



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

DIVISIÓN DE ESTUDIOS PROFESIONALES
ÁREA DE PSICOLOGÍA GENERAL EXPERIMENTAL

**Repercusión del pensamiento de Jean
Baudrillard en las perspectivas psicológicas
de construcción de la realidad**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN PSICOLOGÍA

P R E S E N T A:

LESLIE ALEJANDRA BORSANI FERNÁNDEZ

DIRECTOR: LIC. FRANCISCO PÉREZ COTA

REVISORA: DRA. ZURAYA MONROY NASR



MÉXICO, D.F.

2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

A mi abuelo y fotógrafo:

Javier Fernández García (1938-2010)

Agradezco al proyecto “**Instrumentos científicos históricos, cognición y enseñanza de la ciencia**” [DGAPA-PAPIIT IN401809]

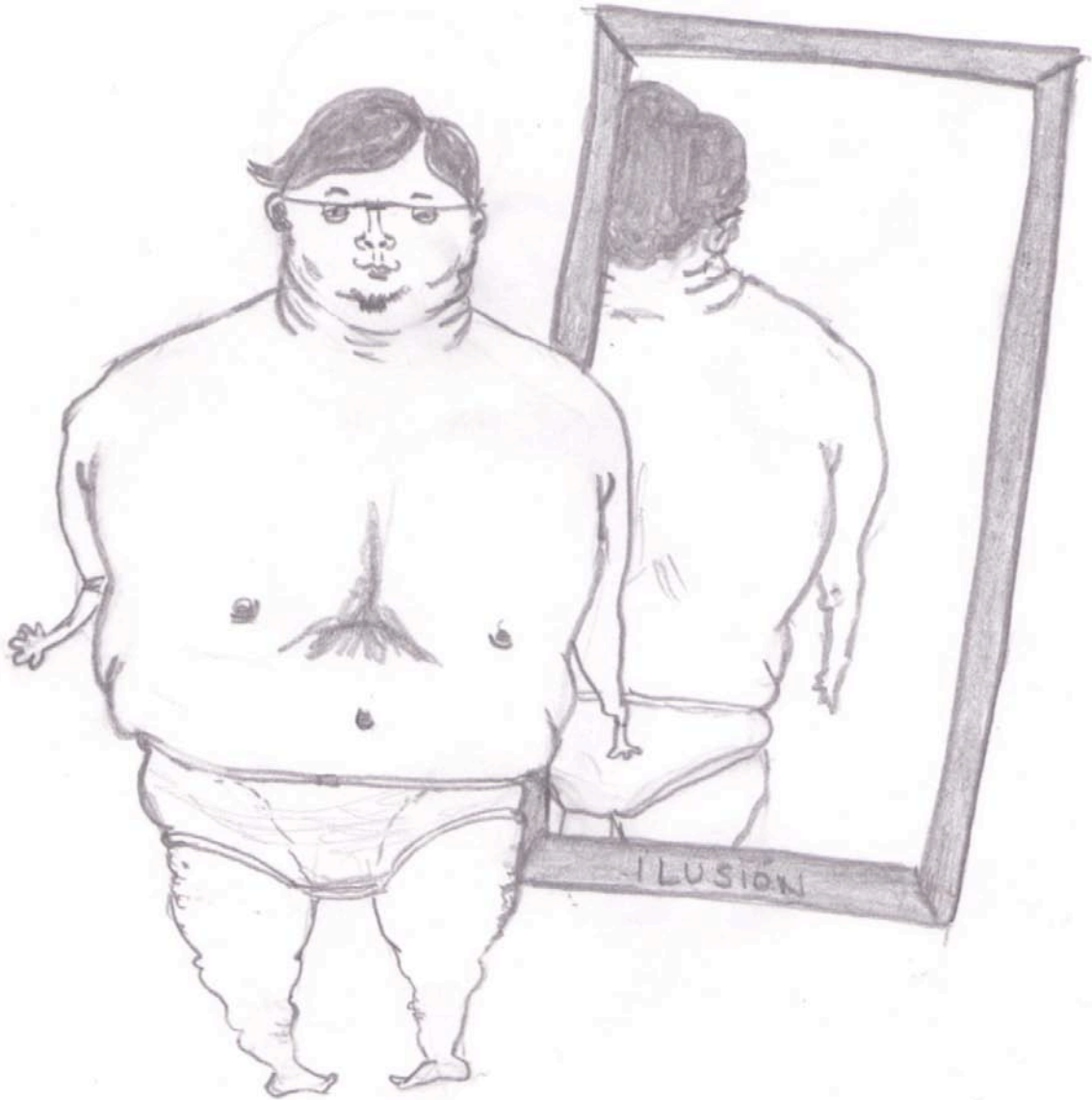
por apoyarme como becaria.

ILUSTRACIONES:

Ma. Fernanda Villamil Aguilar

En los confines de la hipervisibilidad, de la virtualidad, ¿hay todavía espacio para una imagen? ¿Hay espacio para un enigma, para una potencia de ilusión, verdadera estrategia de las formas y las apariencias?

Jean Baudrillard



I'll not be your mirror

Índice

| | |
|--|-----------|
| RESUMEN | 7 |
| INTRODUCCIÓN | 9 |
| Capítulo I: EL PENSAMIENTO DE JEAN BAUDRILLAD..... | 25 |
| 1. La semiología | 26 |
| 1.1. ¿Semiología o semiótica? | 26 |
| 1.2. Conceptos principales de semiología | 28 |
| 1.2.1 El signo | 30 |
| 1.2.2 El símbolo | 32 |
| 1.2.3 Denotación y connotación | 34 |
| 2. El objeto: la contraseña por excelencia | 36 |
| 2.1. Estructuras de colocación y de ambiente | 43 |
| 2.1.1 El hombre de colocación, de relación y de ambiente | 48 |
| 2.2. Sobre las nociones marxistas | 56 |
| 2.2.1 La falacia del estatus pragmático de los objetos y la ilusión de cambio | 56 |
| 2.2.2 La ilusión democrática del consumo | 61 |
| 2.2.3 La invalidez de la noción de necesidad | 64 |
| 2.3. Del intercambio simbólico al valor-signo | 67 |
| 2.3.1 El hombre económico | 72 |
| 3. Hundimiento de la realidad en el hiperrealismo | 73 |
| 3.1. Microfísica de los simulacros | 75 |
| 3.1.1 Primer orden del simulacro: la falsificación | 75 |
| 3.1.2 Segundo orden del simulacro: la producción | 76 |
| 3.1.3 Tercer orden del simulacro: la simulación | 78 |
| 3.1.4 Cuarto orden del simulacro: fase fractal del valor | 84 |
| 3.2. El crimen perfecto | 85 |
| Capítulo II: PERSPECTIVAS PSICOLÓGICAS DE CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD | 89 |
| 1. La construcción psicológica de la realidad | 91 |
| 1.1. Dos grandes paradigmas psicológicos: conductista y cognitivo | 95 |
| 1.2. Antecedentes de las perspectivas psicológicas de construcción de la realidad | 102 |
| 1.2.1 El interaccionismo simbólico de George Herbert Mead | 102 |
| 1.2.2 La fenomenología social de Alfred Schütz | 112 |
| 1.2.3 La sociología del conocimiento de Peter Berger y Thomas Luckmann | 117 |

| | |
|--|------------|
| 2. La construcción según tres autores | 122 |
| 2.1 El construccionismo social: Kenneth J. Gergen | 124 |
| 2.2 La psicología social construccionista: Tomás Ibáñez | 139 |
| 2.3 El constructivismo radical: Ernst von Glasersfeld | 148 |
| | |
| Capítulo III: BAUDRILLARD Y LAS PERSPECTIVAS PSICOLÓGICAS DE CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD..... | 159 |
| | |
| 1. Las perspectivas de construcción desde los lentes de Baudrillard..... | 161 |
| 1.1 De la relación simbólica en el conocimiento al conocimiento-signo | 161 |
| 1.2 Fase fractal del conocimiento | 168 |
| 1.3 La ilusión democrática de la construcción de la realidad | 172 |
| 1.4 El conocimiento pornográfico | 177 |
| 2. Gergen responde Baudrillard..... | 182 |
| | |
| CONSIDERACIONES FINALES | 187 |
| | |
| Referencias bibliográficas | 199 |
| | |
| Anexos | |
| Anexo 1: Posibles tránsitos de las lógicas de significación o lógicas del valor | 207 |
| Anexo 2: Microfísica de los simulacros | 209 |

RESUMEN

El término «posmodernidad» fue introducido en 1979 por Jean-François Lyotard en su libro *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. En general, los pensadores posmodernos defienden la idea de un *saber narrativo*, con legitimidad en el consenso, que admite la pluralidad de los juegos del lenguaje y obedece a la pragmática. En ese sentido, dentro de la psicología contemporánea, las orientaciones construccionistas y constructivistas se ubican dentro del movimiento posmoderno del siglo XX al defender la idea de la construcción de la realidad, y por lo tanto la existencia de realidades múltiples.

Por otro lado, pero también considerado un autor posmoderno, se encuentra el filósofo y sociólogo Jean Baudrillard. Este autor francés considera que el intento técnico, virtual y científico de representar, conocer, poseer, explicar y predecir todo ha terminado por aceptar todos los sentidos como posibles, reproduciéndolos ya sin relación con la realidad. A ésta se le ha suplantado con *simulacros* que nos han llevado a vivir en una *hiperrealidad*, dónde no es que no exista lo real, por el contrario es la aceptación de múltiples realidades. Así, su trabajo se puede considerar una crítica al relativismo epistemológico de las posturas que consideran la ciencia una narración o una construcción social, así como a las concepciones de verdad y realidad contemporáneas.

A través de la revisión, contrastación y análisis crítico de contenido de fuentes directas de diversa índole, el objetivo de esta tesis fue revisar, desde la postura y conceptos de Baudrillard, tres perspectivas psicológicas que defienden la idea de construcción de la realidad. Estos son Kenneth J. Gergen y su *construccionismo social*, Tomás Ibáñez y su *psicología social construccionista*, el *constructivismo radical* de Ernst von Glasersfeld. Dichas perspectivas, al defender la equivalencia de lo real y lo imaginario, la no existencia de lo verdadero y lo falso, y la propuesta de múltiples realidades, han ayudado al proceso de producción viral de sentido, último orden de la simulación y máximo nivel alcanzado de hiperrealidad. Lo cual muestra la necesidad de nuevas propuestas para un saber que recupere la relación con la realidad.

