que ocupamos. Por otra parte, en la medida en que nuestras formas explicables surgen de allí, también pueden considerarse <arraigadas> en ellas; esto es, que proporcionan como base una <estructura de sentimiento> (Shotter, 1993, pp.61-62).

Hablar de un *ethos*, del hecho de estar incorporados a una estructura de sentimiento. Nuestro *ethos* de fondo determina, para nosotros, no sólo a) nuestras propias formas de ser corrientes, sino también, en particular, lo que concebimos como b) lo imaginario, lo inexistente, lo imposible, lo extraordinario, así como c) toda una gama de cosas que ni siquiera advertimos que no advertimos: cosas, acontecimientos y situaciones que, para invertir una frase de Garfinkel, se vuelven <racionalmente invisibles> para nosotros, esto es, cosas que nuestras formas de percibir, actuar, hablar y valorar *no logran* hacer

visiblemente racionales y, por tanto, susceptibles de un discurso y un debate racionales. En nuestro caso, lo que permaneció <racionalmente invisible> es justo la tercera esfera de actividad que ya se mencionó. El flujo desordenado, difuso y de ida y vuelta de la actividad sensorial práctica (Shotter, 1993, p.65).

Dicha actividad se produce en una zona entre **a) acciones** (lo que <hago> como individuo), y **b) acontecimientos** (lo que meramente me <ocurre> a mí, ocurre en mí o en torno de mí, al margen de mi capacidad individual de controlarlo), y, como tal, no parece en absoluto susceptible de una caracterización. Las cosas, sin embargo, no son del todo así. En realidad es su misma falta de especificidad, su carencia de todo orden predeterminado y, por tanto, el hecho de que esté abierta a la especificación o a la determinación por quienes intervienen en ella, lo que constituye su característica definitoria fundamental. **c)** Se nombrará <**acción conjunta**> la actividad que se desenvuelve en esta tercera esfera, en esa zona de incertidumbre. Sus rasgos fundamentales son dos (Shotter, 1993, p.66):

1. *Cuando las personas coordinan su actividad con las actividades de los demás y <responden> a ellas mediante lo que hacen, lo que desean como individuos y lo que en realidad resulta de sus intercambios suelen ser dos cosas muy diferentes. En síntesis, la acción conjunta produce resultados imprevistos e impredecibles. Estos originan una <situación> o un <marco práctico y moral organizado> que comprende a todos los que toman parte.*

Como su organización no puede remontarse a las intenciones de ningún individuo en particular, es como si tuviera una naturaleza <dada>, <natural> o <exteriormente causada>; pero para quienes intervienen en ella, es <su> o <nuestra> situación.

2. *Aun cuando un marco como ese no haya sido previsto por ninguno de los individuos que participan en él, de todos modos tiene una cualidad intencional: parece tener un <contenido> y, a la vez, <indicar> o estar <relacionado con algo distinto de o más allá de sí mismo>; esto es, los participantes se encuentran sumidos <en> una situación ya dada, pero con un horizonte que la <abre> a sus acciones. En verdad, su*

<organización> es tal que las coacciones (y las posibilidades) práctico-morales que les ofrece influyen en sus posibles acciones inmediatas, vale decir, las <incitan> y <motivan>.

La acción conjunta es, justamente el tipo de concepto que necesitamos, para ver *a través de él* las operaciones de los procesos de construcción social.

En la medida en que todos participamos (cada uno a su manera), <nosotros> podemos ser los autores no solamente de nuestras <realidades> sino también de nuestro propio <yo>. Eso no significa que experimentemos impensadamente un sentimiento de total armonía con quienes nos rodean. Pero sí implica no tener la sensación de ser un extraño intruso y poder sentirse capaz de realizar su <verdadero yo> en el mundo que lo rodea.

Esta visión –de lo que es pertenecer a un grupo social, sentir que no se está excluido de las actividades sociales implicadas en la construcción que ese grupo hace de su propia realidad –está muy próxima, a la afirmación de Harré (citado por Shotter, 1993, p.68) de que la realidad humana primaria es la conversación.

Como subraya Wittgenstein (citado por Shotter, 1993, p.68), <si el lenguaje ha de ser un medio de comunicación, tiene que haber acuerdo no sólo en las definiciones, sino también en los juicios>.

Los enunciados, entonces, no se juzgan exclusiva o primordialmente en términos de su forma gramatical, son evaluados según los <incontables> usos de que pueden ser objeto en relación con la realidad social en la que se producen. Y la conversación es la esfera última en la cual se verifican todos esos juicios y evaluaciones, y en la cual se negocian esas estimaciones y se llega a acuerdos comunes. Sin embargo, esos juicios y evaluaciones se realizan contra cierto telón de fondo, un *ethos*, un sentido común.

En esta concepción, haber formado un concepto es haber formado para uno mismo, a partir de las palabras de los otros, un <instrumento psicológico> (Shotter, 1993, p.72) *mediante* el cual podemos percibir y actuar; esto es, un auxiliar instrumental con el cual podemos <instruirnos>.

Entonces, <la relación del pensamiento con la palabra no es una cosa sino un proceso, un movimiento continuo de avance y retroceso del pensamiento a la palabra y de la palabra al pensamiento. En ese proceso, la relación de uno con la otra sufre cambios que pueden ser considerados evolutivos en sentido funcional. El pensamiento no se expresa meramente en palabras; se origina en ellas. Todo pensamiento tiende a enlazar una cosa con otra, a establecer una relación entre las cosas. Todo pensamiento avanza, crece y se desarrolla, cumple una función, resuelve un problema> Vigotsky (citado por Shotter, 1993, p.74).

<La estructura del discurso no refleja simplemente la estructura del pensamiento; por eso el pensamiento no puede vestirse con palabras como si estas fueran una prenda de confección>. <Justamente porque el pensamiento no tiene su contrapartida automática en las palabras, la transición de uno a la otra se produce a través del significado. En nuestro discurso hay siempre un pensamiento oculto, el subtexto>. El *sentido* único que las palabras tienen en el contexto de su uso, no se <muestra> en la forma o el esquema de las palabras que hemos dicho, sino en el hecho de decirlas, la entonación que les damos. En el habla real <mostramos> más de lo que somos capaces de <decir>; lo que <mostramos> está en el <movimiento> de nuestras palabras (Wittgenstein, citado por Shotter, 1993, p.95).

Lo que intentamos decir y el significado que se entiende en lo que decimos puede no armonizar. De ahí la necesidad de que la realización de un pensamiento <se desenvuelva sucesivamente> (y sea revisada) en un proceso

de ida y vuelta en el que la transición del pensamiento a la palabra se da mediante el significado. La relación entre pensamiento y palabra es un proceso viviente; el pensamiento nace a través de las palabras. El vínculo entre pensamiento y palabras no está, empero, formado de antemano ni es constante. Surge en el curso del desarrollo y evoluciona por sí mismo.

Vigotsky (citado por Shotter, 1993, p.76) llama <discurso interno>, un proceso cuyas características pueden variar de acuerdo con los <otros> que intervienen en el <desarrollo> del pensamiento; aquellos con quienes, acerca de quienes y a quienes uno habla en su discurso interno. En otras palabras: aun cuando estemos enteramente a solas, el proceso <interno> en el que los pensamientos vagos cobran la forma de programas claros para secuenciar y guiar una acción socialmente inteligible y legítima, comprende acontecimientos similares al de las transacciones <externas> entre las personas. Así los intentos de realizar nuestros pensamientos deben *negociarse* en un proceso interno de ida y vuelta en que tenemos que tratar de comprender y cuestionar nuestras formulaciones propuestas, como podrían hacerlo los demás.

Las posibilidades que nos ofrecen los <otros> y la <otredad> que se encuentran tanto a nuestro alrededor como dentro de nosotros. Por consiguiente, nuestra vida mental nunca es enteramente nuestra. Vivimos de una manera que es receptiva y a la vez responde a lo que en cierto modo está <dentro de nosotros> pero que también es <distinto de> nosotros.

Y lo que lleva a la introducción de una nota *ética y retórica* (justificativa) en las descripciones del modo en que la gente organiza y <maneja> sus actividades mentales, es la idea que los <vínculos> entre pensamientos y palabras tienen un carácter <evolutivo>, <formativo> o <creativo>, en lugar de estar relacionados de una manera meramente sistemática, mecánica o lógica.

Parecería que la vida <interna> de la gente no es ni tan privada ni tan interna, y tampoco tan sencillamente ordenada o lógica como se ha supuesto. Antes bien, el <movimiento de la mente> refleja en esencia las mismas consideraciones éticas y retóricas que influyen en las transacciones entre las personas en el mundo externo. Es así porque, como sostiene Vigotsky, <la mente> sólo se origina como tal a través de la mediación semiótica de los signos. Por tanto, nuestros pensamientos, los pensamientos de los que tenemos un saber consciente, no se organizan en un principio en el centro interno de nuestro ser, para cobrar o no después en las palabras una expresión externa ordenada. Sólo se organizan en un proceso formativo o evolutivo gradual y de ida y vuelta que se desenvuelve en las fronteras de nuestro ser e incluye <negociaciones éticas lingüísticamente mediadas> similares a las que realizamos en nuestros diálogos cotidianos con los otros. Como observaba Vigotsky (citado por Shotter, 1993, p.78), <la reflexión es el traslado de la discusión al plano interno>.

Por tanto, de acuerdo con esta concepción, el proceso de *internalización* que se produce en el desarrollo de una persona, la <adquisición> que supuestamente hace de su cultura, no consiste en el traslado de algo (alguna <cosa> ya existente) de un plano externo a un plano interno de actividad, sino en la *constitución lingüística real* (Shotter, 1993, p.79) de un modo de ser psicológico nítidamente social y ético.

Lo que tenemos en común con los otros miembros del grupo social al que pertenecemos no es tanto un conjunto de creencias o de valores compartidos, sino una serie de procedimientos semióticos o de etnométodos compartidos, maneras de comprender, además de cierto conjunto de formas *ordenadas* de comunicación o géneros discursivos. La internalización no es un movimiento geográfico especial hacia adentro, desde un ámbito de actividad corporal hacia el ámbito inmaterial de <la mente>, sino un movimiento social, práctico y ético en el que para Vigotsky (citado por Shotter, 1993, p.79), <los niños maduran en la vida intelectual de quienes los rodean>

Por eso al convertirnos en adultos autónomos dentro de un grupo, aprendemos a comprender lo que podría llamarse la <logística ética> en juego en el manejo de las transacciones personales dentro de ese grupo, los medios para coordinar las diferentes posibilidades intervinientes en la negociación de la construcción social de los significados.

3.4.3 DIÁLOGO Y RETÓRICA EN LA CONSTRUCCIÓN DE RELACIONES SOCIALES

Para Volosinov (citado por Shotter, 1993, p.84):

Una palabra es territorio compartido por el emisor y el receptor, por el hablante y su interlocutor (...) La situación social inmediata y el medio social más general determinan por completo – y desde adentro, por así decirlo- la estructura de un enunciado

En lo esencial, el significado pertenece a una palabra en su posición entre los hablantes; esto es, el significado sólo se realiza en el proceso de comprensión activa y respondiente (...) el significado es el efecto de la interacción entre el hablante y el oyente, producida a través del elemento de un sonido complejo particular.

Es importante añadir que Volosinov y Bajtin no consideran los contextos del discurso como si fueran siempre de índole aislada, ahistórica. La afirmación de que todo enunciado concreto es un eslabón en la corriente o cadena de la comunicación discursiva de una esfera particular significa, a juicio de esos autores, que, al ser respondientes, nuestros enunciados siempre se insertan en el flujo constante de una conversación de una u otra especie. Y es esto, la naturaleza histórica de las formas de hablar en cuestión, y no el hecho de que el lenguaje pertenezca a un sistema, lo que influye en la admisibilidad de nuestras formas de hablar para quienes son sus receptores, en cuyo caso la facilidad con que se las acepte depende de si hablamos en algunos de los

centros más institucionalizados de la vida social o en las periferias más desorganizadas. Volosinov (citado por Shotter, 1993, p.85) lo ve así:

<La psicología social es, ante todo y sobre todo, una atmósfera compuesta por múltiples actuaciones discursivas que absorben y bañan todas las formas y tipos persistentes de creatividad ideológica: discusiones extraoficiales, distintas clases de reuniones sociales, intercambios puramente azarosos de palabras, el modo de reacción verbal ante los acontecimientos de la vida personal y de la existencia cotidiana, el modo en que nos identificamos en nuestro fuero íntimo e identificamos la posición que ocupamos en la sociedad, etc. La psicología social existe ante todo en una amplia variedad de formas de “enunciado”, de géneros discursivos menores de tipo interno y externo, cosas que hasta el día de hoy no han sido objeto de estudio alguno (...) Todas esas formas de intercambio discursivo operan en conexión muy estrecha con las condiciones de la situación social en la que se producen, y manifiestan una extraordinaria sensibilidad a las fluctuaciones de la atmósfera social>

Es en la frontera entre dos conciencias, entre dos sujetos, donde se manifiesta la vida, sea lo que fuere lo que <vive> en el acto comunicativo. De tal modo podemos apreciar, como señala Volosinov (citado por Shotter, 1993, p.86)), que:

<Lo que el hablante valora no es el aspecto de la forma que se mantiene invariablemente idéntico en todas las instancias de su uso, a pesar de la naturaleza de esas instancias, sino el aspecto de la forma lingüística en virtud del cual esta se puede figurar en el contexto concreto dado y por cuyo intermedio se convierte en un signo adecuado a las condiciones de la situación dada y concreta. Podemos expresarlo del siguiente modo: lo que al hablante le importa en la forma lingüística no es que constituya una señal estable y siempre equivalente a sí misma, sino que sea un signo siempre cambiante y adaptable>.

Por cierto, tanto en la visión de Billig como en la de Bajtin, aun dentro del discurso de un solo individuo o la escritura de un solo autor, como un acontecimiento en la corriente, en un texto o un enunciado viviente pueden intervenir muchas <voces> y, como tales, es posible descubrir en lo que dicen o en lo que escriben <brechas> que nos mueven a reaccionar afectivamente a lo

que ellas tienen que decir y nos incitan a comprenderlo de manera respondiente.

La importancia del sentido común

Para Vico (citado por Shotter, 1993, p.88) el sentido común son los procesos sociales en juego, sostiene, no se basan en ningún elemento preestablecido en los hombres o en sus circunstancias, sino en *identidades de sentimiento* socialmente compartidas que aquellos crean en el curso de la actividad que desarrollan en común. Vico las llama <tópicos sensitivos>: <tópicos> (del griego *tópos*= lugar) porque originan <lugares comunes>, esto es, momentos compartidos en un flujo de actividad social que proporcionan una referencia común, y <sensitivos> porque son momentos en los que se generan *sentimientos* compartidos para circunstancias ya compartidas. Se da un *sentido* compartido a una circunstancia *ya compartida*. Vico introduce la idea de un <universal imaginativo>. Así, esos primeros puntos de anclaje no se relacionan con una <visión> en común sino con un <sentimiento> en común, con el hecho de <dar> o <prestar> una *significación* compartida a *sentimientos* compartidos en una circunstancia *ya compartida*. Dicho de otra manera, el primer lenguaje mudo es la representación respondiente inmediata, a través del gesto, de un momento o un lugar de referencia común, en la que el gesto funciona metafóricamente, no para referirse a algo ya conocido, sino para indicar un <es>, para *establecer* un <algo> con significación común.

Lo que Vico esboza en lo que precede es, entonces, una imagen poética, una metáfora, de acuerdo con la cual podría entenderse el extraordinario fundamento *mudo* de sentido común de un lenguaje articulado, un fundamento que constituye los contenidos primordiales y no sistematizados de la mente humana, sus paradigmas o prototipos básicos.

Estos son los sentimientos o intuiciones – los tópicos sensitivos o lugares comunes que conforman la base del *sensus communis* de una comunidad- de acuerdo con los cuales pueden adquirir su sentido nuestras primeras palabras, y en comparación con los que, mucho más tarde, podrá juzgarse la adecuación de nuestros conceptos.