Palabras clave: Baudrillard / construccionismo / hiperrealidad.

INTRODUCCIÓN

No sabría decirle si soy filósofo, pensador, metafísico, moralista...
He intentado escapar a todo tipo de definiciones.
Jean Baudrillard, 5 de noviembre, 2004
Entrevista, El Clarín.com

Jean Baudrillard (1929-2007) filósofo, sociólogo y fotógrafo francés, ha sido ubicado dentro la posmodernidad. Sin embargo, a mi parecer ha ido mucho más allá de la crítica a la razón. Él mismo se desligó prontamente del título “gran sacerdote del posmodernismo”, etiqueta que muchos considerarían como un halago pero que a él simplemente no le interesaba, tratando siempre de escapar de las definiciones. Describir a Baudrillard como persona y como pensador es una tarea difícil. Si miramos alguna fotografía de él seguramente la primera impresión será reconocer a un abuelo cariñoso y apacible, con posibles problemas en los pulmones debido al tabaco que siempre lo acompañó. Sólo fijándose detenidamente en su mirada se vislumbra al hombre cínico, irónico, crítico de la cultura y la sociedad pero a la vez extremadamente melancólico que falleció a los 77 años de edad en marzo del 2007.

Para mi, Baudrillard, fue un hombre decepcionado y simultáneamente amante de la cultura (global) a la que perteneció. Un crítico del hombre, de la tecnología, del poder, más que eso: un destructor de conceptos. “Baudrillard asesinó, uno a uno, los valores en que se sostenía la Modernidad: la producción –material-, la sociedad, la revolución, el significado, el sujeto y el sentido” (Carballo, 2008, p. 13). Aceptar o simplemente considerar posible su visión del mundo implica *des-aceptarnos* como hombres, implica observarnos con una desgarradora lupa que no incluye la autocrítica sino que lleva a la destrucción. Su crítica a las teorías marxistas, al concepto «poder» de Foucault, a la realidad de las cosas materiales y a la realidad de la realidad poco encajan con su pinta de abuelo cariñoso.

En definitiva, el personaje Baudrillard es tan fascinante como su propuesta sociológica y filosófica. Como sucede con muchos otros pensadores, es imposible separar su vida de su trabajo. El camino que recorrieron sus ideas

fue guiado tanto por influencias filosóficas como por los acontecimientos políticos y sociales que lo rodearon.

Jean Baudrillard nació el 20 de julio de 1929 en Reims, una ciudad al noroeste de Francia. Su hogar fue humilde, en una entrevista al preguntarle quien había sido importante en su infancia Baudrillard contestó fríamente: “Nadie. Fui hijo único. La mía era una familia de campesinos. Yo fui el único que estudió. Mis padres estaban fuera de la cultura y mi emancipación fue a través de los libros”.¹ Así, sin figura que marcara su infancia, de niño aprendió alemán y desde muy joven empezó a enseñarlo a nivel secundaria. La facilidad y amor por el idioma germánico lo llevó a estudiar filosofía alemana en *La Sorbonne* de París, donde se destacó rápidamente como traductor de Karl Marx, Bertolt Brecht, Peter Weiss y más (cfr. Romar, 2007).

A sus treinta y seis años consiguió una plaza como docente de sociología en la Universidad de Nanterre donde permaneció trabajando hasta su retiro. En alguna entrevista Baudrillard comentó: “*Vistos mis títulos, no tuve elección. En 1965 la sociología era la única disciplina que quedaba abierta. Al principio me vi obligado a aprenderme de un día para otro lo que debía enseñar a mis alumnos*” (Romar, 2007, p. 4).

La Universidad de Nanterre, también conocida como la Universidad de París X, está situada en los suburbios al oeste de París y fue un lugar central para el movimiento del *Mayo francés*, acontecimiento clave en la vida y obra de Baudrillard.

El movimiento estudiantil y la huelga general de mayo de 1968 en Francia marcaron un cambio en el pensamiento francés, particularmente respecto al marxismo (Hegarty, 2004). Un movimiento que se consideró desde idealista, comunista, hasta anarquista. Los graffitis ayudan a dar una idea de la ideología de los huelguistas: «*Interdit d'interdire*», «*Soyons réalistes, demandons l'impossible!*», «*L'imagination au pouvoir*», «*Je suis marxiste tendance*

¹ *Entrevista con el sociólogo y crítico cultural Jean Baudrillard, 2004.*

* Cursivas en el original.

Groucho», «*Oubliez tout ce que vous avez appris. Commencez par rêver*», son sólo algunos ejemplos.²

La participación del Partido Comunista Francés (PCF) y su posterior desligue del movimiento expuso al comunismo como “una organización dogmática que simplemente reflejaba el poder del capitalismo” (Hegarty, 2004, p. 152). A las organizaciones revolucionarias se les pidió ser revolucionarias y no lo hicieron, esto llevó a una desilusión masiva y a una violencia política. Los intelectuales tomaron el *Mayo del 68* como una señal de rechazo de todos los sistemas dogmáticos, como el marxismo y el psicoanálisis (cfr. Hegarty, 2004).

Baudrillard participó activamente en el movimiento, experimentó en carne propia la ilusión de un cambio hacia el comunismo, vivió la desilusión y sus textos la reflejan:

La primera onda de choque [del] paso de la producción a la pura y simple reproducción fue Mayo del 68. Primero alcanzó a la Universidad, empezando por las Facultades [*sic*]* de ciencias humanas, porque fue allí donde se hizo más evidente (incluso sin una conciencia «política» clara) que *no se producía ya nada*, y que no se hacía más que reproducir (docentes, saber y cultura, todos ellos factores de reproducción del sistema general). Es esto, vivido como inutilidad total, irresponsabilidad [...], relegación, lo que fomentó el movimiento estudiantil del 68 (y no la ausencia de salidas – salidas hay siempre suficientes *en la reproducción*-, lo que no existe ya son lugares, espacios donde se *produzca* verdaderamente algo) (Baudrillard, 1993, p. 39).

En 1968 Baudrillard publicó su primer libro: *Le système des objets*, resultado de su tesis doctoral de sociología. Ya desde ese momento el autor definió un camino filosófico muy personal que se alejaba de las posiciones marxistas hegemónicas de su tiempo.

Entre sus grandes influencias se encuentra el estructuralista Roland Barthes (1915-1980), con quien trabajó de cerca durante varios años. Barthes

² «*Prohibido prohibir*», «*¡Seamos realistas, pidamos lo imposible!*», «*La imaginación al poder*», «*Soy un marxista de la tendencia de Groucho*» (refiriéndose al comediante estadounidense Groucho Marx), «*Olvídense de todo lo que han aprendido. Comiencen a soñar*».

* Mayúsculas en la traducción.

desarrolló una semiología estructuralista y le dio sistematicidad. Fue uno de los que en los años sesentas desarrollaron una semiología como estudio del signo en general, más allá de la lingüística. Su semiología tiene por objeto de estudio todos los sistemas de significado: imágenes, sonidos melódicos, gestos, u otros conjuntos de objetos. Es por eso que su semiología se considera no ortodoxa, además de sus cuestionamientos a otras disciplinas establecidas (cfr. Beuchot, 2008). De él, Baudrillard recupera parte de su semiología y sus primeras concepciones sobre los objetos y la realidad.

La obra de Baudrillard presenta también reminiscencias de autores como Friedrich Nietzsche (1844-1900) y Jean-Paul Sartre (1905-1980) lo que lo mantiene distante de la filosofía y sociología tradicional de su época. Así mismo, en sus primeros trabajos es posible encontrar múltiples referencias a Sigmund Freud (1856-1939), Georges Bataille (1897-1962), Michel Foucault (1926-1984), Jacques Derrida (1930-2004), Gilles Deleuze (1925-1995), al lingüista Émile Benveniste (1902-1976), Walter Benjamin (1892-1940), Marshall McLuhan (1911-1980) y muchos más. Por la organización argumental, las referencias abiertas a otros autores y un plan de desarrollo visible en sus primeros trabajos, algunos críticos (cfr. Romar, 2007) distinguen dos períodos en la obra de Baudrillard.

Podemos apreciar su primer período en los siguientes libros publicados: *Le système des objets* (1968, *El sistema de los objetos*), *La société de consommation* (1970, *La sociedad de consumo*), *Pour une critique de l'économie politique* (1972, *Crítica de la economía política del signo*), *Le Miroir de la production* (1973, *El espejo de la producción*), *L'Echange symbolique et la mort* (1976, *El intercambio simbólico y la muerte*) y tal vez todavía *Oublier Foucault* (1977, *Olvidar a Foucault*), *L'effet Beaubourg* (1977) y *A l'ombre des majorités silencieuses* (1978, *El efecto Beaubourg y A la sombra de las mayorías silenciosas* se encuentran publicados en español en *Cultura y simulacro*, 1978).

Las posteriores publicaciones de Baudrillard abandonan todas las reglas académicas de reflexión teórica. Ya no encontramos citas ni referencias a

nadie, sus trabajos se vuelven oscuros, metafóricos, casi poéticos, llenos de aforismos. Incluso, al autor se le cooptó como miembro de movimiento culturales tales como la «patafísica» y el «oulipo». Alfred Jarry, su fundador, define la patafísica como “*la scienza delle soluzioni immaginarie...*”^{*} y de la cual también es miembro, entre otros, Umberto Eco. Por su parte, el oulipo es un movimiento integrado principalmente por escritores y matemáticos, los cuales, mediante el uso de técnicas de escritura limitada (por ejemplo, el no usar la letra “e”) buscan la creación de obras. Que sea miembro de estos movimientos explica el porque se llega a considerar que su discurso está lleno de “mensajes hiperbólicos, contruidos con puntos de ruptura e inversión conceptual tremendista e irónica, [que es] maestro de las frases chocantes, de los aforismos y rótulos pensados para impactar y romper tanto como para comunicar” (Sánchez Corredera, 2007).

Baudrillard no estaba escribiendo ya para la comunidad intelectual, para públicos selectos ni eruditos aunque nunca dejó de causar polémica en esos círculos. Estaba criticando e ironizando fuertemente a la sociedad y a las masas de consumo, sociedad, que más irónicamente, lo compró y lo leyó como un objeto preciado: sus libros fueron *best-sellers* a escala mundial.

De la séduction (1979, *De la seducción*) inaugura su segundo período seguido de *Simulacres et Simulation* (1981, sin traducción al español), *Les Stratégies fatales* (1983, *Las estrategias fatales*), *La Gauche divine* (1984, *La izquierda divina*), *Amérique* (1986, *América*), *L'Autre par lui-même* (1987, *El otro por sí mismo*), *Cool memories I y II* (1987 y 1990, *Cool memories I y II*), *La Transparence du mal* (1990, *La transparencia del mal*), *La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu* (1991, *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*), *L'Illusion de la fin* (1992, *La Ilusión del fin*), *Le Crime parfait* (1994, *El Crimen Perfecto*), *L'Echange imposible* (1999, *El intercambio imposible*), *Mots de passe* (2000, *Contraseñas*), entre otras publicaciones, ensayos, artículos de revistas y periódicos.

* “La ciencia de las soluciones imaginarias” (traducción mía).

En su libro *Imposturas intelectuales* publicado en 1997,³ el estadounidense Sokal y el belga Bricmont, ambos físicos, dedican un capítulo a Baudrillard. Diversos artículos de Sokal y la posterior publicación de *Imposturas intelectuales* provocaron gran alboroto en algunos grupos intelectuales. El libro, develado prontamente por los autores como una *broma*, se vuelca contra el postmodernismo y el constructivismo social a partir de la recopilación de citas de varios autores ubicados dentro de la «*French Theory*».

La *French Theory* es un cuerpo filosófico de teorías literarias y sociales ubicado entre 1960 y 1980. Algunos de los autores que se cuentan dentro de ella son: Michel Foucault (1926-1984), Louis Althusser (1918-1990), Roland Barthes (1915-1980), Gilles Deleuze (1925-1995), Jacques Derrida (1930-2004), Félix Guattari (1930-1992), Luce Irigaray (n. 1932), Jacques Lacan (1901-1981), Bruno Latour (1947), Jean François Lyotard (1924-1998), Michel Serres (n. 1930), Paul Virilio (n. 1932), Julia Kristeva (n. 1941) y Jean Baudrillard (1929-2007) (cfr. Sokal, A. y Bricmont, J., 1999, y Cusset, 2005).

Sokal y Bricmont critican el uso indiscriminado de terminología y conceptos de las ciencias naturales (específicamente la física) y matemáticas por parte de dichos pensadores, considerándolas citas absurdas, carentes de sentido, irrelevantes en su contexto y finalmente, “casos manifiestos de charlatanería” (Sokal, A. y Bricmont, J., 1999). Para ellos los autores de la *French Theory* pretenden: “exhibir una erudición superficial lanzando, sin el menor sonrojo, una avalancha de términos técnicos en un contexto en el que resultan absolutamente incongruentes. El objetivo, sin duda, es impresionar y, sobre todo, intimidar al lector no científico” (Sokal, A. y Bricmont, J., 1999, p. 22).

Siendo los pensadores de la *French Theory* sumamente heterogéneos, los autores de *Imposturas intelectuales*, proponen una clasificación somera de la vida intelectual francesa. El primer período lo ubican hasta principios de los años setenta,

³ Es interesante que a pesar de la nacionalidad de ambos autores y dado que ellos “querían que Francia tuviera la primicia, el libro no apareció en inglés hasta el año siguiente, [...] esta vez con el título más crudo de *Fashionable Nonsense*” (Cusset, 2005, *Nota 1 de la Introducción*), algo así como *Absurdos de la moda*.

es el del estructuralismo extremo: los autores pretenden desesperadamente dar, mediante aderezos matemáticos, un barniz de «cientificidad» a vagos discursos provenientes de las ciencias humanas. La obra de Lacan y los primeros escritos de Kristeva pertenecen a esta categoría. El segundo período es el del postestructuralismo, que empieza a mediados de los años setenta: se abandona toda pretensión de «cientificidad» y la filosofía predominante (hasta lo que se puede discernir) se orienta hacia el irracionalismo o el nihilismo. Los textos de Baudrillard, Deleuze y Guattari ejemplifican esta actitud (Sokal, A. y Bricmont, J., 1999, p. 31).

De Baudrillard critican el uso frecuente de terminología científica y pseudocientífica en sus reflexiones sobre los problemas de la realidad, la apariencia y la ilusión. Se preguntan qué pasaría con el pensamiento de Baudrillard si se le quitara todo ese “barniz verbal que lo recubre” (Sokal, A. y Bricmont, J., 1999, pp. 151ss).

Para François Cusset (2005), la *French Theory* refiere a pensadores franceses que han sido importados por hombres de letras estadounidenses y es en eso donde radica «la broma del mismo nombre». Para este autor la crítica de Sokal y Bricmont estaba dirigida más a los lectores y estudiantes estadounidenses que a los pensadores franceses. Lectura que ha permitido la descontextualización y apropiación del pensamiento de los autores franceses en cuestión, dándoles a menudo un papel crucial en los debates sociales y políticos en Estados Unidos. Curioso le parece también a Cusset la categorización y agrupación de los autores de la *French Theory*:

Algunos estribillos de la época permiten agruparlos en una comunidad exclusivamente negativa: la triple crítica del sujeto, la representación y la continuidad histórica – una triple relectura de Freud, Nietzsche y Heidegger- y la crítica de la «crítica» misma, ya que todos a su manera cuestionan esta tradición filosófica alemana (Cusset, 2005, p. 22).

Pero dicha clasificación *por defecto* deja fuera las singularidades y divergencias explícitas⁴ de las obras de cada autor, lo que supone cierta «violencia taxonómica» estadounidense ejercida desde finales de los años setenta (cfr. Cusset, 2005, pp. 15ss).

⁴ Baudrillard atacó el pensamiento de Michel Foucault y llamó a su olvido (*Oublier a Foucault* publicado en 1977), a lo cual el aludido replicó que el “problema sería más bien recordar a Baudrillard” (Cusset, 2005, p. 23).

Dato curioso de la inclusión del pensamiento baudrillardiano en la cultura estadounidense es la película de los hermanos Andy y Larry Wachowski, *The Matrix* (1999). Dicho film, estrenado en 1999, se basó de forma abierta en las ideas del francés, dejando visibles dos pistas (cfr. Carballo, 2008; Romar, 2007; Cusset, 2005):

1. En las primeras escenas, Neo, el protagonista, esconde unos discos piratas que luego vende en un libro (o falso libro). El libro se trata de un ejemplar de *Simulacres et Simulation* de Jean Baudrillard, que el héroe abre en el último capítulo: "Sobre el nihilismo".
2. En otro momento de la película, Morfeo, mentor de Neo, le describe el «verdadero estado de las cosas» utilizando una expresión de Baudrillard: *Bienvenido al desierto de lo real*. Frase que se puede encontrar, por ejemplo, en *Simulacres et Simulation* y en *Le Crime parfait*.

Baudrillard mismo fue invitado por los hermanos Wachowski a colaborar con ellos en la preparación de las secuelas de la película, oferta que rechazó después de leer el guión al considerar que éste no reflejaba su pensamiento filosófico, que su participación en el proyecto valdría sólo para trivializar sus teorías, y que su teoría era para los Wachowski sólo «un vago horizonte asintótico» (Cusset, 2005; Romar, 2007). Una propuesta similar se la realizó Oliver Stone para la mini-serie de televisión de *Wild Palms* (1993) de la cual Stone fue productor. La premisa de la serie es "la toma del poder por parte de un magnate de la realidad virtual gracias a los «hologramas» que proyectaba y controlaba" (Cusset, 2005, p. 264). Baudrillard también se negó a participar en dicho proyecto, pero estos acercamientos le dio a la obra de Baudrillard, ahora fragmentada y superficial, un nuevo impulso comercial y lo puso en contacto con un nuevo público muy alejado de la filosofía tradicional.

Los conceptos y referencias de Baudrillard empezaron a circular en la industria cultural de forma sorprendente. Se colaron no sólo en grandes éxitos de Hollywood,⁵ también a la moda *cyberpunk*, se le usó como camino de denuncia

⁵ No tenemos sólo como ejemplo *The Matrix* de los hermanos Wachowski, también dos trabajos de David Cronenberg: *Videodrome* (1983), donde una televisión se traga a un hombre y *eXistenZ* (1999) donde la vida es un argumento de videojuego.

política, cultural y artística. La palabra «simulacro», por ejemplo, se volcó en un concepto *de moda*, una clave en la cultura neoyorquina, un deber el mencionarlo siempre en los círculos intelectuales.

La distribución de sus ideas en los Estados Unidos llevó a Baudrillard a realizar números viajes a aquel país. Fue entrevistado, criticado, consagrado como «el gran sacerdote del posmodernismo», consumido como pocos de sus contemporáneos. Baudrillard recolecta la fascinación que vivió por la cultura norteamericana en sus libros *Cool memories I y II* (1987 y 1990), y *Amérique* (1986). En los Estados Unidos siempre se leyó a Baudrillard con pasión aunque se condeno su libro *Amérique*, incluso fue quemado en un *campus*. De igual forma después del 11 de septiembre del 2001 se pidió que se le impidiera la entrada al país al autor debido a su ensayo *L'Esprit du terrorisme* (2002, *El espíritu del terrorismo*), donde afirma que las Torres Gemelas se habían *suicidado* (Cusset, 2005). Tal vez, por todo esto, Baudrillard llegó a considerar a Estados Unidos de Norteamérica como la utopía realizada del universo hiperreal (Córdoba, 2008).