¿Qué implica el hecho de que aceptemos (si no la verdad absoluta) la verdad de una aserción acerca de nuestras circunstancias presentes? No las aceptamos, sugiere Vico (citado por Shotter, 1993, p.90), por el hecho de que como hablantes presentemos una prueba demostrable, una estructura silogística perfecta que nuestros oyentes están pasivamente (lógicamente) obligados a aceptar, sino porque en su estructura imperfecta, planteamos premisas inicialmente desconectadas que (la mayor parte de) nuestra audiencia podrá conectar por nosotros, establecen la conexión basándose en los *tópoi* (quizás inarticulables en sí mismos) del *sensus communis* ya existente entre ellos y nosotros como hablantes. De ahí la importancia que para Vico reviste en la retórica lo que él llama el <arte de los tópicos>. En ella, el <argumento> <no es el “ordenamiento de la prueba”, como comúnmente se supone, cosa que en latín se denomina *argumentatio*; antes bien, es la tercera idea que enlaza las otras dos de la cuestión en debate – lo que los escolásticos llamaban el “término medio”-, de manera que la tópica es el arte de descubrir el término medio. Pero afirmo aun más: la tópica es el arte de aprehender lo verdadero, porque el arte de ver todos los aspectos o *loci* de una cosa nos permite distinguirla debidamente y obtener un concepto adecuado de ella.

Así la naturaleza especial del discurso que usamos en este caso crea el <espacio> en el que una <prueba> puede cobrar vida como tal. Grassi (citado por Shotter, 1993, p.90), un estudioso de Vico, caracteriza este tipo de discurso diciendo que:

“muestra” inmediatamente; por esa razón es “figurativo” o “imaginativo” y, por tanto, “teórico” en el sentido originario (theorein, esto es, “ver”). Es metafórico, es decir, muestra algo que tiene un sentido, y ello significa que el discurso transfiere (metapherein) una significación a la figura, a lo que se muestra de este modo; el discurso que produce esa postración “coloca ante los ojos” (phainesthai) una significación.

Ese, dice Grassi (citado por Shotter, 1993, p.91), es el verdadero discurso retórico; es un discurso no conceptual, emotivo e indicativo; no funciona sólo de manera persuasiva, sino práctica; en él es fundamental la metáfora. Al transferir la significación del *sensus communis* a lo que se dice, la metáfora hace <visible> o <muestra> a los oyentes una cualidad común que no puede deducirse racionalmente. Como tal, no puede explicarse de ninguna manera (ni en un discurso académico ni de ninguna otra forma); en verdad, el discurso es la base de todo pensamiento racional. Por tanto, todas nuestras investigaciones deben iniciarse con esa forma de hablar.

Nuestros claros y sencillos juegos del lenguaje no son estudios preparatorios para una futura regularización del lenguaje, como si fueran aproximaciones que ignoran la fricción y la resistencia del aire. Los juegos del lenguaje se establecen, antes bien, como objetos de comparación destinados a arrojar luz sobre los hechos de nuestro lenguaje no sólo a través de las similitudes sino, además, de las disimilitudes (Wittgenstein, citado por Shotter, 1993, p.94).

En lugar de tratar nuestros órdenes sociales como construcciones histórico-sociales aún en desarrollo y constitutivas de nuestro ser, los abordamos como entidades ya hechas de nuestro mundo <externo>, como <recipientes> aparentemente separados para nosotros como seres individuales ya psicológicamente autónomos.

No hemos caído en la cuenta de que tanto lo que experimentamos como el ser de nuestro mundo, (o, mejor, el <devenir> de nosotros mismos y de nuestros mundo sociales), están determinados por y para nosotros en el conjunto de las relaciones yo-otro en las cuales intervenimos al madurar e integrarnos a las tradiciones científico-sociales vigentes de investigación y debate. No advertimos que esas relaciones yo-otro son para nosotros constitutivas de lo que se he llamado <la dimensión de nuestras relaciones persona-mundo>. Por tanto, todos esos momentos aparentemente menores que nadie deja de experimentar, en los que consideramos <estar en nuestro sitio>, dan como resultado, cuando se los toma en conjunto, el posicionamiento de cada uno de nosotros en nuestro lugar dentro del esquema general de las cosas. Al hacer racionalmente visibles esos momentos desordenados y describirlos críticamente desde el interior del acontecimiento, podemos poner de manifiesto la índole de las negociaciones, los conflictos y las luchas sociales que están en juego en la producción, la reproducción y la transformación de nuestros órdenes sociales vigentes.

Nos valemos de la noción de juegos de lenguaje, no para explicar nuestro uso del lenguaje, sino simplemente para señalar lo que parecemos hacer en determinado contexto de dicho uso; y a menudo eso basta. Pues en la práctica entendemos ciertas cosas sin necesidad de análisis o explicación alguna. Si siempre tuviéramos que entender la respuesta de una persona a nuestras preguntas recurriendo, por ejemplo, a un análisis lógico o científico que las *explicara*, el juego corriente de preguntas y respuestas de la vida cotidiana (lo mismo que la comprensión del análisis lógico o científico) sería imposible. Pero es manifiesto que esa forma de comprensión –consistente en ver conexiones– depende del uso de esa forma especial de discurso retórico veraz que, como lo sugieren Vico y Grassi (citados por Shotter, 1993, p.99) descansan en su naturaleza dialógica y metafórica.

No es una forma de razonamiento que pueda ser llevada adelante por individuos solos, ni que pueda mecanizarse. Por consiguiente, en el clima actual, de valoración de esas formas, no podemos tener la expectativa de que la transición a esos modos dialógicos y metafóricos de razonamiento sea sencilla. Es de presumir que habrá una lucha, en la cual las actuales formas monológicas de razonamiento en el centro intentarán rechazar o expulsar las formas dialógicas hacia los márgenes. Puesto que para Bajtin, (citado por Shotter, 1993, p.100) <el monologismo, en su forma extrema, niega la existencia exterior a él de otra conciencia con los mismos derechos y las mismas responsabilidades, de otro yo con los mismos derechos (tú). En un enfoque monológico (en su forma extrema o pura) la *otra persona* es total y meramente un *objeto* de la conciencia. El monólogo está finiquitado y es sordo a la respuesta del otro; no la espera y no reconoce en ella ninguna fuerza decisiva>

Según Bajtin, (citado por Shotter, 1993, p.100):

La única forma adecuada de expresar verbalmente la vida humana auténtica es el diálogo abierto. La vida es, por su naturaleza misma, dialógica. Vivir quiere decir participar en el diálogo; hacer preguntas, escuchar, responder, estar de acuerdo, etc. En ese diálogo, la persona participa por y a lo largo de toda su vida: con sus ojos, sus labios, sus manos, su alma, su espíritu, con todo su cuerpo y todas sus acciones.

CAPÍTULO IV ESTÁTICA Y ESTÉTICA DEL LENGUAJE

4.1 CONVERSACIÓN

La verdadera realidad del discurso del lenguaje no es el sistema abstracto de las formas lingüísticas, ni el enunciado monológico aislado, y tampoco el aspecto psicofisiológico de su realización, sino el hecho social de la interacción verbal que se realiza en uno o varios enunciados. Por tanto, la interacción verbal es la realidad fundamental del lenguaje.
Volosinov

4.1.1 LA CONVERSACIÓN

Para Tarde la conversación es todo diálogo sin utilidad directa e inmediata, en el que se habla sobre todo por hablar, por placer, por juego o por cortesía.

La conversación marca el apogeo de la atención espontánea que los hombres se prestan unos a otros, y por la cual se interpenetran en mucho mayor profundidad que en cualquier otra relación social. Haciéndolos conferenciar, la conversación los hace comunicarse por la vía de una acción tan irresistible como inconsciente. Es pues, el más fuerte agente de imitación, de propagación de sentimientos, ideas y modos de acción. (Tarde, citado por Fernández Christlieb, 1994b, p.56).

En una conversación, los interlocutores obran los unos sobre los otros, por el timbre de voz, por la mirada, por el movimiento, por los gestos, etc., y no solamente por el contenido del discurso.

Las conversaciones difieren mucho según la naturaleza de los participantes, por su grado de cultura, por su situación social, por su origen rural o urbano, por sus hábitos profesionales, por su religión, etc. Las conversaciones también difieren dependiendo de los temas tratados, así como por el tono, por la rapidez de la elocución, por la duración, etc., de manera resumida, la conversación depende de los participantes y el contexto.

Parece que a medida que avanza la civilización, se anda más deprisa y se habla más deprisa. Para Tarde (1901, p. 99) la conversación es ante todo una situación de ocio, una cierta variedad de vida y de ocasiones de reunión, de la existencia accidentada y frecuentemente ociosa de los participantes.¹³

Toda relación cara a cara, con excepción tal vez de las más fugaces, tiende a buscar su propio equilibrio. Algunos puntos, como la posición relativa de cada uno de los interlocutores, el grado de intimidad que piensan lograr, el papel que jugará cada uno en la conversación y los temas que abordarán, se van determinando hasta llegar a un entendimiento mutuo y sobreentendido.¹⁴ Con frecuencia, la selección se realiza aún antes de que los individuos se encuentren, de manera que cuando lo hacen la conocen, así como sus respectivas posiciones (Davis, 1976, pp. 241-242). El papel que le corresponde a cada uno está bastante bien definido de antemano.

La conversación posee un tono muy distinto, una rapidez muy distinta, incluso entre inferior y superior o entre iguales –entre parientes o extraños-, entre personas del mismo sexo o entre hombres y mujeres. Las conversaciones de un pueblo entre vecinos que se encuentran ligados unos a otros, son y deben

¹³ Una conversación inteligente, era como la de Sócrates y Fedro, que se encuentran en la calle, se ponen a hablar de un escrito ingenioso de Lisias sobre el amor y se van caminando hasta las afueras de Atenas para discutirlo, esto sólo es posible en un mundo subdesarrollado, de baja productividad y tiempo ocioso. En el mundo moderno, yendo cada uno en su automóvil a lo que va, con el tiempo justo para llegar, Sócrates y Fedro no se encontrarían. Y, en el remoto caso de que se cruzaran, será difícil que encontraran lugar para detenerse, ya no digamos tiempo. Porque no sería de esperarse que, como un par de irresponsables, cancelaran sus planes y se fueran a conversar.

Ante la disyuntiva de tener tiempo o cosas, se ha optado por tener cosas. Hoy, es un lujo leer a Sócrates, no por el costo de los libros, sino del tiempo escaso. Hoy, la conversación inteligente, el ocio contemplativo, cuestan infinitamente más que acumular tesoros culturales. Se ha llegado a tener más libros de los que se pueden leer. El saber acumulado en la cultura impresa rebasa infinitamente los conocimientos de Sócrates. Hoy, en una encuesta de lectura, Sócrates quedaría en los niveles bajos. Su baja escolaridad, su falta de títulos académicos, de idiomas, de currículo, de obra publicada, no le permitiría concursar para un puesto importante en la burocracia cultural. Lo cual confirmaría su crítica de la letra: los simulacros y credenciales del saber han llegado a pesar más que el saber. (Zaid, 1996, p.31).

¹⁴ Para Goffman, es el término utilizado como los <marcos>, los cuales permiten definir las situaciones de interacción y la estructura de la experiencia que tienen los individuos de la vida social. En toda relación se define su situación, lo cual implica establecer los modos apropiados de participar en ella.

ser muy diferentes de las conversaciones en las grandes ciudades entre gente que se conoce muy poco. Unos y otros hablan de lo que más tienen en común, de lo más conocido entre ellos en materia de ideas; solamente lo que, a este respecto, hay de común entre las últimas personas, les es común también porque ellas no se conocen personalmente, con una multitud de otras personas; de ahí su tendencia a hablar de temas generales, a referirse a ideas de un interés general. Pero las conversaciones entre los habitantes de un pueblo versan siempre sobre ideas que les son muy comunes, y al mismo tiempo más conocidas, que las particularidades de la vida y del carácter de otras personas de su conocimiento, de ahí su propensión al chisme y la murmuración (Tarde, 1901, p.95).

A pesar de sus variantes en las conversaciones, estas no sólo coinciden en manifestar una preocupación muy viva por la existencia de aquel a quien se habla, o un deseo intenso de verle de nuevo, sino porque uno mismo se ve reflejado e incluso necesita del otro, para conocerse a sí mismo. Estas características siguen constituyendo el marco permanente de la conversación.

Pero se podía anticipar sin temor que, desde los más antiguos comienzos del lenguaje articulado y gesticulado, el placer de hablar por hablar, es decir de conversar en suma, ha debido de hacerse sentir. La creación de la palabra es incomprensible si no se admite que la lengua ha constituido *el primer lujo estético del hombre* (Tarde, 1901, p.97), el primer gran empleo de su genio inventor, que la palabra ha sido buscada y apreciada por ella misma como un objeto de arte o como un objeto aún más que como un utensilio.

El *ruego*, la oración a los dioses o el cumplimiento a los jefes, es un monólogo ritual debido a que el monólogo es natural al hombre y, bajo la forma de salmo o de la oda, del lirismo de todos los tiempos, ha marcado la primera fase de la poesía religiosa o profana. Al desarrollarse, la oración tiende a hacerse diálogo,

como puede apreciarse en la misa católica; y también se sabe que los cantos a Baco han sido el germen inicial de la tragedia griega; la evolución de ésta nos presenta, por la supervivencia del coro, cuyo papel va disminuyendo poco a poco, muchos grados de transición entre el monólogo y el diálogo (Tarde, 1901, p. 98-99). Pero la necesidad de conversar supera cada vez más a la necesidad de orar.¹⁵

En todos los tiempos, las personas que han participado en las conversaciones, hablan de los temas que han sido los que intercambiaron con sus padres, sus profesores, etc., incluso los monólogos dichos por superiores, fomentan el diálogo entre iguales.

Se habla para enseñar, para orar, rogar o para mandar o, por último, para preguntar, interrogar. Una pregunta seguida de una respuesta es ya un inicio de diálogo. Pero si es siempre el mismo el que interroga y el otro el que responde, el interrogatorio unilateral de que se trate no es, no constituye una conversación, es decir, es un interrogatorio recíproco, una sarta y un entrelazamiento de preguntas y de respuestas, de intercambio de enseñanza, de objeciones mutuas (Tarde, 1901, p.99).

Dejar hablar al interlocutor es una señal de cortesía y cuando se ha adquirido el hábito¹⁶.

¹⁵ Señalemos que el voto de silencio, la renuncia a toda conversación inútil, ha sido considerado siempre como la mortificación más dura, la regla más rigurosa y, la más frecuentemente, desobedecida, que la imaginación de los fundadores de las órdenes monásticas hayan podido inventar. Ello prueba hasta qué punto era general e irresistible la necesidad de conversar (Tarde, 1901, p.111).

¹⁶ La distribución de los turnos al hablar, es sutil y compleja, como si se respondiera a un código preestablecido. La conversación no se hace con palabras: no se dice “ahora le toca a usted”, estos cambios se dan de múltiples maneras: como los cambios en los tonos de voz, para dejar que el otro tome el hilo de la conversación, mirar al interlocutor o mirar a otro lado, movimientos corporales, etc., (Davis,1976, p.247).

4.1.2. DESARROLLO CONVERSACIONAL

La conversación ha debido estar precedida no solamente de un largo período de imitación silenciosa, sino, incluso, más tarde de una fase en que a la gente le gustaba narrar u oír narrar, no conversar. Ésta es la fase de las epopeyas. Los griegos se tenían por una raza habladora entre todas y no es menos verdad que en tiempos de Homero se hablaba poco si no era para *interrogarse*. Todas las conversaciones eran útiles. Los héroes homéricos eran *muy aficionados a narrar, pero muy poco conversadores*. O bien sus conversaciones no son nada más que narraciones alternativas. Intercambiar largos discursos, es a lo que en esta época se llamaba conversar. Fue sólo al civilizarse, en la época de Platón, cuando los griegos se complacían en dialogar para matar el tiempo.

Posteriormente se tuvo el hábito de reservar en las casas habitadas por la clase superior una pieza consagrada a la conversación, esta fue el salón, (Tarde, 1901, p.113) el cual es solamente un signo y no el marco único de la conversación cortés y educada, que ha nacido sin él en Grecia bajo Pericles, en la Roma de la época de Augusto o en la Edad Media en las ciudad italianas.

La vida de salón en una de sus fases, en su fase fina y en su desembocadura por así decirlo, favoreció la discusión de la sensibilidad y de las efusiones tiernas. La evolución de la vida de salón nos puede servir para examinar, por un lado diferente y más destacable la evolución de la conversación. Se denomina <una sociedad> -porque equivale a decir que la relación social por excelencia, lo único digno de este nombre, es el intercambio de ideas- a un grupo de gentes habituadas a reunirse en alguna parte para conversar juntas. *Al conversar es cuando los espíritus se interrelacionan y se compenentran* (Tarde, 1901, p.114).