El impacto del pensamiento de Baudrillard fue tal que después de su muerte fue *resucitado* dentro del «mundo virtual» *Second Life* (SL), programa 3D donde literalmente puedes *residir* y tener una segunda vida. Ahí se encuentra Baudrillard *atado* a un mundo virtual. Si Baudrillard pudiera ver a su *avatar*⁶ flotando pero amarrado por una fuerte cadena virtual a un mundo 3D, lo haría con una mezcla de bondad, fascinación y sombría indiferencia como observó y describió todo en vida.

Resultado de su *éxito* descrito anteriormente es la forma superficial en que se conocen sus ideas, y las críticas vagas que se le han hecho pueden derivar también de este fenómeno. De Baudrillard se cuestiona la forma críptica en que

También *Truman show* (1998) de Peter Weir, donde un hombre es víctima de una experiencia de tele-realidad, incluso *Minority Report* (2002) de Steven Spielberg que muestra un régimen de control panóptico extremo (cfr. Cusset, 2005, p. 264).

⁶ Avatar es el nombre usado para *la apariencia* programable que cada usuario-residente configura en el mundo virtual.

están escritos sus últimos textos (cfr. Sokal, A. y Bricmont, J., 1999), su *ensayismo a la francesa* (cfr. Cusset, 2005), su personalidad misma.

Pero uno de los cuestionamientos más fuertes elaborado por Sokal y Bricmont (1999) se refiere al relativismo de ciertos pensadores franceses, incluido Baudrillard, y su filiación con las posturas de construcción de conocimiento. A mi parecer, Jean Baudrillard no representa de ninguna manera un síntoma del «relativismo epistemológico» según el cual, básicamente, “la ciencia moderna no es más que un «mito», una «narración» o una «construcción social» entre muchas otras” (Sokal, A. y Bricmont, J., 1999, p. 14). Él y su trabajo representa, al contrario, una fuerte crítica a dichas posturas y concepciones de verdad y realidad, crítica llevada a cabo con una ironía y crueldad tal que pudo confundirse con lo que atacaba. Es precisamente el objetivo fundamental de este trabajo vislumbrar cómo, la postura de Baudrillard, mete en conflicto y da una nueva perspectiva social y epistémica a las perspectivas psicológicas de construcción de la realidad.⁷

Aunque en México es poco leído y extrañado después de su reciente muerte, luego de una agonía debido a un linfoma maligno, poco a poco empieza a ganar interés en las escuelas de arte, comunicación, economía, sociología, filosofía y ciencia política.⁸ Pero sorprendentemente sigue ausente en las escuelas de psicología donde sus ideas realmente meten en un gran lío a algunas perspectivas que cada vez ganan más terreno, aquellas que defienden la idea de una realidad construida.

En este trabajo usaré los postulados de Baudrillard para revisar la perspectiva de tres autores que defienden la idea de construcción de la realidad dentro de la psicología contemporánea. Estos son Kenneth J. Gergen (n. 1935) y su construccionismo social, Tomás Ibáñez (n. 1944) y su psicología social construccionista, el constructivismo radical de Ernst von Glasersfeld (n. 1917).

⁷ No sólo a ellas, sino a todas las formas hegemónicas actuales de hacer ciencia incluidas las naturales. Pero no es momento de un análisis tan extenso.

⁸ El Dr. Juan Pablo Córdoba Elías, Profesor de Carrera de Tiempo Completo en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM publicó un trabajo sobre las ideas de Baudrillard y la teoría política.

Las perspectivas psicológicas de construcción de la realidad, se definen a sí mismas, ante todo como una crítica a los supuestos empiristas, y de hecho se forman de las corrientes de pensamiento elaboradas como alternativa a dicho modelo clásico dominante. La orientación construccionista, al igual que el pensamiento de Jean Baudrillard, se encuentra enmarcada dentro la posmodernidad. El término “posmodernidad” fue introducido en 1979, cuando Jean-François Lyotard (1924-1998) publica su libro *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. En él, el autor cuestiona la legitimidad del saber enmarcado en las sociedades informatizadas. En donde el conocimiento se maneja como un discurso, como una mercancía, donde hay productores y consumidores de saber, ¿dónde queda lo verdadero y lo justo?, ¿en que radica el estatuto del saber? La investigación y transmisión del conocimiento, es decir la enseñanza, no pueden quedar intactos en la sociedad postindustrial y en la cultura posmoderna según describe este autor (Lyotard, 2006).

El pensamiento postmoderno y el saber que se genera de él es, en palabras de Lyotard, un “saber narrativo”, con legitimidad en el consenso, que admite la pluralidad de los juegos del lenguaje y obedece a la pragmática (Lyotard, 2006). En este sentido, las perspectivas psicológicas de construcción de la realidad son, efectivamente, posmodernas. Gergen describe al enfoque en general como un hijo del «giro posmoderno» en la vida cultural, al “plantear un reto importante al enfoque moderno del conocimiento y de la ciencia” (Gergen, 1996, p. 295), y en particular al construccionismo como uno de los resultados más sugestivos del pensamiento posmoderno. En sus palabras, “social constructionism is [...] seen by many as a postmodern project, as set against the modernist faith in the individual mind, rationality, objectivity, and truth”^{*} (Gergen, 2001b, 195).

Así, la perspectiva psicológica de construcción de la realidad, se plantea con influencias, y formando una integración de diversas orientaciones alternativas dentro de la psicología social (Ibáñez, 1994). Se hace del pragmatismo, de la

^{*} “El construccionismo social es visto por muchos como un proyecto posmoderno, al establecerse en contra de la fe *moderna* en la mente individual, la racionalidad, la objetividad y la verdad” (traducción mía).

filosofía del lenguaje y los puntos de vista wittgensteinianos; de la sociología del conocimiento, la fenomenología, la hermenéutica, el paradigma de la complejidad, el post estructuralismo, la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, la teoría literaria y la retórica (cfr. Ibáñez, 1994; 2003, Javiedes, 2001).

Existen tanto coincidencias como diferencias fundamentales entre las perspectivas de dicha orientación, pero el eje central que comparten es la duda sobre el lenguaje como un transmisor de la verdad, acompañado siempre de una crítica ideológica. De igual manera, todas implican consecuencias sobre la interpretación epistemológica de la verdad y la realidad, y en las versiones más radicales, sobre la realidad ontológica. Las categorías naturales, que forman parte de nuestro vocabulario, ya no se toman como evidencia de la realidad. La suposición de que el lenguaje, como referente de la realidad, puede ser sólo una mera construcción cultural y social, un producto de las convenciones lingüísticas, pone en jaque al sentido común y al conocimiento científico (cfr. Ibáñez, 1994; Gergen, 1996).

Ahora bien, las perspectivas que defienden la construcción de la realidad son heterogéneas, existen múltiples perspectivas. Su clasificación tampoco es homogénea, y no existe aún un consenso sobre la orientación constructora dentro de la psicología. Michael R. Matthews, por ejemplo, diferencia dos tradiciones importantes. A la primera la llama *constructivismo psicológico*, originada con Jean Piaget (1896-1980) por su “explicación del aprendizaje infantil como un proceso de actividad del niño en el mundo” (Matthews, 2005, p. 420). De ella desprende dos corrientes, una que destaca el lado personal y subjetivo del trabajo de Piaget, representada por Ernst von Glasersfeld y el *construccionismo social* de Lev Vygotski (1896-1934) que subraya la importancia de las comunidades lingüísticas para la construcción cognitiva de los individuos (Matthews, 2005).

El *constructivismo sociológico* es para Matthews la segunda tradición, originada por Émile Durkheim (1858-1917) y continuada por Peter Ludwing Berger (n. 1929). Ésta “sostiene que el conocimiento científico se construye y se justifica socialmente, e investiga las circunstancias y la dinámica de construcción de la

ciencia. [...] se enfoca en las circunstancias sociales externas al individuo” (Matthews, 2005, pp. 420ss). Según la clasificación propuesta por este autor, la perspectiva de Kenneth Gergen se ubicaría en esta tradición, mientras que la de Tomás Ibáñez compartiría características con ambos constructivismos.

Definitivamente, el trabajo de Matthews esclarece, en sus palabras, la *perspectiva constructivista*. Sin embargo, los nombres que propone para cada perspectiva no es la que utilizan sus fundadores. De hecho, Matthews no diferencia entre el *construccionismo* y el *constructivismo*, sino que etiqueta como *constructivistas* a todas las perspectivas de construcción de la realidad.

El catalán Frederic Munné, en cambio, propone entender al construccionismo y al constructivismo como las versiones psicológicas del pensamiento posmoderno, y los une en el término *construccional*. Considerando que comparten la “tesis de que tanto el conocimiento como el comportamiento humano están mediatizados por un proceso en el que se construye la realidad, proceso que es considerado el hecho psicológico fundamental” (Munné, 1988). Este autor hace notar el carácter social del *construccionismo*, donde ubica la perspectiva de Gergen, con raíces en el trabajo de Mead y las teorizaciones hermenéuticas y fenomenológicas sobre la elaboración social de significados. Mientras que une al *constructivismo* con una versión más psicológica que social, por ejemplo con la Gestalt y el sociocognitivism, en cuanto a que refieren a la construcción de estructuras perceptivas o esquemas cognitivos. Von Glasersfeld representa, para Munné, una posición radical de ese constructivismo (Munné, 1988).

Por su parte, Gergen también diferencia, profunda e importantemente, los términos *constructivismo* y *construccionismo*, en sus consecuencias epistemológicas y prácticas. Hace notar que las teorías psicológicas denominadas constructivistas centran su interés “en la construcción psicológica que el individuo elabora del mundo de la experiencia” (Gergen, 1996, p. 92), formando un «monismo cognitivo» (Gergen, 1996, p. 296) donde la construcción del mundo tiene lugar dentro de la mente del observador, y variando entre ellas en cuanto a su preocupación por el mundo mismo.

Nuevamente, la postura von Glasersfeld es considerada el constructivismo más radical. En cambio, para las perspectivas construccionistas, entre las que se ubica la de él mismo, “los conceptos con los que se denominan tanto el mundo como la mente son constitutivos de las prácticas discursivas, están integrados en el lenguaje y, por consiguiente, están socialmente impugnados y sujetos a negociación” (Gergen, 1996, p. 94). En términos simples, según Gergen, el construccionismo privilegia lo social mientras que el constructivismo lo personal o individual.

Para fines de este trabajo, me centro específicamente en tres perspectivas a las que uno bajo el nombre de «*perspectivas psicológicas de construcción de la realidad*» y utilizo la forma en que cada autor nombra su postura. Diferenciándose en cuanto a la radicalidad frente a la construcción de la realidad como lo propone Javiedes (2001). Por un lado, la perspectiva *construccionista* que no implica la creación de una ontología por parte del observador y en donde ubico al *construccionismo social* de Kenneth J. Gergen. Por el otro, la perspectiva *constructivista*, representada por el *constructivismo radical* de Ernst von Glasersfeld, que plantea la interdependencia del observador y lo observado, ubicándonos en la concepción de una realidad construida. Entre ellos, y probablemente más cercano a la propuesta de Gergen por el interés por las relaciones sociales, pero tomando en cuenta también la conformación neurofisiológica del observador, encuentro la *psicología social construccionista* de Tomás Ibáñez.

Así, el capítulo primero del presente trabajo está dedicado exclusivamente a comprender globalmente el pensamiento de Jean Baudrillard. El segundo, en primer lugar, está dedicado a los antecedentes y principales influencias de las perspectivas de construcción de la realidad, y en segundo lugar se centra en los tres autores mencionados: Kenneth J. Gergen, Tomás Ibáñez y Ernst von Glasersfeld. Finalmente, el tercer capítulo está dedicado a mi interpretación de cómo el pensamiento de Baudrillard puede generar repercusiones en las posturas psicológicas mencionadas.

Se trata de una integración y análisis crítico de la propuesta baudrillardiana en tres perspectivas psicológicas que defienden la construcción de la realidad, dividida en cuatro secciones:

1. *La relación simbólica en el conocimiento*, donde se muestra la pérdida de la relación simbólica entre los saberes y la realidad de forma análoga a la relación del productor con el mundo y la naturaleza. Ya que los objetos simbólicos se vuelven «objetos-signo», el saber que proponen dichas perspectivas se vuelca en mero «conocimiento-signo».

2. *La fase fractal del conocimiento*, en la que ubico a las perspectivas que defienden que la realidad es una construcción humana en el cuarto orden del simulacro baudrillardiano. Es la fase *viral* o fase *irradiada de valor* donde el valor y el sentido irradian en todas direcciones, y ya no poseen ninguna referencia con lo real.

3. *La ilusión democrática de la construcción de la realidad*, que comprende el análisis de las perspectivas psicológicas revisadas a dos niveles. El primero en el que todas las interpretaciones sobre la realidad son válidas, y el segundo, dónde todos los individuos pueden construir realidades.

4. Finalmente, *el conocimiento pornográfico*, esto en la pretensión de no sólo descifrarlo todo ni de buscar una verdad desnuda, sino en el intento pornográfico y obsceno de querer construirlo todo. Así, las perspectivas han erradicado no sólo la verdad y la realidad, sino la ilusión y los misterios del mundo.

Capítulo I: EL PENSAMIENTO DE JEAN BAUDRILLARD

Los objetos existen, y si se les presta un cuidado más atento que a las personas es que existen precisamente más que estas personas

Jean-Luc Godard

Diálogo de la película "2 ou 3 choses que je sais d'elle"



Para describir el pensamiento de Jean Baudrillard es menester explicar ciertos conceptos que nuestro autor da por hecho en su obra. Me refiero específicamente a aspectos de la semiología de la línea estructuralista. Abarcar en su totalidad esta doctrina comprendería una o más tesis. La única pretensión de lo que sigue es aclarar puntualmente conceptos que anteceden y forman el pensamiento de Baudrillard, sin los cuales el entendimiento de sus ideas se complica en extremo. Aclaro, entonces, que el siguiente apartado tendrá un carácter parcial, y tal vez impreciso, de una ciencia cuyos principios se encuentran en Platón y Aristóteles, e incluso antes.

1. La semiología

1.1. ¿Semiología o semiótica?

La discusión sobre la terminología para designar el estudio y la teoría de los signos tiene un origen relativamente reciente tomando en cuenta que el estudio de los signos tiene un origen prácticamente paralelo al de la filosofía. La divergencia de términos encuentra su origen en dos pensadores del siglo XX que, simultáneamente, desarrollaron una teoría del signo y la publicaron bajo nombres distintos: el lingüista suizo Ferdinand de Saussure (1857-1913) y el filósofo norteamericano Charles S. Peirce (1839-1914).

Saussure, desde una vertiente lingüística, destacó la función social del signo y reivindicó el derecho de una ciencia que estudiara la vida de los signos dentro de la vida social a la que llamó *semiología*. Por otro lado, desde la filosofía del pragmatismo, Peirce, concibe una teoría general de los signos bajo el nombre de *semiótica*. Se trata de un campo científico articulado en torno a reflexiones de carácter lógico-filosófico y que tiene como objeto de investigación el proceso de significación (*semiosis*), donde participan un signo, un objeto y su intérprete (cfr. Zecchetto, 2003; Guiraud, 2008).

De ellos se derivaron históricamente dos tradiciones.¹ La semiótica de Peirce recoge las propuestas de John Locke (1632-1704) y Gottfried Leibniz (1646-1716). Después, Charles Morris (1901-1979) de la Escuela de Chicago sienta las bases de lo que conocemos actualmente como semiótica, ciencia independiente y general de los signos (cfr. Beuchot, 2008). Una línea aledaña a esta tradición es la reflexión semiolingüística llamada *filosofía analítica del lenguaje*. En ésta encontramos pensadores como Gottlob Frege (1848-1925), George Edward Moore (1873-1958), Bertrand Russell (1872-1970) y Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Este último influyó tanto en el positivismo lógico como en la corriente pragmática (cfr. Beuchot, 2008).

La corriente semiológica de Saussure, por su parte, tuvo su base sobretodo en Europa, se difundió hasta Rusia, y en parte también en América Latina. Hablan de semiológica Claude Lévi-Strauss (n. 1908), Émile Benveniste (n. 1902), Algirdas Julius Greimas (1917-1992), Pierre Guiraud (1912-1983) y Julia Kristeva (n. 1941) en París; Roman Jakobson (1896-1982) en Moscú, Louis Hjelmslev (1899-1965) en Copenhague, y Luis Jorge Prieto (1929-1996) de Argentina. Todos ellos desde posturas teóricas diferentes, pero relacionadas todas con los procesos sociales dentro de los límites de la lingüística. Así, los seguidores de Saussure asumen principios de la semiología con una visión lingüística y los trasladan a otros aspectos de la cultura (cfr. Parret, 1993; Zecchetto, 2003; Beuchot, 2008; Guiraud, 2008). Dos de los pensadores más importantes de esta corriente, denominada *línea estructuralista*, son Roland Barthes (1915-1980) y Umberto Eco (n. 1932). El estructuralismo fue ampliamente conocido y extendido, principalmente en los años sesenta. Debido a críticas severas de autores como Michel Foucault (1926-1984) y Jacques Derrida (1930-2004) ahora se habla de un *postestructuralismo* (cfr. Beuchot, 2008). Es justamente de esta línea de donde proviene Jean Baudrillard.

La discusión sobre los términos y la búsqueda de un consenso llevó a que en 1969 se instituyera la Asociación Internacional de Estudios Semióticos en La

¹ Herman Parret (1993) denomina *semiótica analítica* a la de origen peirciano y *semiótica estructural* a la de inspiración saussureana.

Haya, Holanda. Ahí se convino en unificar posiciones y se adoptó el término *semiótica* (Zecchetto, 2003).

Sin embargo, muchos autores, siguen haciendo distinción entre semiótica y semiología. Algunos, como Zecchetto (2003), dejan a la semiología como la descripción teórica y general del funcionamiento de todos los sistemas simbólicos, sin particularidades ni especificidades, mientras que la semiótica se reserva para los aspectos específicos de sistemas particulares. Otros, como Guiraud (2008), sólo distinguen que los europeos utilizan el término «semiología» mientras que «semiótica» es usado por los anglosajones.

Una definición unificadora es la que nos propone Zecchetto (2003, p. 33):

Semiótica/Semiología: es la ciencia o el conjunto de conocimientos que analizan y explican los signos [que formen lenguajes o sistemas] y los fenómenos comunicativos, los sentidos y las significaciones que se producen en la sociedad a través de la actividad de *semiosis* [es decir, a través de la comunicación].*

Ya que Jean Baudrillard se encontró inmerso en la línea del estructuralismo francés siempre hizo referencia a una semiología, tanto en sus trabajos anteriores como posteriores a 1969. Así mismo, autores a los que Baudrillard hacer referencia explícita (Barthes, Lévi-Strauss, Benveniste, entre otros) usaron también el término semiología. Es por ello que a lo largo de este trabajo haré uso de esta terminología.

1.2. Conceptos principales de semiología

Los conceptos principales de la semiología que se consideran aquí, están predominantemente referidos a la teoría de Roland Barthes, ya que de él los retoma Baudrillard. Hablemos, pues, un poco de Barthes.

Este autor francés, además de desarrollar y sistematizar una semiología estructuralista, se interesó por la ciencia de la literatura y construyó, lo que generalmente se llama, una semiología literaria. Entre sus estudios de crítica

* Los corchetes son míos.

literaria se encuentran *Michelet* (1954, *Michelet por él mismo*), *Sur Racine* (1963, *Sobre Racine*), *Essais critiques* (1964, *Ensayos críticos*), *Critique et vérité* (1966, *Crítica y verdad*), *S/Z* (1970), *Sade/ Fourier/ Loyola* (1971), *Le plaisir du texte* (1973, *El placer del texto*), *Fragments d'un discours amoureux* (1977, *Fragmentos de un discurso amoroso*), entre otros. En todos ellos favorece la lectura del lector a riesgo de la subjetividad, y promueve la *muerte del autor* de forma cercana a pensadores como Foucault (Beuchot, 2008).