Este tipo de conversación, puede, pues, ser considerada como un ejercicio continuo y universal de sociabilidad, como un esfuerzo unánime y contagioso para poner de acuerdo los espíritus y para borrar o disminuir sus desacuerdos. Los interlocutores se sienten animados para armonizar y, de hecho, se sugieren uno al otro, inconscientemente, sentimientos e ideas concordantes. Como quiera que sea, los usos de la cortesía, laboran bastante para que pueda germinar la unanimidad social y son la preparación indispensable para ella.

Por consiguiente, las únicas conversaciones con apariencia ociosas son en sí mismas utilitarias, por ejemplo las de los enamorados.¹⁷

Es necesario llegar a un alto grado de intimidad afectuosa para poder permitirse, cuando uno se encuentre en compañía de un amigo, guardar silencio durante largo tiempo. Entre amigos que no sean muy íntimos, entre personas indiferentes que se encuentran en un salón, siendo la palabra el único lazo social, desde que este único lazo se rompe, aparece un gran peligro, el peligro de la ausencia total de un lazo profundo a pesar de las señales externas de amistad. Este silencio, cuando aparece, consterna y se hace todo lo posible para evitarlo, se arroja en la conversación cualquier idea que se nos ocurra, incluso cuestiones o secretos, que uno no tendría interés en revelarlos.

4.1.3. ACTIVIDAD SOCIAL Y CONVERSACIÓN

En una palabra, no hay ningún aspecto de la actividad social que no esté en relación íntima con la conversación y cuyos cambios no la modifiquen. El tono y la marcha de las conversaciones están influenciados por la actitud de los cuerpos mientras se habla. Las conversaciones reposadas, esto es, *sentadas*, son las más reflexivas, las más sustanciales (Tarde, 1901, p.103).

¹⁷ Para Alberoni (1979), en las conversaciones de los enamorados, aparentemente ociosas, lo cotidiano se torna diferente y extraordinario, aparece una profundidad en la manera de ver la realidad.

Pero las conversaciones *ambulantes* marcan un movimiento del espíritu más vivo y más animado (Tarde, 1901, p.104). El discurso de pie difiere profundamente por su carácter más acentuado de solemnidad de los discursos sentados, más familiares y más breves.

Sentarse unos frente a otros, única y exclusivamente para hablar, es un refinamiento de la civilización. Está claro que la ocupación, a la que uno se entrega al hablar, no deja de tener influencia sobre la manera como se habla. Pero hay otros tipos de influencia: como la del tiempo o la del espacio, la conversación de la mañana difiere siempre un poco de la del comienzo de la tarde o de la del anochecer, tener una conversación en la escuela, diferirá de una que se podría tener en un bar.

Para algunas personas, conversar es perder el tiempo, pero una sociedad en la que solamente se hablase para resolver un negocio, compras, préstamos, ¿tendría tal agrupación algo de verdaderamente social? La respuesta es no, si se piensa en la necesidad esencial que todos tenemos de comprendernos cada vez mejor los unos a los otros, y si se concede que la satisfacción de esta necesidad es profunda.

Para Tarde (1901, p.119), desde el punto de vista lingüístico, la conversación conserva y enriquece las lenguas si no extiende su dominio territorial; estimula las literaturas y en particular la dramática. Desde el punto de vista religioso la conversación es el medio de apostolado más fecundado, porque difunde los dogmas. No es tanto por las predicaciones como por las conversaciones, como se afirman o se debilitan las religiones. Desde el punto de vista económico, la conversación uniformiza los juicios sobre la utilidad de las diferentes riquezas, construye y precisa la idea del valor, establece una escala y un sistema de valores. De esta manera, esta charlatanería superflua, simple pérdida de tiempo a los ojos de los economistas utilitarios, es en realidad el agente económico más indispensable, ya que sin el no habría opinión y sin opinión no

existiría valor, noción fundamental de la economía política, y, a decir verdad, no existirían tampoco otras ciencias sociales.

Por la mutua compenetración de los espíritus y de las almas, la conversación hace germinar y progresar la psicología, no precisamente la individual, sino ante todo, la social y la moral. Desde el punto de vista estético la conversación fomenta el refinamiento, mediante el desprecio unilateral primero, y después hecho recíproco; tiende también a concertar los juicios sobre el gusto, y a la larga consigue y elabora así un arte poético, un código estético soberanamente obedecido en cada época y en cada país. En resumen, la conversación trabaja poderosamente en la obra de la civilización, de la que la cortesía, la educación y el arte son las primeras condiciones fundamentales. (Tarde, 1901, p.120)

En *Principios de sociología*, según Giddings, (citado por Tarde, 1901, p.120) cuando se encuentran dos hombres en la conversación que entablan no es más que un complemento de sus miradas recíprocas mediante las cuales exploran, se analizan e intentan saber si ellos pertenecen a la misma clase social o al mismo grupo social. <Buscamos>, dice este autor, <la ilusión que nos haga creer que nosotros hablamos porque nos preocupamos de las cosas, de que hablamos, del mismo modo que nosotros buscamos esta ilusión, la más satisfactoria de todas, la creencia en el arte por el arte. La verdad es que toda expresión, para el hombre vulgar, lo mismo que para el artista, y toda comunicación, desde la conversación accidental para entablar relaciones, hasta las más profundas intimidades del verdadero amor, tienen su fuente en la pasión elemental de conocerse y de hacerse conocer mutuamente, de hecho, de definir la conciencia de la especie.>

Estas conversaciones tienden a asociar uno a otro, o a fortalecer su asociación si pertenecen ya a la misma sociedad. Por consiguiente, tienden a hacer nacer, a acentuar, a extender y a profundizar la *conciencia de especie*, (Tarde, 1901, p.121) no simplemente a definirla.

Así como la falta de práctica de las conversaciones descompone las lenguas cultivadas o las hace degenerar, la reanudación de las relaciones sociales y de las conversaciones, que necesariamente las acompañan, constituye la causa primera de la formación de nuevas lenguas, y a su vez de las prácticas sociales, y del ir y venir que existe entre éstas y el lenguaje.

La conversación versa también sobre los temas y las causas políticas. El papel político de la conversación no tiene menos importancia que su papel lingüístico. Existe un estrecho lazo entre la frecuencia de la práctica de la conversación y los cambios de la opinión, de que dependen las vicisitudes del poder. Dondequiera que la opinión cambia lentamente, o permanece casi inmutable, es donde las conversaciones son raras, tímidas. Por el contrario, allí donde la opinión es móvil, agitada, donde pasa de un extremo a otro, es donde las conversaciones son frecuentes, atrevidas y liberadas. Sin embargo, donde la opinión es débil, es porque se conversa sin animación; pero donde la conversación es vigorosa, es porque se discute intensamente; allí donde es violenta es donde la gente se apasiona al discutir; allí donde la opinión es liberal, lo es porque las conversaciones son variadas, libres y se nutren de ideas generales.

No son tanto los discursos y los debates parlamentarios lo que importa políticamente considerar, como las conversaciones y discusiones privadas. Los cafés, los clubs, los salones, las tiendas, las escuelas, todos aquellos lugares en los que se conversa, son verdaderas fábricas de poder.

En la vida económica, sobre todo, la conversación tiene una importancia fundamental, en la que los economistas parecen no han puesto atención.

Ante todo, es por medio de la palabra, al hablar, cuando los hombres de una misma sociedad se comunican unos a otros sus necesidades, sus deseos de consumo o también de producción. Es extremadamente raro que se produzca

el surgimiento del deseo de comprar un objeto nuevo, solamente, al verlo, sin que alguna conversación lo haya sugerido.

La influencia de la conversación es fundamental para el nacimiento, mejor aún para la propagación de las necesidades y, sin esta influencia, no existirían nunca precios fijos y uniformes, condición primera y fundamental del comercio un poco desarrollado y de toda industria algo próspera.

A partir de la conversación han nacido tanto los cumplimientos, como las injurias. Al dialogar, los hombres se han dado cuenta que su buena opinión acerca de ellos mismos no era compartida por otros, y recíprocamente.¹⁸

4.1.4. LAS CARTAS, EL PERIÓDICO, LOS LIBROS Y LA CONVERSACIÓN

No sólo el encuentro cara a cara propicia cierto tipo de conversación, el intercambio de cartas es un diálogo a distancia, una conversación continuada a pesar de la ausencia. Por consiguiente, las causas que favorecen la conversación –el aumento del ocio, la unificación del lenguaje, la difusión de conocimientos comunes, la igualdad de las categorías sociales, etc.- contribuyen también a hacer más activa la correspondencia.

En el caso del periódico, su origen es laico y familiar. Pues, como se sabe, procede de la carta que ella misma deriva de la conversación; los periódicos han comenzado por ser cartas privadas dirigidas a personajes y copiadas en un cierto número de ejemplares. El periódico es el equivalente superior de la carta, su prolongamiento y su amplificación. La prensa evita el tener que escribir a conocidos o amigos todas las noticias interesantes sobre los sucesos del día, que constituían el contenido de las cartas en siglos pasados.

¹⁸ La conducta de un individuo sólo puede entenderse en base a la conducta de todo el grupo social del que él es miembro, ya que es este grupo el que suministra el contexto a los actos individuales (Mead, citado por Schellenberg, 1981, p. 53).

Antes del periodismo impreso, público, más o menos tolerado o, incluso, más o menos utilizado por los Gobiernos, durante largo tiempo hubo en Europa un periodismo manuscrito, frecuentemente clandestino, que persistió o sobrevivió hasta el siglo XVIII (Tarde, 1901, p.138). En resumen, el periódico es una carta pública, una conversación pública que, teniendo su origen en la carta privada, esto es, en la conversación privada, paso a convertirse en su regulador fundamental y en su suministrador de contenidos más abundante, uniforme para todos en el mundo entero, con cambios profundos de un día a otro. El periódico ha comenzado por ser, solamente, un eco prolongado de las conversaciones y de las correspondencias, y ha terminado por constituir la fuente casi única que alimenta a unas y otras.

Para Bücher (citado por Habermas, 1962, p.210) los periódicos pasaron de ser meros lugares de publicación de noticias a ser también portadores y guías de la opinión pública. Para el editor esto significaba que pasaba de ser un vendedor de noticias frescas a un comerciante de opinión pública.

Para Tarde (1901, p.139) el periodismo ha consumado el largo trabajo que la conversación había iniciado y que la correspondencia había proseguido, pero que permanecía siempre en el estado de esbozo, disperso y desunido, el trabajo de fusión de las opiniones personales en opiniones locales, de éstas en una opinión nacional y, posteriormente, en una opinión *mundial*, la unificación grandiosa del espíritu público.

La prensa unifica y vivifica las conversaciones, (Tarde, 1901, p.105) las uniformiza en el espacio y las hace diversas en el tiempo. Todas las mañanas los periódicos sirven a su público el tema de conversación para toda la jornada.

Por otro lado, el diario, el periódico, no tiene los mismos orígenes que el libro. El libro procede del *discurso*, del monólogo y, ante todo, del poema, del canto.

El libro de poesía ha precedido al libro en prosa; el libro sagrado es muy anterior al libro profano; de manera que el origen del libro es especialmente lírico y religioso.

La mayor fuerza que gobierna las conversaciones modernas son el libro y el periódico. Los discursos sembrados en la conversación, germinan y producen nuevos discursos la inteligencia, la experiencia, la vida creadora, se desarrollan y se reproducen por el habla viva, no la letra muerta (Zaid, 1996, p.29-30).

La cultura es conversación. Pero escribir, leer, editar, imprimir, distribuir, catalogar, reseñar, pueden ser leña al fuego de esa conversación, formas de animarla. Hasta se pudiera decir que publicar un libro es ponerlo en medio de una conversación, que organizar una editorial, una librería, una biblioteca, es organizar una conversación. Una conversación que nace, como debe ser, de la tertulia local; pero que se abre, como debe ser, a todos los lugares y a todos los tiempos. La verdadera función de los libros es continuar la conversación por otros medios (Zaid, 1996, p.33).

Las conversaciones atestiguan, de este modo, un progreso inmenso desde el punto de vista social, porque la fusión de las clases y las profesiones, puede ser verdadera a partir del día en que se hace posible una conversación sostenida entre individuos que pertenezcan a las clases y a las profesiones más distintas. Debemos estas ventajas a los libros y a la prensa diaria. (Tarde, 1901, p.106).

4.1.5. SOLILOQUIO

Al coloquio del alma consigo misma, es a lo que se llama soliloquio (Abbagnano, 1963, p.991). Cuando dicen que alguien va hablando solo, en realidad va hablando consigo mismo. Uno se tiene a uno mismo como público, no sólo en la conversación, sino en diversas actividades, de manera más explícita, cuando uno se mira en el espejo; ensayando una presentación, cuando los niños gesticulan frente a este o cuando el actor se ve a sí mismo llorar, él mismo es su público al determinar que tan buena y que tan creíble es la presentación o el llanto frente al espejo, en todas estas actividades aparentemente solitarias, está nuestro público, está uno mismo.

El público de uno es uno mismo, cuando anda callado y pensando, o en voz alta, que es cuando se dice que uno está hablando en voz alta. Desde Isócrates y Platón se sabe que el pensamiento es estrictamente una conversación interior, con todas sus características, solamente que en silencio; uno habla consigo mismo, y discute y no llega a ponerse de acuerdo, que es cuando se dice que uno está dudando (Fernández Christlieb, 2004b, pp.75-76).

Para Tarde la sociedad no está formada ya de multitudes (como argumentaba LeBon), sino del público o de los públicos. Para entablar una conversación con nosotros, uno mismo es su público.

Mead (citado por Fernández Christlieb, 1994b, p.56) considera al pensamiento como una conversación interior, un diálogo donde tercia el otro interiorizado.

4.2. CONFLUENCIA ESTÉTICA Y LENGUAJE

Lo estético, es el grado de pertenencia de uno mismo a una forma. El hecho de que uno pertenezca a las formas es lo que puede denominarse el sentido estético de la vida.
Fernández Christlieb

4.2.1 ESTÉTICA

A la estética se le ha venido tomando de distintas maneras y con tal polisemia, que puede llegar a haber desde un grado de dispersión en el término hasta un absoluto encasillamiento, el más popular, relacionar a la estética con el arte, la opera, la pintura, etc., y aunque es así, no sólo abarca eso. La estética pudiera ser hermana del lenguaje y del juego, pues de la misma manera, la estética esta inmersa en cada una de las actividades de la vida cotidiana, o más bien en las que uno esta inmerso o disuelto en ellas, dicho de mejor manera:

Lo estético es aquello que hace un objeto para atraer a un observador, es aquella capacidad de atracción, de esa atractividad, que consiste en la congruencia y continuidad, pertinencia y necesidad de todos los aspectos y gestos del objeto, que hace que todos los componentes se vuelvan inseparables entre sí e inseparables del todo, como si, en efecto, estuvieran atraídos y no se pudieran despegar de esa forma, como si se les disolvieran a todos los rasgos sus peculiaridades y ya no pudieran, por tanto, ser percatados cada uno por separado, y como si al percibir un detalle, uno quedara enganchado al detalle de junto y así a todo el conjunto. Y al suceder esto, quien mira la forma también quedará enganchado a ella, ya sea porque el observador es un aspecto más de la forma porque alguna característica del observador resulta igualmente ser congruente y continua con las del objeto, y por esa especie de contagio gravitacional, el observador completo pasa a formar parte de la forma que estaba observando ya no pudiendo separarse de la misma. Lo estético se logra cuando la forma atrae al observador y el observador, con todos sus sentidos, su pensamiento, sus ideas, queda disuelto en el interior de la forma (Fernández Christlieb, 2006, pp.173-174).

Tal parece que en el movimiento del lenguaje y de la estética, estos se diluyen, se confunden, se está dentro del lenguaje como de la estética, se podría decir que son manifestaciones de un mismo origen, ambas estallando y originándose de algún caos en el que están inmersos, y en el cual se está tejiendo, la vida cotidiana.

4.2.2 ESTÉTICA Y VIDA COTIDIANA.

En este tema, se aborda el concepto de Prosaica aunado a la estética, y más bien dejando de lado cualquier concepto peyorativo que se le adjudique.

El término de “Prosaica” parece adecuado para designar la diversidad de los procesos colectivos e individuales de presentación social por mediaciones estéticas. Para Mandoki (2006a, p.150), la Prosaica es la mirada estética de lo cotidiano. Para Dewey el arte no se eleva por fuerza propia ni sólo se apoya sobre lo cotidiano, sino que es lo cotidiano en una de sus manifestaciones más notables. Otra forma de entender a la Prosaica es como *socioestética*, es decir, la estética de la vida social. La Prosaica es como una mirada estética a la vida cotidiana. La Prosaica es la multiplicidad de actividades estéticas con las que constituimos diariamente nuestra vida cotidiana (Mandoki, 2006b, p.20).