Para Barthes, la semiología forma parte de la lingüística y no a la inversa como proponía Saussure, ya que consideraba que cada vez es más difícil encontrar un sistema de imágenes u objetos que tuvieran *significados* existiendo fuera del lenguaje (Barthes, 1971; Zecchetto, 2003). Pero en su semiología, Barthes siempre buscó elementos del significado que otras disciplinas ortodoxas dejaban de lado. Consideraba al lenguaje como el subconjunto de signos más complicado, y pensaba que de él se podían derivar las claves para estudiar otros sistemas, como los gestos, sonidos, la moda, la comida, la arquitectura, es decir, a cosas no lingüísticas (Beuchot, 2008).

Cabe en este punto incluir la definición de semiología de Barthes:

La semiología tiene por objeto todos los sistemas de signos, cualquiera que fuere la sustancia y los límites de estos sistemas: las imágenes, los gestos, los sonidos melódicos, los objetos y los conjuntos de estas sustancias --que pueden encontrarse en ritos, protocolos o espectáculos-- constituyen, si no «lenguajes», al menos sistemas de significación (Barthes, 1971, p. 13).

Podemos encontrar sus ideas sobre semiología en: *Le système de la mode* (1967, *El sistema de la moda*), *L'Empire des signes* (1970, *El imperio de los signos*), y en sus *Elements de sémiologie*, (1964, *Elementos de semiología*), libro clave para la teoría estructuralista del signo y en donde Barthes expone conceptos básicos de la disciplina.

Posteriormente, Barthes empezó a ironizar y burlarse de su pretensión de cientificidad y de los mecanismos de búsqueda de significado que había propuesto. Dio prioridad a la significación sobre el significado, los contenidos le parecían irrelevantes, y optó por un discurso no objetivo (Beuchot, 2008).

1.2.1 El signo

Aunque todos contamos con una definición cotidiana del término *signo*, éste es y sigue siendo lugar de reflexiones y problemas filosóficos. Son signos convencionales las palabras, escritas y habladas, las imágenes, los sonidos (por ejemplo alarmas), los gestos para saludar, etc.

La definición clásica de un signo es *algo que está en lugar de otra cosa (aliquid stat pro aliquo)*. San Agustín en *De doctrina christiana* escribió: “un signo es una cosa que, además de la especie introducida por los sentidos, remite, de por sí, la mente a otra cosa” (citado en Barthes, 1971, p. 57). Guiraud (2008, p. 33) define el signo como “un estímulo – es decir una sustancia sensible—cuya imagen mental está asociada en nuestro espíritu a la imagen de otro estímulo que ese signo tiene por función evocar con el objeto de establecer una comunicación.”

Se puede observar ya la dimensión relacional del signo: un objeto presente se relaciona con otro que está ausente. La conexión entre ambos tiene que ser reconocida por alguien “que actualice la realidad del signo”: “A” está por “B” y esa sustitución es reconocida por “C” (Zecchetto, 2003, p. 87).

Tenemos hasta ahora tres características del signo: a) es una forma física que se percibe por los sentidos, b) se refiere a algo diferente de sí mismo, c) alguien debe reconocerlo como signo y captar el significado (Zecchetto, 2003). Saussure definió dos caras del signo lingüístico (Zecchetto, 2003; Zecchetto, 2002; Barthes, 1971):

1. *Significante*. Es la representación sensorial de algo, la parte sensible o material del signo. Puede ser acústica (los sonidos de las palabras, es decir *fonemas*), o visuales (las palabras escritas o *monemas*). El significante constituye el plano de expresión o de la *forma* en términos de otros autores.
2. *Significado*. Es la parte inmaterial del signo, la idea o concepto evocado en nuestra mente. Constituye el plano de contenido o de la *sustancia*.

La *significación, semiosis* o *modo de significación*, es el acto o el proceso que une al significante y el significado, y cuyo producto es el signo. Saussure presenta el signo como una extensión vertical² (Barthes, 1971, p. 50):

$$\frac{\text{Significante (Ste.)}}{\text{Significado (Sdo.)}}$$

Por ejemplo, en la palabra /árbol/, el significante es la forma física del término, y el significado no es el árbol físico sino la representación psíquica o el concepto mental de “árbol”. Nos dice Saussure en *Curso de Lingüística general*: “llamamos signo a la combinación del concepto y de la imagen acústica”, es decir, a la unión de la idea de árbol con el término “árbol” (citado en Zecchetto, 2002, p. 25). La unión de los significantes con sus respectivos significados se da por medio de una operación arbitraria. Siguiendo el ejemplo de la palabra “árbol”: no existe una relación fónica ni gráfica que enlace la idea de *árbol* con esa palabra, el significado que le asignamos es una convención arbitraria. Así, podemos cambiar de significante y usar otros códigos lingüísticos, por ejemplo, el inglés /tree/, el francés /arbre/, o el griego /δέντρο/, siempre con un enlace arbitrario. Que el signo sea arbitrario no quiere decir que no tenga un carácter de fijeza. La lengua no cambia a capricho personal, la modificación de la lengua se da lentamente, dentro de sociedad que la usa y ligada a los fenómenos sociales, de ahí el carácter social de la lengua y sus signos (cfr. Zecchetto, 2002).

Por su parte, Barthes considera, también, que el signo semiológico tiene dos caras: el significante y el significado. Pero observa la “existencia de sistemas semiológicos que tienen una *sustancia de la expresión* que, por su naturaleza, no está destinada a significar. Se trata de objetos de uso [...] que la sociedad desvía hacia fines comunicativos” (Marro, 2002, p. 95). Los signos semiológicos, ya no palabras sino objetos, gestos, imágenes, también están compuestos por un significante y un significado (o varios), pero difieren al nivel

² Existen representaciones diversas sobre los componentes del signo y su relación. Peirce, por ejemplo, define tres componentes del signo representado con un triángulo: el *representamen*, el *interpretante* y el *objeto* (cfr. Zecchetto, 2002b).

del significado. “Muchos sistemas semiológicos tienen una sustancia de la expresión [es decir un *significado*]* cuyo ser no está en la significación; suelen ser objetos de uso separados de la sociedad con fines de significación: el vestido sirve para protegerse, la comida para nutrirse, aunque sirvan también para significar” (Barthes, 1971, p. 44). Se les nombra *función-signo* a aquellos signos semiológicos que tienen un origen funcional y utilitario, en este sentido, la función es la que se impregna de sentido. Barthes declara: “por el solo hecho de que existe sociedad, cualquier uso se convierte en signo de este uso” (Barthes, 1971, p. 44).

1.2.2 El símbolo

En su libro sobre semiótica, Julia Kristeva cuenta brevemente la transición del pensamiento europeo: de la preocupación por el símbolo al signo. Ella considera que el cambio se dio en la segunda mitad del la Edad Media (siglo XIII – siglo XV):

La semiótica del símbolo caracteriza a la sociedad europea hasta aproximadamente el s. XIII y se manifiesta netamente en la literatura y su pintura. Es una práctica semiótica cosmogónica: esos elementos (los símbolos) remiten a una (de las) trascendencias(s) universal(es) irrepresentable(s) e irreconocible(s); conexiones unívocas vinculan esas trascendencias a las unidades que las evocan; el símbolo no se «parece» al objeto que simboliza; los dos espacios (simbolizado-simbolizante) están separados e incommunicables (Kristeva, 1981, p. 151).

“El símbolo tiene la característica de nunca ser totalmente arbitrario; el símbolo no es vacío. Hay en el símbolo un rudimento de vínculo entre idea y signo. [...] Balanza, símbolo de la justicia” nos dice Saussure (citado en Todorov, 1991, p. 404). Para él, el símbolo no es jamás totalmente arbitrario, hay un rudimento de lazo o conexión natural entre el significante y el significado. La balanza como símbolo de la justicia no podría ser remplazado por cualquier cosa, por un carro cualquiera. Diferente al signo, donde la unión entre significante y significado es arbitraria y no se encuentra motivada por ninguna razón natural o lógica. Es por esto que Saussure rechaza la palabra *símbolo* para designar a el signo lingüístico, y deja abierta la cuestión de si la semiología debe ocuparse también de esos sistemas no arbitrarios (cfr. Martinet, 1982; Todorov, 1991).

* El corchete es mío.

Aunque en muchas ocasiones el término *signo* absorbe al de *símbolo*, muchos autores se han encargado de definir y diferenciar sus rasgos, no solo entre *símbolo* y *signo*, también de otros términos como *señal*, *índice*, *icono*, *alegoría*, etc. En *Elementos de semiología* (1971), Barthes contrasta y compara las ideas de cinco autores: Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Charles S. Peirce (1839-1914), Carl Gustav Jung (1875-1961) y Henri Wallon (1812-1904). El siguiente cuadro muestra el contraste entre signo y símbolo a partir de cinco rasgos usados por los autores recién mencionado y analizados por Barthes. El signo positivo (+) refiere a la presencia del rasgo o componente, mientras que el negativo refiere a su ausencia (-), en algunos casos, el autor no se centra en alguno de los rasgos por lo cual no se marca.

Los rasgos son: la *relación*, que implica o no la *representación* psíquica de uno de los *relata*; dicha relación implica, o no, la *analogía* entre los *relata*, y sí el nexo entre los dos *relata* es inmediato o no lo es. La *adecuación* refiere a si los *relata* coinciden exactamente, o, por el contrario uno “sobrepasa” o “desborda” al otro. Finalmente, si la relación implica o no una relación existencial, o *existencialidad*, con aquél que lo utiliza (Barthes, 1971).

| Contraste entre símbolo / signo | | | | | |
|--|-----------------|-----------------------|------------------------------------|-------------------------------------|------------------------|
| | <i>Relación</i> | <i>Representación</i> | <i>Analogía</i> | <i>Adecuación</i> | <i>Existencialidad</i> |
| SÍMBOLO | Todos (+) | Wallon (+) | Hegel(+) Wallon(+) Peirce(-) | Hegel (-) Jung (-) Wallon (-) | Peirce (-) Jung (+) |
| SIGNO | Todos (+) | Wallon (+) | Hegel (-) Wallon(-) | Hegel (+) Jung (+) Wallon (+) | Jung (-) |

En otro lado, Barthes define al símbolo como un tipo de relación específica entre el significante y el significado del signo. Relación interior y virtual que une al símbolo a una reserva específica de otros símbolos: “la cruz «simboliza» el cristianismo”. Ha esta relación se le nombra *relación simbólica*. La relación entre significado y significante en el símbolo tiene una dimensión profunda, es una especie de relación vertical donde “el símbolo parece mantenerse *erguido* en el mundo”. El cristianismo está *bajo* la cruz (Barthes, 1977). Mientras que, “en su función vertical, el signo remite a entidades menos vastas, más

concretizadas que el símbolo – se trata de universales *reificados*, convertidos en *objetos* en el pleno sentido de la palabra” (Kristeva, 1981, p. 154).

1.2.3 Denotación y connotación

La relación entre el significante y el significado debe ser reconocida por los usuarios del signo, se trata de convenciones más o menos precisas. Es el reconocimiento de la relación entre el signo y el significado donde entra el problema de la denotación y la connotación.

El problema de definir la “denotación” y la “connotación” no ha sido cosa fácil, los intentos han tenido una historia larga sobre todo dentro de la lógica y la filosofía. Existen varias distinciones dentro de los estudios lingüísticos (Garza, 1978) :

1. *Denotación* como señalamiento preciso de un signo hacia un objeto frente a *connotación* como significado adyacente, añadido a un significado primero.
2. Con los sentidos de la lógica moderna, *denotación* como la referencia a aquellos sujetos de los que puede predicarse un término, o simplemente como el objeto a que se refiere un término, frente a *connotación* como el conjunto de las propiedades que determinan que un objeto pertenezca a una clase dada.
3. *Denotación* como significado referencial vs. *connotación* como significado emotivo.
4. *Denotación* como significado principal, primario literal o fijo vs. *connotaciones* variables o ambiguas, como significados secundarios, como sentidos adicionales figurados o metafóricos, o como valores afectivos.

En términos simples “la denotación está constituida por el significado concebido objetivamente y en tanto que tal. Las connotaciones expresan valores subjetivos atribuidos al signo debido a su forma y a su función” (Guiraud, 2008, p. 40). Dicho de otro modo, la denotación refiere al modo de significación donde cada significante corresponde a un significado o, cada significado se expresa por medio de un solo significante (monosemia). Y la connotación es el modo en el que un significante puede remitir a varios significados, donde cada significado se puede expresar por medio de varios

significantes (polisemia) (cfr. Guiraud, 2008). Así, denotación y connotación constituyen dos modos de la significación, o más específicamente corresponden a la distinción que se hace entre *significado* y *mención* o *referencia*:

[...] la [denotación]^{*} sería lo que comprendemos mediante el término del caso (cierta concepción mental, cierto «sentido» o «significado» intralingüístico que tendría aquél, lo que también se ha llamado *intensión*) y la [connotación]^{*} aquello a lo que se refiera o lo que miente fuera del lenguaje (cierta entidad lingüística que ha recibido el nombre de *extensión* de dicho término) (Wartofsky, 1973, p. 167).

Por otro lado, Umberto Eco define la connotación del sentido lingüístico “como la referencia en cadena de unidad cultural en unidad cultural” (Eco, 1988, p. 183). Pero “unidad cultural” no sólo se refiere a otras palabras sino que puede connotar también imágenes, sonidos, objetos, y en ese sentido “la suma de las referencias connotativas constituye, desde otro punto de vista, el espectro compositivo de la unidad cultural” (Eco, 1988, p. 183).

Retomando a Barthes, para él, los fenómenos de la connotación tienen un lugar privilegiado, ya que a partir de un sistema primario de lenguaje humano, la sociedad desarrolla sentidos secundarios (cfr. Marro, 2002):

[...] un sistema connotado es un sistema cuyo plano de la expresión está constituido por un sistema de significación (...) los significantes de connotación que llamaremos connotadotes, están constituidos por signos (significado y significantes reunidos) del sistema denotado. Varios signos reunidos pueden formar un solo connotador, siempre cuando esté provisto de un solo significado de connotación (Barthes, 1971, p. 64).

El campo de los significados de connotación es, considera Barthes, el de la ideología. Llama *connotadotes* a los significantes de connotación de la ideología, y *retórica* al conjunto de connotadotes. Así, los mensajes connotados, también nombrados culturales o simbólicos tienen un sentido construido a partir de la originalidad del sistema y la variedad de lecturas que de él se hacen dentro de una cultura. Finalmente la denotación cumple una función naturalizante respecto a la connotación, función de naturalizar el mensaje simbólico. La denotación provoca que el *sentido* se nos presente

* Los corchetes son míos.

* Los corchetes son míos.

como *dado* cuando éste ha sido construido ideológicamente (Marro, 2002). De ahí el lugar privilegiado que Barthes le da a la connotación y a su análisis.

2. El objeto: la contraseña por excelencia

Córdoba (2008, p. 28) clasifica “al ensayo baudrillardiano anterior a 1972, como una lectura básicamente neomarxista de la sociedad capitalista, cuyo mérito descansa en ponderar la importancia del consumo a modo de agente cultural: en otras palabras, es el prólogo a una especie de marxismo semiológico”, y lo hace a partir del objeto. Es este denominando *marxismo semiológico* de Baudrillard lo que se revisará en esta sección.

Desde un principio, Baudrillard escogió el objeto como punto de partida y horizonte de reflexión con la intención de liberarse abiertamente del problema del sujeto. La época: los años setenta, a muchos intelectuales les parecía que el consumo empezaba a ser más importante que la producción, y eso puso a los objetos en un primer plano.

En cualquier caso, [nos aclara Baudrillard],* lo que me ha interesado realmente no es tanto el objeto fabricado en sí mismo como lo que los objetos se decían entre sí, el sistema de signos y la sintaxis que elaboraban. [...] El hecho de que remitían a un mundo menos real de lo que podía hacer creer la aparente omnipotencia del consumo y el beneficio (Baudrillard, 2002, pp. 13-14).

Una reminiscencia a la novela *La nausée* de Jean-Paul Sartre es clara. La idea, pero sobre todo la sensación de que un objeto podía tener vida propia, “salir de la pasividad de su utilización para adquirir una suerte de autonomía y tal vez incluso [tener]* la capacidad de vengarse de un sujeto demasiado convencido de dominarlo” (Baudrillard, 2002, p. 14). Es esta ansiedad ante un objeto obsesivo lo que describe perfecta y terroríficamente Antoine Roquentin, personaje principal de *La nausée*:

* El corchete es mío.

* El corchete es mío.

Dans mes mains, par exemple, il y a quelque chose de neuf, une certaine façon de prendre ma pipe ou ma fourchette. Ou bien c'est la fourchette que a, maintenant, une certaine façon de se faire prendre, je ne sais pas. Tout à l'heure comme j'allais entrer dans ma chambre, je me suis arrêté net, parce que je sentais dans ma main un objet froid qui retenait mon attention par une sorte de personnalité. J'ai ouvert la main, j'ai tenais tout simplement le loquet de la porte. [...] Les objets, cela ne devrait pas toucher, puisque cela ne vit pas. On s'en sert, on les rement en place, on vit au milieu d'eux: ils sont utiles, rien de plus. Et moi, ils me touchent, c'est insupportable. J'ai peur d'entrer en contact avec eux tout comme s'ils étaient des bêtes vivantes (Sartre, 1954, pp. 12ss).³

Baudrillard no cae nunca en un considerar las cosas como seres vivos, su interés recae en el presentimiento de que el universo de los objetos tiene algo que decir, algo más allá de su utilización. Para estudiar a los objetos, nuestro autor recurrió, como veremos a lo largo de este capítulo, a varias disciplinas: el psicoanálisis, el análisis marxista de la producción y el análisis lingüístico (cfr. Baudrillard, 2002). Claramente, el interés por los objetos le vino de su colega Roland Barthes que años antes había teorizado sobre la semántica del objeto.

En una conferencia dictada en septiembre de 1964, Barthes, reflexiona sobre “la manera en que los objetos pueden significar en el mundo contemporáneo. [...] Significar quiere decir que los objetos no transmiten solamente informaciones, sino también sistemas estructurados de signos, es decir, esencialmente sistemas de diferencias, oposiciones y contrastes” (1966, p. 1). Barthes ocupa la connotación *tecnológica* del objeto: definición del objeto como lo que es fabricado, “una cosa que sirve para alguna cosa”. En esta definición el objeto es absorbido por su uso, por su función. La paradoja que Barthes señala, y que será para Baudrillard la base de toda su crítica teórica, es que vivimos los objetos como instrumentos puros a partir de su utilidad y uso pero en realidad no son sólo eso sino que suponen *un sentido*. El objeto sirve para algo pero *sirve* también para comunicar informaciones, hay un sentido que

³ En mis manos hay algo nuevo, cierta manera de coger la pipa o el tenedor. O es el tenedor el que ahora tiene una cierta manera de hacerse coger; no sé. Hace un instante, cuando iba a entrar en mi cuarto me detuve en seco al sentir en la mano un objeto frío que retenía mi atención con una especie de personalidad. Abrí la mano, miré; era simplemente el picaporte. [...] Los objetos no deberían tocar, puesto que no viven. Uno los usa, los pone en su sitio, vive entre ellos; son útiles, nada más. Y a mí me *tocan*; es insoportable. Tengo miedo de entrar en contacto con ellos como si fueran animales vivos (trad. Aurora Bernádez, 1984).

desborda el uso del objeto. No existe objeto que forme parte de una sociedad sin un sentido, incluso aquellos que creemos son función pura. La función de un objeto se convierte siempre en el signo de esa misma función: el agua en una botella tiene realmente por función quitar la sed pero *funciona* también como un signo de pertenencia para las alumnas preparatorias, igual que los teléfonos celulares que implican una necesidad real de hacer llamadas pero son signo de lujo, de posición económica, etc. (cfr. Barthes, 1966).