4.2.3 SOCIOESTÉTICA

Se va a demarcar a la socioestética como el estudio de los procesos de estesis en el seno de la vida social (Mandoki, 2006b, p.20). Entendamos, pues, a la Prosaica como la teoría de las sensibilidades sociales y del papel de la estesis en las estrategias de constitución e intercambio de identidades individuales y colectivas.

Para Morson y Emerson (citados por Mandoki, 2006a, p.151) la prosaica es una forma de pensar que supone la importancia de lo cotidiano, lo ordinario, lo “prosaico”. Se cita esta definición porque refleja el uso común dado a la palabra “prosaica” y porque se menciona el término sin una carga despectiva asociado a lo banal y con un afán teórico que no designa exclusivamente a la prosa.

Aunque se entiende a la Prosaica como lo que supone la importancia de lo cotidiano, lo ordinario, lo “prosaico”, no es lo cotidiano en sí o lo ordinario lo que abarcaría la Prosaica sino exclusivamente su dimensión estética. En la vida cotidiana dormimos, comemos, actuamos, etc. Lo cotidiano es, efectivamente, “la prosa del mundo” como la llamó Merleau-Ponty. Pero la prosaica no trata de esa prosa o de su gramática sino de la *forma* en que está configurada para cautivar o sojuzgar. No trata del ser ocupado en sus tareas cotidianas sino de la manera en que se realizan y desde la cual operan para generar efectos sensibles en las interacciones sociales y con el entorno a través de la construcción de matrices culturales y sus respectivas identidades, aunque ambas se apoyen en y constituyan al “mundo de vida” o *Lebenswelt* para Schutz y Luckmann (citados por Mandoki. 2006a, p.152), los cuales lo definen así:

“Por mundo de la vida cotidiana debe entenderse ese ámbito de la realidad que el adulto alerta y normal simplemente presupone en la actitud de sentido común. Designamos por esta presuposición todo lo que experimentamos como incuestionable... “La Prosaica no se ocupa del Lebenswelt sino de las condiciones sensibles con que se teje”.

En otros términos, la Prosaica no trata de la *presencia* del ser humano en la vida diaria sino de los modos o estilos de la *presentación* retórica y dramática del sujeto en su contexto social como menciona Goffman (citado por Mandoki, 2006a, p. 152) sin excluir su *re-presentación* artística. Lo cotidiano, no es un hecho simple dado sin mediaciones, pues se constituye continuamente sobre la base de acuerdos negociados y reglas compartidas donde están en juego las identidades personales y colectivas presentadas a la sensibilidad de los participantes. De ahí que requiera de mecanismos de persuasión y adhesión que le den sentido y encanto, es decir, de estrategias ligadas a la presentación de realidades, de imaginarios, de identidades.

Con Berger y Luckmann se entiende que la vida cotidiana se presenta como una realidad interpretada por los hombres y que para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente. Dado que, como lo han argumentado ampliamente estos autores, la realidad es una construcción social, se propone que los materiales e instrumentos con que se construye, y la textura para que los sujetos se adhieran a ella son, en buena medida, estéticos.

No hay identidad personal que no se constituya por medio de materiales y códigos colectivos y ante la mirada de los otros, en una situación de co-identidad. La ineludibilidad de esa mirada se traduce en la indispensabilidad de la estética en la vida cotidiana.

A partir del interaccionismo simbólico, particularmente los trabajos microsociológicos de Goffman y la escuela de Chicago, puede ser posible subrayar la relevancia y especificidad de la estética en la vida cotidiana, en la cual, el lenguaje es un componente estético.

4.2.4. JOHN DEWEY Y LA PROSAICA

Dewey (citado por Mandoki, 2006a, p.168) afirma que:

Para entender a lo estético en sus formas últimas o aprobadas, uno debe empezar en lo crudo; en los eventos y escenas que mantienen al ojo y el oído del hombre atentos, despertando su interés y ofreciéndole gozo cuando ve y escucha: los suspiros que detienen a la muchedumbre, el carro de bomberos apurándose, las máquinas excavando enormes hoyos en la tierra, la mosca humana trepando un risco escarpado.

Para este autor, hay mayor vitalidad para la satisfacción del hambre estética de la sociedad en manifestaciones no consideradas artísticas –como el cine, el jazz, las historietas y las notas rojas de los periódicos- que en las bellas artes.

Dewey (citado por Mandoki, 2006a, p.169) abarca una gran variedad de manifestaciones estéticas:

La escarificación corporal, vestidos vistosos, ornamentos brillantes de oro y plata, esmeralda y jade, formaban los contenidos de las artes estéticas y, presumiblemente, sin la vulgaridad de la exhibición de clase con que se revisten sus análogos hoy día. Utensilios domésticos, adornos de la tienda y de la casa, tapetes, jarras, macetas, arcos, lanzas, se realizaban con tal cuidado delicioso que hoy los cazamos y les damos lugares de honor en nuestros museos de arte. Sin embargo en su propio tiempo y lugar; tales objetos eran intensificaciones de los procesos de la vida cotidiana. En vez de elevarlos a un nicho aparte, pertenecían a la exhibición de audacia, la manifestación de membresía en el grupo y el clan, al culto a los dioses, festejo y ayuno, lucha o caza y todas las crisis rítmicas que penetran el flujo de vivir.

Todo eso es la Prosaica.

4.2.5. JOHAN HUIZINGA. ESTÉTICA Y JUEGO

La civilización se constituye, para este autor, a partir de juegos y no como un aspecto entre otros de la vida cultural. Sin juego no hay cultura, pues, para Huizinga (citado por Mandoki, 2006a, p.169) el juego antecede a la cultura, su afán no es mostrar el elemento del juego en la cultura, sino el juego de la cultura:

El juego es una actividad voluntaria o una ocupación ejecutada dentro de ciertos límites fijados de tiempo y lugar, de acuerdo con reglas libremente aceptadas como absolutamente acatables, cuyo fin está en sí mismo y se acompaña de sentimientos de tensión, gozo y conciencia de que es “diferente” de la “vida cotidiana”.

Lo importante de su propuesta es que enfatiza la importancia del elemento lúdico como constitutivo de lo real.

Huizinga (citado por Jensen, 1960, pp.62-63) examina el concepto del juego y observa la siguiente característica principal: Ante todo es el juego un *acto libre*. El niño y el animal juegan, porque encuentran gusto en ello, y en esto consiste precisamente su libertad”. “Por tanto, el juego, en su aspecto formal, es una

acción libre ejecutada “como si” y sentida como situada fuera de la vida corriente, pero que, a pesar de todo, puede absorber por completo al jugador, sin que haya en ella ningún interés material ni se obtenga en ella provecho alguno”.

Además, reconoce la cualidad profundamente estética del juego a través de lo que llama “*absorption*”, que no es otra cosa que lo que se le ha designado como “prendamiento”. Encuentra presente al juego en todos los ámbitos sociales como el lenguaje, el mito y el rito, de donde subsecuentemente emergen la ley, el comercio, la artesanía y el arte, la poesía, el saber y la ciencia. Para Huizinga (citado por Mandoki, 2006a, p.170), todas estas actividades están enraizadas en el suelo originario del juego.¹⁹

Para el autor decir que la cultura se desprende del juego no es una metáfora sino un enunciado literal. La cultura no es como un juego, sino que es un juego. A lo que Huizinga se inclina es a mostrarnos cómo podemos reconocer el elemento lúdico en diversas prácticas culturales y sociales y *dónde* está el juego en actividades tan serias como las religiosas, legales o cognitivas.

El ser humano comprende e interpreta las actividades sociales y culturales a partir de su experiencia primigenia en el juego. Quien nunca jugó, no podrá significar sus actividades en términos culturales más amplios que los de su utilidad inmediata (Huizinga citado por Mandoki, 2006a, p. 170).

¹⁹ La capacidad para organizar las actitudes de los otros no se desarrollan en seguida. En la primera etapa <el yo del individuo se constituye sólo mediante una organización de actitudes particulares de otros individuos hacia él mismo y entre sí en aquellos actos sociales específicos en los que participa>, esta etapa recibe a veces el nombre del <juego>. En contraste, en la etapa del <juego de reglas>, cuando las actitudes de los otros se asimilan en otro generalizado coherente. En este caso las actitudes sociales o grupales entran en el terreno individual de la experiencia directa, y se incluyen como elementos en la estructura o constitución de su yo. Mead para ilustrar la noción del otro generalizado y cómo funciona la segunda etapa del desarrollo del yo, hace referencia a un equipo de béisbol; el individuo participa en el juego sólo cuando asume la estructura completa de expectativas de los otros, encarnada en las reglas del juego y en los objetivos de su equipo. (citado por Schellenberg, 1981, p.57)

Las coincidencias entre el juego y la estética son muy marcadas (Mandoki, 2006a, p.171): 1) En ambos casos es imposible una definición exacta; 2) en ambos el ritmo es crucial ; 3) hay en ambos un deleite y un compromiso integral del sujeto con su actividad y, sobre todo; 4) en ambos ocurre el prendamiento; 5) ambos también implican una actividad; 6) en ambos se participa integralmente por la sensibilidad; 7) ambos trazan un círculo mágico en el espacio-tiempo; 8) en ambos participan los imaginarios y de manera fundamental la ilusión (de *inlusio*, *illudere* o *inludere*, que quiere decir “en juego”); por último, 10) en ambos casos se despliega la identidad y la constitución de la realidad. Con estas coincidencias se puede decir que hablar de la estética de la cultura implica la lúdica de la cultura.

Así como en lo estético uno está absorto ante tal hecho, en el juego uno mismo también está absorto, por lo tanto es estético, como decía Paz (citado por Peralta, 1996, p. 158):

Para los jugadores, el juego es un acto profundamente real.

Donde se encuentre el juego ahí estará la estética y donde se encuentre la estética, irremediablemente estará ahí también el juego. Huizinga (citado por Mandoki, 2006a, p.171) afirma que el juego:

Adorna la vida, la amplifica y es en esa medida una necesidad tanto para el individuo –como una función de vida- y para la sociedad por la razón del sentido que contiene, su significancia, su valor expresivo, sus asociaciones espirituales y sociales, en breve, como una función de cultura.

Tales palabras se podrían aplicar exactamente igual a la estética. Huizinga (citado por Mandoki, 2006a, 171-172) reconoce la importancia del orden, la armonía y el ritmo, explícitamente cuando afirma:

La profunda afinidad entre el juego y el orden es quizás la razón por la que el juego... parece estar en gran medida en el campo de la estética. El juego tiene la tendencia de ser bello. Puede ser que este factor estético, idéntico al impulso

de crear forma ordenada, sea el que anima al juego en todos sus aspectos. Las palabras que usamos para denotar los elementos del juego pertenecen en su mayor parte a la estética, términos con los que describimos los efectos de la belleza: tensión, talante, balance, contraste, variación, solución, resolución, etc. El juego nos hechiza; es encantador, cautivante. Está investido de las cualidades más nobles que somos capaces de percibir en las cosas: ritmo y armonía.

En suma Huizinga recorre la cultura con los ojos puestos en el juego como su elemento constituyente, la prosaica la recorre observando a la estética también como constituyente marcando los elementos de los que se vale y las estrategias que despliega. Si lo que se opone a la estética no es lo feo sino la indiferencia o la insignificancia, lo que se opone al juego no es lo serio sino lo automático. Las máquinas no juegan: simplemente resuelven problemas e indican movimientos por instrucciones programadas, que es lo que muchas veces se realiza en el laboratorio, con un “sujeto” y con una computadora.

4.2.6. ESTÉTICA, JUEGO Y CULTURA

La Prosaica (Mandoki, 2006a, p.173) no explora a la estética **en** la cultura (como sería solo su manifestación artística o los elementos bellos o decorativos de la vida diaria) sino la estética **de** la cultura, es decir, la construcción estética de la cultura.

Después de Huizinga, podemos comprender que la realidad social en todos sus ámbitos se constituye por juegos. La función de la estética está en la elaboración de los juguetes sociales, de los jugueteros y de los jugadores sociales.

El juego no es una actividad que se realiza al margen de los deberes y haceres de la vida cotidiana, sino que ésta depende íntimamente del elemento lúdico para involucrar a los sujetos en su quehacer. Habiendo juego, hay vivencia, es

decir, involucramiento afectivo, corporal y sensible de los sujetos con su actividad. La presencia del juego es testimonio e índice de la actividad estética.

La estesis esta dispersa por todo el tejido de la cultura; en las fiestas, en la seducción, en las interacciones, en nuestros sueños. Y no puede ser de otro modo, pues si la estesis se refiere a la experiencia y a la sensibilidad, éstas son parte de la vida cotidiana. En el simple hecho de vivir radica esa sensualidad y sensibilidad que constituye la estética.

4.2.7 ESTÉTICA Y LENGUAJE

Como se menciona anteriormente en la estética uno queda disuelto dentro de la forma del objeto o de la situación, uno mismo se ve involucrado afectivamente y con todos sus sentidos para formar parte de esa experiencia. El lenguaje, no sólo es un componente de la estética, sino que en ocasiones llega a fundirse con esa misma estética, al grado de estar completamente absorto en el lenguaje, uno de los mejores ejemplos de esto es el uso de las metáforas, y no sólo como referencia al lenguaje poético, sino las metáforas utilizadas al por mayor en la vida cotidiana, el sentido de éstas, está dado implícita y colectivamente y cuando uno “se sale” de ellas y empieza a descomponerlas a “analizarlas”, posiblemente no se les encuentre sentido, y en eso radica el lenguaje, en adentrarnos en él, en usarlo para empezar a crearnos o recrearnos nuestra realidad, nuestra vida cotidiana.

Si se toma, por ejemplo, la forma del lenguaje, su sentido estético de pertenencia consiste en la sorpresa de hablar con un lenguaje que uno no es capaz de inventar y con el cual no obstante se pueden decir cosas increíbles, que uno jamás va a poder dominar ni comprender, pero dentro del cual sin embargo queda comprendido todo lo que uno puede decir. Lo estético se trata de que uno pertenezca a esas cosas, lo estético como el sentido de pertenencia a una realidad. (Fernández Christlieb, 2006, pp.176-178)

De eso se trata la construcción de la realidad, de ser parte de las *formas* de la vida, en este caso, ser parte de la forma del lenguaje. El lenguaje con el que construimos, nuestras verdades, nuestros sueños, el lenguaje donde quedamos disueltos. Gracias al lenguaje, llegamos a lugares más allá del lenguaje. El lenguaje es como una frontera o como un mapa difuso donde no es distinguible donde se acaba, y donde empieza la evocación o provocación de ese algo que se llama estética, por esta mezcla entre unos y otros términos se podría decir que lenguaje y estética son casi lo mismo, tomando al lenguaje no sólo como una secuencia de palabras, sino tomándolo como una forma, y precisamente al tomarlo como forma resulta difícil su definición, pues la forma del lenguaje no sólo son las palabras, sino lo que presentan y representan, lo que enriquece la vida cotidiana, como las formas de la música, de la pintura, de las conversaciones, de los espacios, de las interacciones, que bien aunque su lenguaje no sean estrictamente palabras, forman algún tipo de este.

Lo estético es lo que se siente. Así, una psicología estética no lo es porque estudie las formas, aunque lo haga, sino porque averigua cuál o cómo es el pensamiento sensible de la sociedad. El pensamiento sensible es aquél que no es el pensamiento racional, lógico, discursivo. El pensamiento sensible, decían los clásicos, es el pensamiento que está confuso, indiferenciado, borroso, donde no puede distinguirse bien a bien una cosa de la otra y por ello todo se presenta como una misma unidad, es decir, como una forma, que es la manera de pensar que tienen los sentimientos (Fernández Christlieb, 2006, p.179).

4.3. LENGUAJE METAFÓRICO

La metáfora nace donde la fuerza y la forma coinciden.

Ricoeur.

4.3.1. LA METÁFORA

La metáfora pertenece al juego del lenguaje que gobierna la acción de dar un nombre. Debido a que tenemos más ideas que palabras para expresarlas, debemos ampliar las significaciones de aquellas palabras que sí tenemos más allá de su empleo ordinario. O en aquellos casos en que ya se dispone de una palabra adecuada, podríamos escoger y emplear una palabra figurativa.

La metáfora es el resultado de la tensión entre dos términos en una expresión metafórica. Lo que acabamos de llamar la tensión en una expresión metafórica, realmente no es algo que sucede entre dos términos de la expresión, sino más bien entre dos interpretaciones opuestas de la misma. Es el conflicto entre estas dos interpretaciones lo que sostiene la metáfora (Ricoeur, 1976, p.63).

Para Nelson Goodman (citado por Ricoeur, 1975, p.311) la metáfora es una aplicación insólita: la aplicación de una etiqueta familiar, cuyo uso, por consiguiente, tiene un pasado, a un objeto nuevo que, primero, se resiste y luego cede. Jugando con las palabras, se puede decir: *<Aplicar una vieja etiqueta de una forma nueva, es enseñar nuevos giros a una vieja palabra; la metáfora es un idilio entre un predicado que tiene un pasado y un objeto que cede protestando>*.

La esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra.

La observación base es que al hablar de gran cantidad de hechos y procesos de nuestro entorno utilizamos expresiones que provienen de otro campo. Además es toda una serie de elementos del *mismo* campo lo que se recoge a través de otro conjunto de elementos del *mismo* <campo metafórico>.

El tiempo es espacio (Lakoff y Johnson, 1981, p.15), es una metáfora fundamental en muchas lenguas. En virtud de ella la sucesión *temporal* es sucesión *espacial*. No es nada infrecuente el caso de que coexistan varias metáforas para un mismo concepto

Las metáforas fósiles o muertas, son las que en una época tuvieron gran vitalidad. Por metáfora muerta Ricoeur (1976, p.65) se refiere a expresiones tales como “la pata de una silla”, o “un montón”. Las metáforas vivas son metáforas de invención dentro de las cuales la respuesta a la discordancia en la oración se convierte en una nueva ampliación del sentido, si bien es realmente cierto que tales metáforas inventivas tienden a convertirse en metáforas muertas por medio de la repetición. En tales casos, el sentido ampliado se convierte en parte de nuestro léxico y contribuye a la polisemia de las palabras en cuestión, cuyos sentidos cotidianos se ven así acrecentados.

4.3.2. TRANSFORMACIÓN METAFÓRICA

En cualquier lengua abundan las expresiones metafóricas. De hecho, hay muchas cosas que no se pueden decir si no es <metafóricamente>: la mayoría de las preposiciones son espaciales. De hecho, la espacialidad, la situación de los objetos en un mundo físico orientado por la gravedad es una importante fuente de metáforas en muchas lenguas.

Sin embargo, no se puede generalizar; a lo que parece, no hay ningún <universal> de este tipo al que se atengan todas las lenguas. Las metáforas son básicamente culturales, y además en gran medida propias de cada lengua determinada.

En casi todos los casos las metáforas dan expresión a realidades abstractas en términos de otras más concretas, del universo de acción y experiencia humanas, lo que por ejemplo, en el siglo XVI podía ser el hilado²⁰, pero en la actualidad bien podría ser el mismo automóvil (una ley es un vehículo: se frena un proyecto, se aparca una ley, o se pone en marcha, etc.). La afirmación sustantiva de Lakoff y Johnson (1980, pp.24-25) es que estos procesos influyen en la percepción de los hechos, y se puede ver en el caso de enunciados de tipo social: que la drogadicción sea una <enfermedad>, <un delito> o una <plaga>, es algo que tiene indudables consecuencias. O en el caso de la ciencia: una teoría científica es básicamente una metáfora (el hombre como microcosmos en el XVII, el átomo como sistema solar en miniatura, etc.). Pero también está la inmensa red de metáforas cotidianas que convierten un aparente mundo de entes y valores en un espacio físico de manipulaciones de objetos y de sustancias que fluyen y se remansan.

4.3.3. METÁFORA Y CONCEPTOS COTIDIANOS

Para la mayoría de la gente, la metáfora es un recurso de la imaginación poética. Es más, la metáfora se contempla característicamente como un rasgo sólo del lenguaje, cosa de palabras más que de pensamiento o acción. Por el contrario se ha llegado a la conclusión de que la metáfora, impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción.

²⁰ En 1605 la <tela> tiene el sentido de <embuste> y <decir de lo bien hilado>. El hilar y el tejer fue una actividad doméstica, cotidiana, durante muchos siglos. Como ocurre con frecuencia, son las actividades experiencialmente próximas al hablante las que se convierten en metáforas de otras más abstractas. La metaforización va apareciendo poco a poco. Un *Vocabulario Castellano* de fines del siglo XV o principios del XVI dice, <devanar>: <hablar desconcertado o desvariado>, y lo relaciona con <devanar>, <labor de las mujeres>. Una vez configurada esta metáfora en el contexto histórico protoindustrial va a contribuir a canalizar la comprensión de un determinado discurso, en particular el de las mujeres de la clase trabajadora. Este tipo de discurso es el que se desvela fundamentalmente en la metáfora textil. Una metáfora cuya forma resulta curiosamente próxima a las redes de parentesco y vecindad que mediante el habla forman el poder social de las mujeres. Referirse a un discurso dentro de la metáfora textil, no es, por tanto, un acto arbitrario sino que remite, por lo general, con todas sus consecuencias, a una determinada experiencia cultural. (Lakoff y Johnson, 1980, pp.20-23)

Nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica.

Los conceptos que rigen nuestro pensamiento, rigen también nuestro funcionamiento cotidiano, hasta los detalles más mundanos. Nuestros conceptos estructuran lo que percibimos, cómo nos movemos en el mundo, la manera en que nos relacionamos con otras personas. Así que nuestro sistema conceptual desempeña un papel central en la definición de nuestras realidades cotidianas. Si se esta en lo cierto al sugerir que nuestro sistema conceptual es en gran medida metafórico, la manera en que pensamos, lo que experimentamos y lo que hacemos cada día también es en gran medida cosa de metáforas. La mayor parte de nuestro sistema conceptual ordinario es de naturaleza metafórica. (Lakoff y Johnson, 1980, p.39-40)

La metáfora no es solamente una cuestión de lenguaje, es decir, de palabras meramente. Por el contrario, los procesos del pensamiento humano son en gran medida metafóricos (Lakoff y Johnson, 1980, p.42). Esto es lo que se quiere decir cuando se afirma que el sistema conceptual humano está estructurado y se define de una manera metafórica. Las metáforas como expresiones lingüísticas son posibles, precisamente porque son metáforas en el sistema conceptual de una persona.

Para hacernos una idea de cuál es la forma en que las expresiones metafóricas de nuestro lenguaje cotidiano nos pueden indicar la naturaleza metafórica de los conceptos que estructuran nuestras actividades cotidianas, se tomara como ejemplo: el concepto metafórico *el tiempo es dinero* que Lakoff y Johnson (1980, p.44) abordan.

En nuestra cultura, el tiempo es una cosa valiosa. Es un recurso limitado que utilizamos para alcanzar nuestros objetivos. Debido a que en la forma en que ha evolucionado en la cultura occidental moderna el concepto de trabajo va característicamente asociado con el tiempo que lleva realizarlo, y el tiempo se cuantifica con precisión, se ha convertido en una costumbre pagar a la gente por horas, semanas o meses.

Entendemos y experimentamos el tiempo como el tipo de objeto que puede ser gastado, desperdiciado, calculado, invertido, acertada o desacertadamente, ahorrado y despilfarrado. Tanto *el tiempo es dinero*, como *el dinero un recurso limitado* y *el tiempo es un objeto valioso* son conceptos metafóricos. Son metafóricos desde el momento en que estamos usando nuestras experiencias cotidianas con el dinero, los recursos limitados y las cosas valiosas para conceptualizar el tiempo. No existe ninguna necesidad por la cual el ser humano deba conceptualizar el tiempo de esta manera; está ligada a nuestra cultura.

Este es un ejemplo de la forma en que las implicaciones metafóricas pueden caracterizar un sistema coherente de conceptos metafóricos y un sistema coherente correspondiente de expresiones metafóricas de esos conceptos.

4.3.4. METÁFORAS ORIENTACIONALES

Las metáforas orientacionales organizan un sistema global de conceptos con relación a otro. Estas son las *metáforas orientacionales*, (Lakoff y Johnson, 1980, p.50), ya que la mayoría de ellas tienen que ver con la orientación espacial: arriba-abajo, dentro-fuera, delante-atrás, profundo-superficial, central-periférico. Estas orientaciones espaciales surgen del hecho de que tenemos cuerpos de un tipo determinado y que funcionan como funcionan en nuestro medio físico. Las metáforas orientacionales dan a un concepto, una orientación

espacial. Estas orientaciones metafóricas tienen una base en nuestra experiencia física y cultural.²¹

Bases sociales y físicas: el status está relacionado con el poder (social), y el poder (físico) es arriba. La virtud es arriba porque las acciones virtuosas se correlacionan con el bienestar social desde el punto de vista de la sociedad/persona.

4.3.5. METÁFORAS NUEVAS.

Las metáforas que se han discutido hasta ahora son metáforas convencionales, es decir, metáforas que estructuran el sistema conceptual ordinario de nuestra cultura, que se refleja en el lenguaje cotidiano.

Ahora la atención se dirigirá hacia las metáforas imaginativas y creativas (Lakoff y Johnson, 1980, p.181). Tales metáforas pueden proporcionarnos una nueva comprensión de nuestra experiencia. Pueden dar nuevo significado a nuestras actividades pasadas así como a las actividades cotidianas, y a lo que sabemos y creemos. Como las metáforas convencionales, las metáforas nuevas tienen implicaciones que pueden incluir otras metáforas y también aserciones literales.

²¹ Para Paz, en algunas culturas el futuro está delante de nosotros, mientras que en otras está detrás. O el concepto del tiempo, que para los hindúes, el tiempo es una ilusión, el tiempo es *maya*... *Maya* como ilusión. Todo es una realidad que se evapora, se va y no queda nada. Hay dos posiciones extremas ante el tiempo: la hindú, que dice que el tiempo es *maya*, y la occidental, donde lo único verdadero es el tiempo, es decir, el progreso y la conquista del futuro, el ir hacia delante y no hacia atrás, avanzar. Los antiguos griegos y romanos no tenían la noción del tiempo sucesivo y progresivo: es un concepto judeocristiano que se ha convertido en la idea del progreso. Es una filosofía que proviene de la noción del tiempo sucesivo y rectilíneo. Para otras civilizaciones el tiempo es circular. Es lo que pensaban casi todos los hombres de la antigüedad y es lo que pensaban los chinos y los hindúes (citado por Peralta, 1996, p.119).

Muchas de nuestras actividades (discutir, resolver problemas, calcular el tiempo, etc.), son de naturaleza metafórica. Los conceptos metafóricos que caracterizan estas actividades estructuran nuestra realidad presente. Las metáforas nuevas tienen la capacidad de crear una nueva realidad. Esto empieza a ocurrir cuando empezamos a comprender nuestra experiencia en términos de una metáfora, y se convierte en una realidad más profunda cuando empezamos a actuar en sus términos. Si se introduce en el sistema conceptual, en el que fundamentamos nuestras acciones, una nueva metáfora, puede alterar el sistema así como las percepciones y acciones a que da lugar el mismo.

Muchos de los cambios culturales y en las prácticas sociales nacen de la introducción de conceptos metafóricos nuevos y la pérdida de otros viejos.²²

La idea de que las metáforas pueden crear realidades va en contra de la mayoría de las visiones tradicionales de la metáfora. La razón es que tradicionalmente la metáfora ha sido considerada una cuestión de simple lenguaje, o relacionándola estrictamente a lenguaje poético más que a un medio de estructurar nuestro sistema conceptual y los tipos de actividades cotidianas que llevamos a cabo. Los cambios en nuestro sistema conceptual cambian lo que es real para nosotros y afectan la forma en que percibimos el mundo y actuamos sobre la base de esas percepciones.

Para Lakoff y Johnson (1980, p.188) la idea de que la metáfora es simplemente una cuestión de lenguaje y, a lo sumo, puede describir la realidad, tiene sus raíces en la consideración de lo real como algo totalmente exterior e

²² A manera de ejemplo y mostrando la relación entre el lenguaje y las prácticas sociales; el amor institucionalizado, es lo que se llama matrimonio, conforme se han ido transformando las prácticas sociales el lenguaje también lo ha hecho y viceversa, entonces del matrimonio se ha pasado a la unión libre y de ahí, ahora hay algo que se llama “ley de convivencia”.

independiente de la manera en que los humanos conceptualizamos el mundo, como si el estudio de la realidad fuese simplemente el estudio del mundo físico. Esta visión de la realidad –la llamada <realidad objetiva>- deja fuera aspectos humanos de la realidad, en particular las percepciones reales, conceptualizaciones, motivaciones y acciones que constituyen la mayor parte de lo que experimentamos. Pero los aspectos humanos de la realidad constituyen en la mayor parte de lo que nos interesa, y varían de una cultura a otra, puesto que diferentes culturas tienen distintos sistemas conceptuales. Adicionalmente las culturas se dan dentro de ambientes físicos, algunos de ellos radicalmente diferentes entre sí. En cada caso existe un ambiente físico con el que interaccionamos más o menos satisfactoriamente. Los sistemas conceptuales de culturas diferentes dependen parcialmente de los ambientes físicos en los que se han desarrollado, recordemos, como se menciono anteriormente, que cierto grado de las metáforas son espaciales, las cuales incluyen ambientes físicos.

De forma nada sorprendente, la realidad social definida por una cultura afecta la concepción de la realidad física. Lo que es real para un individuo como miembro de una cultura es un producto de su realidad social y de la manera en que aquella da forma a su experiencia del mundo físico. Puesto que gran parte de nuestras realidades sociales se entienden en términos metafóricos, y dado que nuestra concepción del mundo físico es esencialmente metafórica, la metáfora desempeña un papel muy significativo en la determinación de lo que es real para nosotros²³ (Lakoff y Johnson, 1980, p.188).

²³ En un ejemplo de K. Burke (citado por Habermas, 1962), en Japón las personas sonrían cuando se menciona la muerte de un amigo íntimo, el equivalente semántico (desde el punto de vista de la conducta y desde el punto de vista verbal) en un idioma occidental es no “el sonrió”, sino “su rostro se afligió” pues con esta versión estamos “traduciendo las usanzas sociales aceptadas del Japón a las correspondientes usanzas sociales aceptadas de Occidente”.

4.3.6. METÁFORA Y VERDAD

Las metáforas tienen implicaciones por medio de las cuales destacan y hacen coherentes ciertos aspectos de nuestra experiencia, una metáfora determinada puede ser la única forma de destacar y organizar de forma coherente precisamente esos aspectos de nuestra experiencia.

Las metáforas crean realidades. Las metáforas nuevas, como las metáforas convencionales, pueden tener la capacidad de definir la realidad. Lo hacen por medio de una red coherente de implicaciones, que destacan algunas características de la realidad y ocultan otras. La aceptación de la metáfora, que nos fuerza a centrarnos sólo en aquellos aspectos de nuestra experiencia que destacan, nos hace ver las implicaciones de la metáfora, como verdaderas. Tales <verdades> pueden ser verdad, desde luego, sólo en relación a una realidad definida por la metáfora.

Aunque las cuestiones de la verdad surgen para metáforas nuevas, las cuestiones más importantes son las de la acción apropiada. En la mayoría de los casos lo que importa no es la verdad o falsedad de una metáfora, sino las percepciones e inferencias que se siguen de ella, y las acciones que sanciona (Lakoff y Johnson, 1980, p.200). En todos los aspectos de la vida, no simplemente en la política o el amor, definimos nuestra realidad metafóricamente, y luego pasamos a actuar sobre la base de las metáforas. Extraemos inferencias, marcamos objetivos, adquirimos compromisos y ejecutamos planes, todo sobre la base de la manera en que estructuramos nuestra experiencia, consciente o inconscientemente, parcialmente por medio de metáforas.

4.3.7. METÁFORA Y EXPERIENCIA ESTÉTICA

La metáfora es una cuestión de estructura conceptual y la estructura conceptual no es sólo una cuestión intelectual; implica todas las dimensiones naturales de nuestra experiencia, incluidos aspectos de nuestras experiencias sensoriales, color, forma, textura, sonido, etc. Estas dimensiones estructuran no solamente la experiencia mundana sino también la experiencia estética. Cada medio artístico elige ciertas dimensiones de nuestra experiencia y excluye otras (Lakoff y Johnson, 1980, p.280). Las obras de arte proporcionan nuevas maneras de estructurar nuestra experiencia en términos de esas dimensiones naturales. Las obras de arte proporcionan nuevas coherencias, son en general un medio de crear nuevas realidades.

La metáfora permite una comprensión de un tipo de experiencia en términos de otro. Las metáforas nuevas pueden crear nueva comprensión, y, en consecuencia, nuevas realidades. Esto es obvio en el caso de la metáfora poética, donde el lenguaje es el medio por el cual se crean nuevas metáforas conceptuales.

4.4. POESÍA. INCERTIDUMBRE DE IMAGEN Y PALABRA

La poesía es la encarnación del pensamiento en una forma. La poesía nace de la sociedad y está hecha con palabras que son el alma de la sociedad. Si hay algo colectivo en el hombre, es el lenguaje: una propiedad común. Ésa es la verdadera propiedad colectiva. Es natural que un poema que está hecho de palabras tenga que ver con las pasiones colectivas, con las situaciones colectivas.
Octavio Paz.

4.4.1 MANIFESTACIÓN POÉTICA

En este tema nos enfocaremos en la manifestación poética. La poesía es un ejemplo de la construcción de realidades y una de las más claras expresiones donde se aprecia la variedad de significados, y la transformación de las palabras para nuevos contextos, para nuevas realidades, en la poesía se manifiesta de manera casi primitiva el uso de las metáforas.

La metáfora no se limita a suspender la realidad natural, sino que, al abrir el sentido del lado de lo imaginario, lo abre también del lado de una dimensión de realidad que no coincide con lo que el lenguaje ordinario expresa bajo el nombre de realidad natural. El poeta es ese artesano que suscita y modela lo imaginario mediante el simple juego del lenguaje.

Para Ricoeur (1976, p.73), el proyecto poético es destruir el mundo tal como ordinariamente lo damos por sentado. Entonces, lo que confina al discurso poético es la necesidad de llevar al lenguaje formas de ser que la visión ordinaria oscurece o incluso reprime. Y en este sentido, nadie tiene más libertad que el poeta. Hasta podríamos decir que la forma de hablar del poeta queda liberada de la visión ordinaria del mundo solamente porque él mismo se libera para encontrarse con el nuevo ser que ha de llevar al lenguaje.

La mayoría de este tema terminó por girar en torno a la lectura que se hace de Octavio Paz, específicamente en *El arco y la Lira* (1956), pues al parecer, después de todo lo dicho por este autor, no hay una mejor manera de expresarlo.

Para mí la poesía y el pensamiento son un sistema de vasos comunicantes. La fuente de ambos es mi vida: escribo sobre lo que he vivido y vivo. Vivir es también pensar y, a veces, atravesar esa frontera en la que sentir y pensar se funden: la poesía (Paz, 1993, p.6).

4.4.2. POESÍA Y POEMA

Si se habla de poesía, se habla entonces de la historia del hombre. En la poesía se manifiestan las principales preocupaciones, ilusiones, sueños, miedos; del amor, de la muerte, del propio lenguaje, de la melancolía, de la soledad, etc., se escribe aquello que de alguna manera mueve y conmueve al ser humano.

Se podría decir que la forma de la poesía es circular, es como un devenir constante, donde en ocasiones se le abandona y se regresa a ella, pero no se le olvida.

Tal vez se tiene la necesidad de escribir poesía para tratar de atrapar la incandescencia de aquello que conmovió lo indescifrable del ser humano, y como no se puede interpretar, la misma poesía incita a regresar a ella una y otra vez.

Paz nos da un mayor horizonte de la poesía y del papel que el acto poético ha desempeñado para ser una parte fundamental de la vida cotidiana.

Lo poético, al aislar las palabras, las reduce a sí mismas; les impide caer en sus referencias cotidianas, ser útiles o signos, instrumentos de comunicación práctica o cifras de una estructura puramente racional. Durante un momento la

palabra deja de ser un eslabón más en la cadena del lenguaje y brilla sola, a medio camino entre la exclamación y el pensamiento puro. Lo poético la obliga a volver sobre sí, a regresar a sus orígenes (Paz, 1956, p.12).

El “soplo poético” es algo más que una figura retórica. Hecha de aire, hecha de palabras, la poesía sopla donde quiere, habita todas las formas y escapa a todas. Y esa fugacidad es prenda de su persistencia. Si no es fácil conocerla, sí lo es re-conocerla: como el viento es invisible y, como éste, roza la piel. Sin mostrarse, se revela. Es una presencia antigua, que regresa siempre y siempre se fuga; un nombre que habíamos olvidado, que vuelve y que, cuando estamos a punto de pronunciarlo, nos abandona; una nostalgia y un presentimiento: algo que ya dijimos y regresa, algo que estamos a punto de decir y se desvanece (1956, p.12).

La poesía es conocimiento, salvación, poder, abandono. Operación capaz de cambiar al mundo, la actividad poética es revolucionaria por naturaleza; ejercicio espiritual, es un método de liberación interior. La poesía revela este mundo, crea otro, en su seno se resulten todos los conflictos objetivos y el hombre adquiere al fin conciencia de ser algo más que tránsito (1956, p.13).

Hay poesía sin poemas; paisajes, personas y hechos suelen ser poéticos: son poesía sin ser poemas. Lo poético es poesía en estado amorfo; el poema es creación, poesía erguida. Sólo en el poema la poesía se aísla y revela plenamente (1956, p.14).

El poema no es una forma literaria sino el lugar de encuentro entre la poesía y el hombre. Poema es un organismo verbal que contiene, suscita o segrega poesía. (1956, p.14)

Apenas desviamos los ojos de lo poético para fijarlos en el poema, nos asombra la multitud de formas que asume ese ser que pensábamos único. El lenguaje hablado está más cerca de la poesía que de la prosa; es menos reflexivo y más natural y de ahí que sea más fácil ser poeta sin saberlo, que prosista (1956, p.22).

La única nota común a todos los poemas consiste en que son obras, productos humanos, como los cuadros de los pintores y las sillas de los carpinteros. Ahora bien, los poemas son obras de una manera muy extraña: no hay entre uno y otro esa relación de filialidad que de modo tan palpable se da en los utensilios. Técnica y creación, útil y poema son realidades distintas. Cada poema es un objeto único, creado por una “técnica” que muere en el momento mismo de la creación. La llamada “técnica poética” no es transmisible, porque no está hecha de recetas sino de invenciones que sólo sirven a su creador (1956, p.17).

El poeta utiliza, adapta o imita el fondo común de su época – esto es, el estilo de su tiempo- pero trasmuta todos esos materiales y realiza una obra única. A veces, claro está, el poeta es vencido por el estilo. (Un estilo que nunca es suyo, sino de su tiempo: el poeta no tiene estilo). El poeta se alimenta de estilos. Sin ellos, no habría poemas. Los estilos nacen, crecen y mueren. Los poemas permanecen y cada uno de ellos constituye una unidad autosuficiente, un ejemplar aislado, que no se repetirá jamás (1956, pp.17-18).

El poema esta hecho de palabras, seres equívocos que si son color y sonido son también significado. Las diferencias entre el idioma hablado o escrito y los otros –plásticos o musicales- son muy profundas, pero no tanto que nos hagan olvidar que todos son, esencialmente, lenguaje: sistemas expresivos dotados de poder significativo y comunicativo. Pintores, músicos, arquitectos, escultores y demás artistas no usan como materiales de composición elementos radicalmente distintos de los que emplea el poeta. Sus lenguajes son diferentes, pero son lenguaje. Y es más fácil traducir los poemas aztecas a sus equivalentes arquitectónicos y escultóricos que a la lengua española (1956, pp.18-20).

En el poema el lenguaje recobra su originalidad primera. La reconquista de su naturaleza es total y afecta a los valores sonoros y plásticos tanto como a los significativos. La palabra, al fin en libertad, muestra, todos sus sentidos y alusiones. El poeta pone en libertad su materia (1956, p.22).

En la creación poética no hay victoria sobre la materia o sobre los instrumentos, sino un poner en libertad la materia. Palabras, sonidos, colores y demás materiales sufren una trasmutación apenas ingresan en el círculo de la poesía. Sin dejar de ser instrumentos de significación y comunicación, se convierten en “otra cosa”. Ese cambio no consiste en abandonar su naturaleza original, sino en volver a ella. Ser “otra cosa” quiere decir ser la “misma cosa”: la cosa misma, aquello que real y primitivamente son (1956, p.22).

Por otra parte, la piedra de la estatua, el rojo del cuadrado, la palabra del poema, no son pura y simplemente piedra, color, palabra: encarnan algo que los trasciende y traspasa. Sin perder sus valores primarios, su peso original, son también como puentes que nos llevan a otra orilla, como reconstrucción de otro mundo de significados indecibles por la mera palabra. Ser ambivalente, la palabra poética es plenamente lo que es –ritmo, color, significado- y, asimismo, es otra cosa: imagen. La poesía convierte la piedra, el color, la palabra y el sonido en imágenes. Y esta segunda nota, el ser imágenes, y el extraño poder que tienen para suscitar en el oyente o en el espectador constelaciones de imágenes, vuelve poemas todas las obras de arte (1956, p.22-23).

Nada prohíbe considerar poemas las obras plásticas y musicales, a condición de que cumplan las dos notas señaladas: por una parte, regresar sus materiales a lo que son –materia resplandeciente u opaca- y así negarse al mundo de la utilidad; por la otra, transformarse en imágenes y de este modo convertirse en una forma peculiar de la comunicación. Sin dejar de ser lenguaje –sentido y transmisión de sentido- el poema es algo que está más allá del lenguaje. Más eso que está más allá del lenguaje sólo puede alcanzarse a través del lenguaje (1956, p.23).

Ser un gran pintor quiere decir ser un gran poeta: alguien que trasciende los límites de su lenguaje. Todas las artes pueden trascender sus límites y no ser sino poemas en estado de perpetua incandescencia. El artista es creador de imágenes: poeta. El ser imágenes lleva a las palabras, sin dejar de ser ellas mismas, a trascender el lenguaje, la pluralidad de poemas no niega, sino afirma, la unidad de la poesía (1956, p.23-24).

Objeto magnético, secreto sitio de encuentro de muchas fuerzas contrarias, gracias al poema podemos acceder a la experiencia poética. El poema es una posibilidad poética, abierta a todos los hombres, cualquiera que sea su temperamento, su ánimo o su disposición. Ahora bien, el poema no es sino eso: posibilidad, algo que sólo se anima al contacto de un lector o de un oyente. Hay una nota común a todos los poemas, sin la cual no serían nunca poesía: la participación. Cada vez que el lector revive de veras el poema, accede a un estado que podemos llamar poético. La lectura del poema ostenta una gran semejanza con la creación poética. El poeta crea imágenes, poemas; y el poema hace del lector imagen, poesía (1956, p.25-26).

Aunque hayamos olvidado aquellas palabras de algunos poemas y haya desaparecido hasta su sabor y significado, guardamos viva aún la sensación de unos minutos de tal modo plenos que fueron tiempo desbordado, rompiendo la sucesión temporal.²⁴Pues el poema es vía de acceso al tiempo puro, inmersión en las aguas originales de la existencia. La poesía no es nada sino tiempo, ritmo perpetuamente creador (1956, p.26).

²⁴ Tal como lo menciona Paul Ricoeur, en referencia a *la autonomía de una obra de arte*, en cuanto está terminada, deja de ser parte del autor para liberarse, trascender, y se abra así a una serie ilimitada de lecturas, de interpretaciones.

4.4.3. LENGUAJE POÉTICO

Respecto al lenguaje poético, Marcus B. Hester (citado por Ricoeur, 1975, pp.276-277) retiene tres puntos principales:

Fusión del sentido y de los sentidos

En primer lugar, el lenguaje poético presenta cierta <fusión> entre el sentido y los sentidos; esto le distingue del lenguaje no poético en el que el carácter arbitrario y convencional del signo separa, en lo posible, el sentido de lo sensible.

Densidad del lenguaje que se hace material

Segundo punto: en el lenguaje poético, la dualidad sentido y sentidos tiende a producir un objeto cerrado sobre sí mismo, a diferencia del lenguaje ordinario de carácter profundamente referencial; en el lenguaje poético, en lugar de estar orientado hacia la realidad, se vuelve él mismo <material>, como el mármol para el escultor.

Virtualidad de la experiencia articulada por este lenguaje no referencial.

Este tercer rasgo, el cierre sobre sí mismo permite al lenguaje poético articular una experiencia ficticia. Como dice S. Langer, el lenguaje poético <presenta la experiencia de una vida virtual>; Northrop Frye llama mood a este sentimiento al que da forma un lenguaje orientado de manera centrípeta y no centrífuga y que no es otra cosa que eso mismo que el lenguaje articula.

La historia del hombre podría estudiarse como la de las relaciones entre las palabras y el pensamiento. Todo período de crisis se inicia o coincide con una crítica del lenguaje. Todas las sociedades han atravesado por estas crisis de sus fundamentos que son, asimismo y sobretodo, crisis del sentido de ciertas palabras. No sabemos en dónde empieza el mal, si en las palabras o en las cosas, pero cuando las palabras se corrompen y los significados se vuelven inciertos, el sentido de nuestros actos y de nuestras obras también son inseguros. Las cosas se apoyan en sus nombres y viceversa. Pues el hombre es inseparable de las palabras. Sin ellas, es insensible. El hombre es un ser de palabras (Paz, 1956, pp.29-30).

La palabra es el hombre mismo. Estamos hechos de palabras. Ellas son nuestra única realidad o, al menos, el único testimonio de nuestra realidad. No hay pensamiento sin lenguaje, ni tampoco objeto de conocimiento: lo primero que hace el hombre frente a una realidad desconocida es nombrarla, bautizarla. Lo que ignoramos es lo innombrable. Todo aprendizaje principia como enseñanza de los verdaderos nombres de las cosas y termina con la revelación de la palabra-llave que nos abrirá las puertas del saber. O con la confesión de

ignorancia: el silencio. Y aun el silencio dice algo, pues está preñado de signos. Nosotros somos su mundo y ellas el nuestro. Para apresar el lenguaje no tenemos más remedio que emplearlo (1956, p.30-31).

El lenguaje en su realidad última, se nos escapa. Esa realidad consiste en ser algo indivisible e inseparable del hombre. En suma, el lenguaje es una condición de la existencia del hombre y no un objeto, un organismo o un sistema convencional de signos que podemos aceptar o desechar (1956, p.31).

La esencia del lenguaje es simbólica porque consiste en representar un elemento de la realidad por otro, según ocurre con las metáforas. La ciencia verifica una creencia común a todos los poetas de todos los tiempos: el lenguaje es poesía en estado natural. Cada palabra o grupo de palabras es una metáfora. Y asimismo, un instrumento mágico, esto es, algo que es susceptible de cambiarse en otra cosa y de transmutar aquello que toca. El lenguaje no sólo es algo exclusivo del hombre sino que es poesía, imagen. El hombre es hombre gracias al lenguaje, esto es, gracias a la metáfora original que lo hizo ser otro y lo separó del mundo natural. El hombre es un ser que se ha creado a sí mismo al crear un lenguaje. Por la palabra, el hombre es una metáfora de sí mismo (1956, p.34).

La constante producción de imágenes y de formas verbales rítmicas es una prueba del carácter mágico del habla y de su naturaleza poética (1956, p.34).

El habla es la sustancia o alimento del poema, pero no es la poesía. El prestigio que rodea al lenguaje popular proviene no sólo de su espontaneidad y desenvoltura sino también, y sobre todo, de su docilidad frente al juego poético. Estas virtudes no nos deben llevar a confundirlo con la poesía, entendida como actividad creadora. La distinción entre el poema y esas expresiones poéticas radica en lo siguiente: el primero es una tentativa por trascender el idioma, las expresiones poéticas, en cambio, viven en el nivel mismo del habla y son el resultado del vaivén de las palabras en las bocas de los hombres. El habla, el lenguaje social, se concentra en el poema, se articula y levanta. El poema es lenguaje erguido (1956, p.35).

Sí el lenguaje es poesía y cada palabra esconde una cierta carga metafórica dispuesta a estallar apenas se toca el resorte secreto, pero la fuerza creadora de la palabra reside en el hombre que la pronuncia. El hombre pone en marcha el lenguaje. No hay poema sin creador. (1956, p.37)

Ejercicio de la libertad, la creación poética se inicia como violencia sobre el lenguaje. El primer acto de esta operación consiste en el desarraigo de las palabras. El poeta las arranca de sus conexiones y menesteres habituales: separados del mundo informe del habla, los vocablos se vuelven únicos como si acabasen de nacer. El segundo acto es el regreso de la palabra: el poema se

convierte en objeto de participación. Dos fuerzas antagónicas habitan el poema: una de elevación o desarraigo, que arranca a la palabra del lenguaje; otra de gravedad, que la hace volver. El poema es creación original y única, pero también es participación y comunión. El poeta lo crea; el pueblo, al recitarlo, lo recrea. Poeta y lector son dos momentos de una misma realidad. Alternándose de una manera que no es inexacto llamar cíclica, su rotación engendra la chispa: la poesía. Por obra de la poesía, el lenguaje común se transformó en imágenes míticas (1956, pp. 38-39).

La poesía vive en las capas más profundas del ser, en tanto que las ideologías y todo lo que llamamos ideas y opiniones constituye los estratos más superficiales de la conciencia. El poema se nutre del lenguaje vivo de una comunidad, de sus mitos, sus sueños y sus pasiones, esto es, de sus tendencias más secretas y poderosas. El poema funda al pueblo porque el poema remonta la corriente del lenguaje y bebe en la fuente original. En el poema la sociedad se enfrenta con los fundamentos de su ser, con su palabra primera. Al proferir esa palabra original, el hombre se creó (1956, pp.40-41).

El poeta no escoge sus palabras. Cuando se dice que un poeta busca su lenguaje, no quiere decirse que lo ande buscando por bibliotecas o mercados, sino que, indeciso, vacila entre las palabras que realmente le pertenecen, que están en él desde el principio, y las otras aprendidas en los libros o en la calle. Cuando un poeta encuentra su palabra, la reconoce: ya estaba en él. Y él ya estaba en ella. La palabra del poeta se confunde con su ser mismo. Él es su palabra. En el momento de la creación, aflora a la conciencia la parte más secreta de nosotros mismos. La creación consiste en un sacar a luz ciertas palabras inseparables de nuestro ser. Ésas y no otras. El poema está hecho de palabras necesarias e insustituibles. El poema es una totalidad viviente, hecha de elementos irreemplazables. Por eso es tan difícil corregir una obra ya hecha. Toda corrección implica una re-creación, un volver sobre nuestros pasos, hacia dentro de nosotros (1956, p.45).

Toda palabra implica dos: el que habla y el que oye. El universo verbal del poema no está hecho de los vocablos del diccionario, sino de los de la comunidad. El poeta no es un hombre rico en palabras muertas, sino en voces vivas. Lenguaje personal quiere decir lenguaje común revelado a transfigurado por el poeta. El más alto de los poetas herméticos definía así la misión del poema: "Dar un sentido más puro a las palabras de la tribu" (1956, pp.45-46).

En suma, las palabras del poeta son también las de la tribu o lo serán un día. El poeta transforma, recrea y purifica el idioma; y después, lo comparte (1956, p.46).

4.4.4. LA IMAGEN POÉTICA

El verso o frase poética es la temporalidad misma vertiéndose. Cada imagen, por tanto, es única e irrepetible. Cada imagen contiene muchos significados contrarios o dispares, a los que abarca o reconcilia sin suprimirlos (Paz, 1956, pp.89-90).

El poeta nombra las cosas: éstas son plumas, aquéllas son piedras. Y de pronto afirma: las piedras son plumas, esto es aquello. Los elementos de la imagen no pierden su carácter concreto y singular: las piedras siguen siendo piedras, ásperas, duras, impenetrables: piedras pesadas. Y las plumas, plumas: ligeras. La imagen resulta escandalosa porque desafía el principio de contradicción: lo pesado es ligero. Al enunciar la identidad de los contrarios, atenta contra los fundamentos de nuestro pensar. Por tanto, la realidad poética de la imagen no puede aspirar a la verdad. El poema no dice lo que es, sino lo que podría ser (1956, p.91).

En el lenguaje los significados se ordenan y precisan de acuerdo con el lugar de la palabra en la oración. Todas las palabras que componen la frase – y con ellas sus diversos significados- adquieren de pronto un sentido: el de la oración. El idioma es una infinita posibilidad de significados; al actualizarse en una frase, al convertirse de veras en lenguaje, esa posibilidad se fija en una dirección única. En la prosa, la unidad de la frase se logra a través del sentido, que es algo así como una flecha que obliga a todas las palabras que la componen a apuntar hacia un mismo objeto o hacia una misma dirección. Ahora bien, la imagen es una frase en la que la pluralidad de significados no desaparece. La imagen recoge y exalta todos los valores de las palabras, sin excluir los significados primarios y secundarios (1956, p.101).

En primer término, las imágenes del poeta poseen autenticidad: el poeta las ha visto u oído, son la expresión genuina de su visión y experiencia del mundo. En segundo término, esas imágenes constituyen una realidad objetiva, válida por sí misma: son objetos, obras. Un paisaje de Góngora no es lo mismo que un paisaje natural, pero ambos poseen realidad y consistencia, aunque vivan en esferas distintas. Son dos órdenes de realidades paralelas y autónomas. En este caso, el poeta hace algo más que decir la verdad; crea realidades dueñas de una verdad: las de su propia existencia. Las imágenes poéticas poseen su propia lógica y nadie se escandaliza porque el poeta diga que el agua es cristal. Mas esta verdad estética de la imagen vale sólo dentro de su propio universo. Finalmente, el poeta afirma que sus imágenes nos dicen algo sobre el mundo y sobre nosotros mismos y que ese algo, aunque parezca disparatado, nos revela de veras lo que somos (1956, p.102).

La imagen dice lo indecible. Hay que volver al lenguaje para ver cómo la imagen puede decir lo que, por naturaleza, el lenguaje parece incapaz de decir (1956, p.101).

En un fragmento de “Cuerpo a la vista” (citado por Poniatowska, 1998, p.11) el poeta no describe la imagen: nos la pone en frente.

*Entre tus piernas hay un pozo de agua dormida,
bahía donde el mar de noche se aquieta, negro caballo de espuma,
cueva al pie de la montaña que esconde un tesoro,
boca del horno donde se hacen las hostias...*

Así, la imagen reproduce el momento de la percepción y constriñe al lector a suscitar dentro de sí al objeto un día percibido. El verso, la frase-ritmo, evoca, resucita, despierta, recrea. O como decía Machado (citado por Paz, 1956, p.103): no representa, sino presenta. Reproduce nuestra experiencia de lo real. El poema nos hace recordar lo que hemos olvidado: lo que somos realmente.

Una silla es muchas cosas a la vez: sirve para sentarse, pero también puede tener otros usos. Y otro tanto ocurre con las palabras. Apenas reconquistan su plenitud, readquieren sus perdidos significados y valores. La ambigüedad de la imagen no es distinta a la de la realidad, tal como la aprehendemos en el momento de la percepción: inmediata, contradictoria, plural y, no obstante, dueña de un recóndito sentido. Por obra de la imagen se produce la instantánea reconciliación entre el nombre y el objeto, entre la representación y la realidad. Por tanto, el acuerdo entre el sujeto y el objeto se da con cierta plenitud. Ese acuerdo sería imposible si el poeta no usase del lenguaje y si ese lenguaje, por virtud de la imagen, no recobrarse su riqueza original (1956, p.104).

Ahora, toda frase posee una referencia a otra, es susceptible de ser explicada por otra. Gracias a la movilidad de los signos, las palabras pueden ser explicadas por las palabras. Cuando tropezamos con una sentencia oscura decimos: “Lo que quieren decir estas palabras es esto o aquello”. Y para decir “esto o aquello” recurrimos a otras palabras. Toda frase quiere decir algo que puede ser dicho o explicado por otra frase. En consecuencia, el sentido o significado es un querer decir. O sea: un decir que puede decirse de otra manera. El sentido de la imagen, por el contrario, es la imagen misma: no se puede decir con otras palabras. La imagen se explica a sí misma. Nada, excepto ella, puede decir lo que quiere decir. Sentido e imagen son la misma cosa. Un poema no tiene más sentido que sus imágenes. Al ver la silla, aprehendemos instantáneamente su sentido: sin necesidad de acudir a la palabra, nos sentamos en ella. Lo mismo ocurre con el poema: sus imágenes no nos llevan a otra cosa, como ocurre con la prosa, sino que nos enfrentan a una realidad concreta (1956, p.104-105).

El poeta no quiere decir: dice. Oraciones y frases son medios. La imagen no es medio; sustentada en sí misma, ella es su sentido. En ella acaba y en ella empieza. El sentido del poema es el poema mismo. Las imágenes son irreductibles a cualquier explicación e interpretación (1956, p.105).

Derivadas de la naturaleza significativa del lenguaje, dos atributos distinguen a las palabras: primero, su movilidad o intercambieabilidad; segundo, por virtud de esa movilidad, el poder una palabra ser explicada por otra. Podemos decir de muchas maneras la idea más simple. O cambiar las palabras de un texto o de una frase sin alterar gravemente el sentido. O explicar una sentencia por otra. Nada de esto es posible con la imagen. Hay muchas maneras de decir la misma cosa en prosa; sólo hay una en poesía (1956, p.105).

La imagen hace perder a las palabras su movilidad e intercambieabilidad. Los vocablos se vuelven insustituibles, irreparables. Han dejado de ser instrumentos. El lenguaje cesa de ser un útil. El regreso del lenguaje a su naturaleza original, que parecía ser el fin último de la imagen, no es así sino el paso preliminar para una operación aun más radical: el lenguaje, tocado por la poesía, cesa de pronto de ser lenguaje. O sea: conjunto de signos móviles y significantes. El poema trasciende el lenguaje. El poema es lenguaje, pero es algo más también. Y ese algo más es inexplicable por el lenguaje, aunque sólo puede ser alcanzado por él. Nacido de la palabra, el poema desemboca en algo que lo traspasa (1956, pp.105-106).

La imagen es un recurso desesperado contra el silencio que nos invade cada vez que intentamos expresar la terrible experiencia de lo que nos rodea y de nosotros mismos. El poema es lenguaje en tensión: en extremo de ser y en ser hasta el extremo. Extremos de la palabra y palabras extremas, vueltas sobre sus propias entrañas, mostrando el reverso del habla: el silencio y la no significación. Más acá de la imagen, yace el mundo del idioma, de las explicaciones y de la historia. Más allá, se abren las puertas de lo real: significación y no-significación se vuelven términos equivalentes. Tal es el sentido último de la imagen: ella misma (1956, p.106).

Con la imagen, la distancia entre la palabra y la cosa se acorta o desaparece del todo: el nombre y lo nombrado son ya lo mismo. El sentido- en la medida en que es nexo o puente- también desaparece: no hay nada ya que asir, nada que señalar. Mas no se produce el sinsentido o el contrasentido, sino algo que es indecible e inexplicable excepto por sí mismo. De nuevo: el sentido de la imagen es la imagen misma. El lenguaje traspasa el círculo de los significados relativos, el esto y el aquello, y dice lo indecible. El lenguaje indica, representa; el poema no explica ni representa: presenta. No alude a la realidad; pretende – y a veces lo logra- recrearla. Por tanto, la poesía es un penetrar, un estar o ser en la realidad (1956, p.107).

La imagen no explica: invita a recrearla y, literalmente, a revivirla. La imagen transmuta al hombre y lo convierte a su vez en imagen, esto es, en espacio donde los contrarios se funden. Y el hombre mismo, desgarrado desde el nacer, se reconcilia consigo cuando se hace imagen, cuando se hace otro (1956, pp.107-108).

Todo se comunica y se transforma sin cesar, una misma sangre corre por todas las formas y el hombre puede ser al fin su deseo: él mismo. La poesía pone al hombre fuera de sí y, simultáneamente, lo hace regresar a su ser original: lo vuelve a sí. El hombre es su imagen: él mismo y aquel otro. A través de la frase que es ritmo, que es imagen, el hombre –ese perpetuo llegar a ser- es. La poesía es entrar en el ser (1956, p.108).

Para Ricoeur (1975, pp.279-280), el acto de leer atestigua que el rasgo esencial del lenguaje poético es la fusión del sentido con una multitud de imágenes evocadas o provocadas; esta fusión constituye la verdadera <iconicidad del sentido>. El lenguaje poético es ese juego de lenguaje –como afirma Wittgenstein- en el que la finalidad de las palabras es evocar, provocar imágenes. No sólo el sentido y el sonido funcionan icónicamente en mutua relación, el mismo sentido es icónico por ese poder que tiene de desarrollarse en imágenes. Esta iconicidad muestra claramente los dos rasgos del acto de leer: la suspensión y la apertura; por una parte, la imagen es, por excelencia, la obra de la neutralización de la realidad natural, y por otra, el despliegue de la imagen es algo que <sucede> y hacia lo cual el sentido se abre indefinidamente, proporcionando a la interpretación un campo ilimitado. En poesía, la apertura al texto es la apertura a lo imaginario que el sentido libera.

Gaston Bachelard (citado por Ricoeur, 1975, pp.285-286) nos enseña que la imagen no es un residuo de la impresión sino una aurora de habla: <La imagen poética nos sitúa en el origen del ser hablante>.

Es el poema el que engendra la imagen: la imagen poética <se convierte en un ser nuevo de nuestro lenguaje, nos expresa convirtiéndonos en lo que expresa; en otras palabras, es al tiempo un devenir de expresión y un devenir de nuestro ser. Aquí la expresión crea ser... Somos incapaces de pensar en un espacio que sería anterior al propio lenguaje>.

En una imagen poética el alma dice su presencia. Pierre-Jean Jouve (citado por Bachelard, 1975, p.13) escribe: “La poesía es una alma inaugurando una forma.” Pero el alma viene a inaugurar la forma, a habitarla, a complacerse en ella.

4.4.5. POESÍA Y OTREDAD

El lenguaje del poeta es el de su comunidad, cualquiera que ésta sea, el poema es mediación entre la sociedad y aquello que la funda, el poema nos revela lo que somos y nos invita a ser eso que somos (Paz, 1956, p.40). Como decía Mead: “toda persona trae su sociedad dentro”.

La poesía no sólo está hecha de “uno mismo”, está hecha por nuestro reflejo en los demás, por la otredad y la relación que se da con las demás personas es de donde nace, nace de en medio, no se crea en el interior, ni en el exterior, se forma en medio, en la frontera.

A la poesía se le considera peligrosa porque expresa la parte irracional del hombre, sus pasiones, sus deseos, sus sueños. El poeta inventa imágenes y figuras más o menos reales con sentimientos y pasiones humanas que rompen el orden social. De pronto, un mito poético, Don Juan, se vuelve más real que un tratado de sociología (Paz, citado por Peralta, 1996, p.25).

La poesía está viva todavía, a pesar de todo, porque vive mal. Y vivir, incómodamente, le ha dado la capacidad de sobrevivir. El territorio ideal del poeta sería aquel en el que la utilidad dejase de ser el valor máximo de la sociedad y en el que la imaginación –el deseo- fuese uno de los valores esenciales. La utilidad de la poesía consiste en recordarnos la suprema utilidad de las cosas inútiles. La pasión erótica, la libertad, la contemplación. Todo lo que llamamos el mundo pasional, incluyendo lo más negro, es la materia prima

de la poesía, sin faltar la alegría, la alegría de existir. Y la contemplación desinteresada. La utilidad de la poesía consiste en exaltar aquello que, siendo esencial en el hombre, en apariencia es inútil. Un poeta, cualquier poeta, dice: lo que cuenta verdaderamente no se puede medir. La poesía expresa ciertas experiencias que no son utilizables. La fascinación ante la muerte. O la fascinación ante la vida, que es igualmente poderosa e inútil. Al leer un poema se cambia el estado de ánimo, en las épocas de guerra, la gente lee más poesía. Cuando la gente se enamora, lee poemas; cuando hay peligro, cuando se enfrenta a la muerte, la gente lee poesía. En esto consiste la utilidad de la poesía (Paz citado por Peralta, 1996, p.26).

Lo que distingue al poeta del filósofo y del hombre de ciencia es que en el poema el pensamiento y el sentimiento están juntos. El pensamiento encarna en una frase, en una metáfora, en una imagen teatral o plástica. Mientras haya hombres, habrá poesía, si el hombre olvidase a la poesía, se olvidaría de sí mismo. Regresaría al caos original (Paz, citado por Peralta, 1996, p.70).

Para los hombres, la historia es el lugar de prueba. No sabemos a ciencia cierta cuál es su significado pero en la historia – es decir, en la vida común- el hombre se realiza en lo más alto: la camaradería, la fraternidad, la acción colectiva, el sacrificio. La vida humana –cualquier vida- es historia pues la vivimos frente, entre, contra y con los otros. Y la vida hay que vivirla... El juego infantil es una acción ficticia que nos enseña a vivir y a morir. El juego es misterioso: es una acción imaginaria y que, para los jugadores, es profundamente real. A su vez, la poesía es un juego. Un salto mortal. Poesía e historia no son, tal vez, sino las dos caras de la misma enigmática realidad. Ambas están presentes en nuestra infancia (Paz, citado por Peralta, 1996, p.158).

La poesía nos ilumina, nos revela rostros secretos de nosotros, puede encantarnos. Y sobre todo: puede volver otro al mundo, puede mostrar la otra cara de la realidad. No sé podría vivir en un mundo sin poemas porque la poesía salva al tiempo, salva al instante: sin matarlo, sin quitarle vivacidad, lo presenta y lo fija. En la poesía hay una unión, transitoria, entre fijeza y movimiento, entre lo permanente y lo instantáneo (Paz, citado por Peralta, 1996, p.159).

Un Kafka, un Eliot, un Proust, la vida secreta del hombre y de la mujer del siglo XX, los sentimientos de amor, odio, la atracción física, la fascinación por la muerte, el ansia de la fraternidad, el asco y el éxtasis, todo ese universo que es cada ser humano, ha sido el tema de los poetas y novelistas contemporáneos. Es un mundo que no ha sido estudiado ni tratado por los pensadores políticos modernos y aún menos por los sociólogos y los economistas. Para conocer, lo que se llama conocer, al hombre moderno, no hay que leer un tratado de

economía sino una novela de Faulkner o un poema de Neruda (Paz, citado por Peralta, 1996, p.162).

Engels (citado por Berger, 1977, p.11) señaló que Balzac “nos da una historia maravillosamente realista de la ‘Sociedad’ francesa... de la cual he aprendido más que de todos los historiadores, economistas y estadígrafos conocidos del periodo”

Se ha olvidado que el hombre es un ser de pasiones, sentimientos, sueños, deseos, impulsos conscientes e inconscientes. Olvidar todo esto, lleva a la deshumanización (Paz, citado por Peralta, 1996, p.162).

Entre la religión y la filosofía están la poesía, la literatura y el arte: no son una respuesta sino una expresión de la condición humana. La poesía es un arte sintético: en una frase expresa un mundo (Paz, citado por Peralta, 1996, p.167).

Los otros son parte de mi destino terrestre. Todos mis escritos están en relación –incluso en convivencia- con lo que a veces se llama la otredad. En mis poemas más íntimos, en los que hablo conmigo mismo, hablo con el otro que soy; en mis poemas eróticos, con la otra; en mis escritos en los que toco temas de religión, metafísica o filosofía, interrogo a lo Otro. Los hombres y las mujeres vivimos siempre con los otros y ante lo Otro. Esto y aquello: pertenecemos a dos mundos distintos e inseparables (Paz citado por Peralta, 1996, pp.168-169).

CONCLUSIONES

Al parecer, los psicólogos, se han alejado del hombre y de la sociedad, para poder observarlos desde los límites, es decir, tratando de ser científicos para poder “manipular” un objeto. Actualmente se ha dudado sobre la verificación y autenticidad de estos métodos para conocernos más entre unos y otros, pues por momentos, parece que la psicología pretende “encajar” entre las demás ciencias para ser tomada en cuenta; mediante verificación de datos, experimentos en laboratorio con variantes controladas, ostentando objetividad, etc.

Lo que declara, lo que defiende y lo que pone de manifiesto la psicología social aquí argumentada, específicamente con algunos autores del construccionismo social, es la importancia que tiene el lenguaje para la construcción de realidades, siendo éste, el que va creando y recreando la realidad misma, apartándose de la idea de que la realidad sólo espera ser descubierta.

Para dilucidar y englobar este último apartado, es importante argumentar que aún sin tener una fuente o una investigación certera acerca del origen del lenguaje, me parece que lo realmente importante, es que tanto el lenguaje como el hombre se van retroalimentando, y los dos van construyéndose a la par, es una relación recíproca.

Para hablar del lenguaje en la construcción de realidades, es preciso mencionar otros términos utilizados a lo largo de la tesis para dar un mayor marco a la explicación. Se destacó el hecho de que no hay una realidad única, existen varias, pero la realidad suprema es la vida cotidiana. El lenguaje va construyendo tal vida, pero no sólo se puede referir a esa realidad, el lenguaje puede abarcar lo perteneciente a otras esferas de realidad, como los sueños. Uno de los conceptos que se destaca en esta tesis, es el de *intersubjetividad*, *acción conjunta* para Shotter, *conocimiento moral práctico* para Bernstein,

terciaridad para Pierce, conocimiento del tercer tipo, tercera esfera, etc., La intersubjetividad pone de manifiesto que la realidad no se encuentra en un objeto o en un sujeto, no se localiza dentro de la gente, sino entre los individuos y es la sociedad la que la va tejiendo a diario, mediante la convivencia, la conversación, los juegos, la estética, el lenguaje usado a diario, los gestos, las miradas, la poesía, etc. Aunados a la intersubjetividad, nos encontramos con otros términos que son construidos en medio, tales como la comprensión, la interpretación y el significado.

El lenguaje, es el medio donde tiene lugar la *comprensión* y se llega a ésta mediante la *interpretación*. Para Schutz, la comprensión es una forma de conocimiento del mundo social. Comprender es ponerse de acuerdo con alguien sobre algo y el diálogo es el modo de alcanzar la comprensión, comprender viene a ser un interpretar, así mismo toda comprensión es sedimentada culturalmente.

Otros de los términos abordados en este trabajo es el de *significado*. Los significados no son subjetivos, ya que no serían comprensibles, más bien, son creados colectivamente para que puedan ser comprendidos entre la sociedad, es decir, no son significados en sí, sino que son colectivos, es el intercambio humano, o sea, es la relación entre los individuos el que da al lenguaje su capacidad de significar y por lo tanto, tal significado se da en un ámbito social.

Una de las prácticas sociales por excelencia y de la cual se podría decir que convergen o derivan las demás prácticas sociales, es la *conversación*, aparentemente sin utilidad directa e inmediata. Pero es mediante la conversación donde se crean las opiniones, la gente se conoce, y en la cual son concebidas las diferentes formas de ver el mundo. La conversación hace germinar y progresar la psicología, hace surgir la necesidad de conocer a los otros y conocernos a nosotros mismos, mediante el lenguaje.

Otro de los conceptos de suma importancia, y al parecer, ha quedado relegado por la psicología y frecuentemente conceptualizado peyorativamente, es la *retórica*. La cual, ha sido retomada en el ámbito de la psicología por Billig. Lo más relevante en este enfoque de Billig, es que ante una propuesta o afirmación determinada, se puede elaborar una propuesta o contraafirmación, ambas igualmente válidas, pero que en la mayoría de los casos nos vamos a inclinar por aquella en la que el lenguaje puede producir un efecto de <hacer que aparezca como si> estuviera bien ordenada y estructurada a nuestro parecer.

Respecto a las *representaciones sociales*, éstas ponen de manifiesto el ambiente social en que vivimos y están relacionadas a un modo particular de entendimiento y de comunicación, un modo que crea tanto la realidad como el sentido común.

En cuanto a la *versión retórico respondiente del construccionismo social* de Shotter, el mismo autor así la denomino por el propósito de sostener nuestra capacidad, como individuos, de hablar en términos representacionales y surge del hecho de que, fundamental y primariamente, hablamos en respuesta a quienes nos rodean, nos constituimos y constituimos nuestros mundos en la actividad conversacional.

La concepción del lenguaje que ofrece Shotter es una concepción comunicacional, conversacional o dialógica, en la que es primordial la comprensión respondiente recíproca entre la gente.

En el último capítulo, al concepto de lenguaje, se le fue aunando el concepto de estética. Parafraseando a Fernández Christlieb, lo *estético* es el grado de

pertenencia de uno mismo a una forma, lo cual puede conocerse como el sentido estético de la vida.

Tanto el lenguaje como la vida cotidiana, se van interrelacionando, como si fuesen un engranaje para empezar a mover la realidad, el hombre va adquiriendo las características del lenguaje, el sonido de las palabras, para sentirse parte de esa forma y al sentirse parte de él –del lenguaje- la estética comienza a manifestarse. En el movimiento de ambos, se está dentro del lenguaje como se está dentro de la estética. Lo estético, al igual que el lenguaje, se siente, los dos están inmersos en la vida cotidiana.

Y siguiendo en la línea de la estética, se abordaron dos términos referente a esta, la *prosaica*, la cual se podría entender como la mirada estética de lo cotidiano, y la cual supone la importancia de lo cotidiano, lo ordinario; y la *socioestética*, entendida como la estética de la vida social.

Otro de los autores que también menciona la estética, pero relacionada con el *juego* es Huizinga. Me parece que el aspecto principal de esta argumentación es fundamentalmente que cuando hay juego, está presente la vivencia, el involucramiento afectivo, corporal y sensible de los sujetos, lo cual se podría entender también como estética, pues pareciera que uno está perteneciendo a esa forma. En este enfoque se enfatiza lo lúdico como componente de lo real.

Uno de los aspectos importantes en el lenguaje, es el uso de *metáforas*, las cuales frecuentemente se relacionan al lenguaje poético, sin embargo, juegan un papel fundamental en el lenguaje diario, y aunque no nos percatemos de su presencia, éstas permiten una comprensión de un tipo de experiencia en términos de otro; las metáforas son básicamente culturales y en gran parte, propias de cada lengua determinada.

Finalmente, se abordó la *poesía* como un gran ejemplo del uso del lenguaje en la construcción de realidades, los poemas nos presentan otra realidad y el

lenguaje la inaugura, tanto, que el poema es algo que esta más allá del lenguaje, pero que solo puede alcanzarse a través de éste.

En la poesía se manifiestan los principales miedos e ilusiones del ser humano, el lenguaje del poeta es el de su comunidad, la poesía nos revela lo que somos, y está escrita con relación a la otredad. La necesidad de la poesía, ha sido la de transformar el lenguaje ordinario, para convertirlo en algo extraordinario

Para concluir, se espera seguir dando voz a los autores ya mencionados y que el estudio del presente trabajo, al igual que un debate en clase o la lectura de un libro sirva para ir construyendo y reconstruyendo las formas de conocimiento de una psicología verdaderamente social.

Lo que se pretendió o se quiso hacer en esta tesis, es una exposición totalmente opuesta de la psicología cuantitativa, o como expresa Fernández Christlieb (1999, p.142), de la psicología, *privilegiar el lenguaje sobre los números, es decir que el criterio de validez o veracidad radique en la argumentación.*

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, N. (1963). *Diccionario de Filosofía*. México. Fondo de Cultura Económica. 2004
- ALBERONI, F. (1979). *Enamoramiento y Amor*. Barcelona. Gedisa. 2004.
- BACHELARD, G. (1975). *La poética del Espacio*. México. Fondo de Cultura Económica. 2005.
- BAUMAN, Z. (2003). *Amor Líquido*. México. Fondo de Cultura Económica. 2005.
- BERGER. M. (1977). *La novela y las ciencias sociales. Mundos reales e imaginados*. México. Fondo de Cultura Económica. 1979.
- BERGER, P. y Luckmann, T. (1967). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires. Amorrortu. 2005.
- BILLIG, M. (1988). *Arguing and Thinking. A Rhetorical Approach to Social Psychology*. England. Cambridge University Press.
- BLUMER, H. (1969). *El interaccionismo simbólico: Perspectiva y Método*. Barcelona. Hora.
- CASSIRER. E. (1944). *Antropología filosófica*. México. Fondo de Cultura Económica. 2003.
- COLLIER, G., MINTON, H., REYNOLDS, G. (1991). *Escenarios y tendencias de Psicología Social*. Madrid. Tecnos. 1996

COULON, A. (1987). **La Etnometodología**. Madrid. Cátedra.

DAVIS, F. (1976). **La comunicación no verbal**. Madrid. Alianza. 2003.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, P. (1994a). **La Psicología colectiva un fin de siglo más tarde**. Barcelona. Anthropos.

- (1994b). **Psicología Social, Intersubjetividad y Psicología colectiva**. En Montero, M. Construcción y crítica de la psicología social. Barcelona. Anthropos.
- (1999). **La afectividad colectiva**. México. Taurus.
- (2004a). **La Sociedad Mental**. Barcelona. Anthropos.
- (2004b). **Psicología política de la cultura cotidiana**. Barcelona. Anthropos.
- (2006). **El concepto de psicología colectiva**. México. UNAM.

FERNÁNDEZ VILLANUEVA, C. (2003). **La Psicología social en el umbral del siglo XXI**. Madrid. Fundamentos.

GEERTZ, C. (1973). **La interpretación de las culturas**. Barcelona. Gedisa. 2005.

GERGEN, K. (1994). **Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social**. Buenos Aires. Paidós. 1996.

GOFFMAN, E. (1959). **La presentación de la persona en la vida cotidiana**. Buenos Aires. Amorrortu. 2004

HABERMAS, J. (1962). **Historia y crítica de la opinión pública**. Barcelona. Gustavo Gili. 2004

IBAÑEZ, T. (1994). **Psicología Social Construccionista**. México. Universidad de Guadalajara.

JAVIEDES ROMERO, L.M. (2001). **La realidad formalizada**; en González, P.M.A y Mendoza, G.J comp. Significados colectivos. Procesos y reflexiones teóricas. Téc. de Monterrey. México.

JENSEN, A. (1960). **Mito y Culto entre pueblos primitivos**. México. Fondo de Cultura Económica. 1998.

LAKOFF, G. y JOHNSON, M. (1980) **Metáforas de la vida cotidiana**. Madrid. Cátedra.

MANDOKI, K. (2006a.) **Estética cotidiana y juegos de la cultura. Prosaica I**. México. Siglo XXI.

- (2006b). **Prácticas estéticas e identidades sociales. Prosaica II**. México. Siglo XXI.

MEAD, G. H. (1934). **Espíritu, Persona y Sociedad**. Buenos Aires. Paidós. 1972.

MOSCOVICI. S. (1984). **El fenómeno de las representaciones sociales**. Material mecanografiado. México. S.U.A., Facultad de Psicología. UNAM.

PAZ, O. (1956). **El arco y la lira**. México. Fondo de Cultura Económica. 2006
- (1993). **La llama doble**. México. Seix Barral. 2004.

PERALTA, B. (1996). **El poeta en su tierra. Diálogos con Octavio Paz**. México. Hoja Casa Editorial.

- PONIATOWSKA, E. (1998). **Las palabras del árbol**. México. Plaza & Janés.
- POTTER, J. (1996). **La representación de la realidad**. Barcelona. Paidós. 1998.
- RICOEUR, P. (1975). **La Metáfora viva**. Madrid. Trotta-Cristiandad. 2001.
- (1976). **Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido**. México. Siglo XXI. Universidad Iberoamericana. 2003.
 - (1986). **Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II**. México. Fondo de Cultura Económica. 2002
- SABUCEDO, O. D' ADAMO y V. GARCÍA BEAUDOUX. (1997). **Fundamentos de Psicología Social**. Siglo XXI. España.
- SCHELLENBERG, J. A. (1981). **Los fundadores de la psicología social**. Madrid. Alianza. 1981.
- SHOTTER, J. (1993). **Realidades Conversacionales. La construcción de la vida a través del lenguaje**. Buenos Aires. Amorrortu. 2001.
- TARDE, G. (1901). **La opinión y la Multitud**. Madrid. Taurus. 1986.
- URSUA, N., AYESTARÁN, I., GONZÁLEZ, J. (2004). **Filosofía crítica de las ciencias humanas y sociales. Historia, metodología y fundamentación científica**. México. Coyoacán. 2005.
- WOLF, M. (1979). **Sociologías de la vida cotidiana**. Madrid. Cátedra. 2000.
- ZAID, G. (1996). **Los demasiados libros**. México. Océano.

HEMEROGRAFÍA

BILLIG, M. Arguing and Thinking. [*Argumentando y Pensando*. Traducción: García Barrón, L.A]. **ENTORNOS. Revista de Divulgación de las Ciencias Sociales. Número especial de Psicología Social. Año 8. Vol 1. No 12. Julio-Diciembre 2003.** Departamento de Sociología y T.S. Universidad Autónoma de Tlaxcala. Seminario de Memoria Colectiva y Olvido Social, Facultad de Psicología, UNAM.

BILLIG, M. (1989). Introduction: Antiquarian psychology. [*El Psicólogo Anticuario*. Traducción: Javiedes Romero, M.L.]. De: Arguing and Thinking. A Rhetorical Approach to Social Psychology. England. Cambridge University Press. 1989. **Psic. Soc. Revista Internacional de Psicología Social. Vol. 1. Núm. 1. Julio-Diciembre 2002.**