Barthes aclara que los objetos se encuentran en dos planos, en dos definiciones, en dos coordenadas (cfr. Barthes, 1966):

1. La coordenada simbólica. Donde todo objeto remite a un significante, tiene por lo menos un significado. Este es el caso de los *grandes símbolos* antropológicos como la cruz.
2. La coordenada taxonómica. Es una coordenada extensa y de clasificación de objetos a un nivel cotidiano como la clasificación en tiendas de autoservicio.

Análisis de los grandes objetos simbólicos, por ejemplo dentro de la ciencia antropológica, se han realizado de manera extensa. La pregunta que se formula Barthes es si ¿es posible hacer un estudio similar en la sociedad actual? O es acaso que ¿no quedan *grandes símbolos* en esta sociedad técnica?, ¿nos movemos sólo en la coordenada taxonómica donde las significaciones se añaden a las colecciones de objetos? Y entonces, ¿cuáles son los significados de estos sistemas de objetos? Barthes incita a una investigación sobre el sistema semántico de los objetos y Jean Baudrillard se apodera de la misión.

En 1968, Baudrillard publicó su tesis doctoral y primer libro, *Le système des objets*, bajo la dirección del marxista francés Henri Lefebvre.⁴ En ella se puede leer a un Baudrillard apoyado en el estructuralismo y el análisis lingüístico para

⁴ Henri Lefebvre (1901-1991) fue un intelectual, sociólogo, crítico literario y filósofo marxista francés, también fue militante del PCF. Tradujo algunas obras de Karl Marx, labor en la que Baudrillard colaboró. Sus principales intereses fueron la modernidad y la vida cotidiana. Fue en la Universidad de Nanterre donde Baudrillard y Lefebvre se conocieron.

abordar principalmente dos temas: los objetos y su consumo. El objetivo de éste, su primer trabajo formal fue:

saber cómo son vividos los objetos, a qué otras necesidades, a parte de las funcionales, dan satisfacción, cuáles son las estructuras mentales que se traslapan con las estructuras funcionales y las contradicen, en qué sistema cultural, infra o transcultural, se funda su cotidianidad vivida. [...] Así pues no se trata de objetos definidos según su función, o según las clases en las que podríamos subdividirlos para facilitar el análisis, sino de los procesos en virtud de los cuales las personas entran en relación con ellos y de la sistemática de las conductas y de las relaciones humanas que resultan de ello (Baudrillard, 2007, p. 2).

Su pretensión fue superar la existencia de los criterios de clasificación de los objetos, que habían llegado a ser tantos como los objetos mismos a clasificar, ya fuese por su función, su tamaño, forma, duración, etcétera. La ironía de la labor clasificatoria se lee claramente en el ensayo *El idioma analítico de John Wilkins* (1981) del argentino Jorge Luis Borges (1899-1986).

Borges se remonta «a cierta enciclopedia china» titulada *Emporio celestial de conocimientos benévolos*, donde se divide a los animales en:

a) pertenecientes al Emperador [*sic*],* b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas (Borges, 1981, p. 104).

Como la anterior clasificación del mundo animal, con «ambigüedades, redundancias y deficiencias», existe una taxonomía, si no muchas, de los objetos.

En la búsqueda de un plano estructural, más allá de la descripción y clasificación funcional, que le permitiera el estudio del sistema de significados de los objetos, Baudrillard dibuja un análisis para el *sistema de los objetos* análogo al del sistema de la lengua, es decir, la semiología. Dicha propuesta ideal de Baudrillard resulta en un análisis imposible e incompatible con la semiología pero que da pie a las futuras ideas del autor.

* Mayúscula en el original.

Baudrillard definió el *plano tecnológico* en comparación con la función denotativa de la lengua. El plano tecnológico del objeto, describe nuestro autor, es la realidad fundamental del objeto aunque somos prácticamente inconscientes de él. “La realidad tecnológica de los objetos” es lo más concreto de ellos, en ella se dan las transformaciones radicales del ambiente que constituyen la *evolución estructural objetiva*. En términos simples, Baudrillard encuentra en la tecnología la historia de los objetos, el paso de ideas abstractas a objetos concretos, de estructuras simples a estructuras más concretas y que culmina idealmente en el desarrollo de una estructura única. Para él, el problema tecnológico real radica en la convergencia de las funciones de un objeto en una unidad estructural.

En sus propias palabras: “lo que le ocurre al objeto en el dominio tecnológico es *esencial*, [y]^{*} lo que le ocurre en el dominio de lo psicológico o lo sociológico, de las necesidades y las prácticas, es *inesencial*” (Baudrillard, 2007, p. 3). Así, el plano estructural y esencial del objeto viene a ser analógicamente la función denotativa de un signo, mientras que la función connotativa se representa con lo cultural e inesencial del objeto.

Como analogía a los fenómenos de la lingüística, Baudrillard llama a los elementos técnicos simples *tecnemas*, en los que se funda la evolución tecnológica pero no son los objetos reales. Un ejemplo de tecnema es el motor de gasolina de un automóvil, que a lo largo de su desarrollo tecnológico ha logrado una convergencia de funciones; cada pieza está vinculada a las demás de forma concreta pero no es el objeto-automóvil (cfr. Baudrillard, 2007).

A este nivel,

es posible pensar en una tecnología estructural, que estudie la organización concreta de estos tecnemas en objetos técnicos más complejos, su sintaxis en el seno de conjuntos técnicos simples (diferentes de los objetos reales), en el seno de conjuntos técnicos privilegiados y las relaciones tecnológicas de sentido entre estos diversos objetos conjuntos (Baudrillard, 2007, p. 5).

* Los corchetes son míos.

Pero este análisis *tecnológico estructural* es sólo posible en sectores donde la evolución tecnológica siga una línea casi pura de evolución tecnológica y donde la influencia de la moda sea mínima. Como ejemplo, Baudrillard nombra las realizaciones técnicas de la aviación que “está obligada a producir los objetos técnicos más concretos por simples razones funcionales (seguridad, velocidad y eficacia)” (Baudrillard, 2007, p. 5) pero, ni aun estos objetos se encuentran libres de la influencia de las modas.

Rápidamente se reconoce la imposibilidad y lo poco útil de un análisis de este tipo, ya que no permitiría comprender el sistema cotidiano de los objetos: “se puede soñar en una descripción completa de los tecnemas y de sus relaciones de sentido que baste para agotar el mundo de los objetos reales. Pero no es más que un sueño” (Baudrillard, 2007, p. 6). Sueño que Baudrillard nunca tuvo en realidad y que sólo constituyó un punto de partida para su crítica a la teoría y mundo semiológico.

Nos topamos con la realidad psicológica y sociológica vivida de los objetos: si los tecnemas son la racionalidad de los objetos, su irracionalidad son las necesidades. Éstas hacen surgir un sistema de significados secundarios, significados que no surgen del sistema técnico sino del sistema cultural.

Retomemos el ejemplo del automóvil. Lo *esencial*, digamos también lo objetivo, es su motor de gasolina, la energía distribuida, las leyes de producción y distribución de esa energía, todo lo anterior constituye sus tecnemas. Lo que no tiene nada de objetivo ni esencial es su forma ni su color, si sus asientos son de piel, si tiene reproductor de CD`s o sistemas de localización GPS. “El mismo objeto-función puede especificarse en diversas formas: estamos aquí en el dominio de la *personalización*, de la connotación formal, que es el [dominio]* de lo inesencial” (Baudrillard, 2007, p. 7).

Con el anterior planteamiento, Baudrillard desencadena una sutil crítica a las condiciones de producción, que será uno de los ejes principales de su trabajo y

* El corchete es mío.

que desarrollará ampliamente en los años siguientes. Un análisis de los objetos a partir del método estructural de los hechos lingüísticos es imposible después de la producción en masa ya que si el *objeto artesanal* dejaba libre en su producción a lo inesencial, en contraposición, el *objeto industrial* no deja nada al azar de la demanda sino que sistematiza toda la producción: el nivel de la denotación objetiva y el nivel de las connotaciones del objeto no se pueden separar más.

Utilicemos el siguiente cuadro para observar como es que los *hechos lingüísticos* y los *objetos* comparten características análogas y, a la vez sus diferencias fundamentales que imposibilitan un análisis puramente estructural de los objetos:

| RELACIÓN Y DIFERENCIA ENTRE LOS HECHOS LINGÜÍSTICOS Y LOS OBJETOS | |
|---|---|
| HECHOS LINGÜÍSTICOS | OBJETOS |
| Denotación: - Lengua: sistema estable - Morfemas / Fonemas: estables | Denotación: - Tecnología: sistema no estable - Tecnomas: evolución continua (no diferenciados) |
| Connotaciones: palabras - No cambia el sistema de lenguaje (a lo denotado) | Connotaciones: color, forma, etc. (modas) - “Personalización” - Afecta las estructuras técnicas (a lo denotado) |
| Finalidad: comunicación | Finalidad: praxis (satisfacción de necesidades) |

El sistema de los objetos tiene fines concretos, el dominio del mundo y la satisfacción de las necesidades,⁵ fines menos dissociables de la praxis que la comunicación que es la finalidad del lenguaje. El hecho de que la tecnología dependa fuertemente de las condiciones sociales, del orden global de producción y de consumo (limitaciones externas que no se ejercen sobre la lengua), da lugar a que “la descripción del sistema de los objetos [tenga]* que ir acompañada de una crítica de la ideología práctica del sistema” (Baudrillard, 2007, p. 9).

⁵ El tema de las *necesidades* es sumamente importante y complejo en el pensamiento de Jean Baudrillard como se verá más adelante en este trabajo.

* El corchete es mío.

Los libros *Le système des objets* y *Pour une critique de l'économie politique* son precisamente la crítica de Baudrillard a la ideología práctica del sistema de los objetos.

2.1. Estructuras de colocación y de ambiente

“La configuración del mobiliario es una imagen fiel de las estructuras familiares y sociales de una época” (Baudrillard, 2007, p. 13). Con esta simple frase Baudrillard nos sumerge en una visión poco convencional de los objetos existentes en nuestro hogar, específicamente de su colocación que resulta no ser aleatoria. El ordenamiento de los muebles tiene como interés “personificar las relaciones humanas” y no sigue ninguna lógica objetiva: “lo que constituye la profundidad de las casas de la infancia, la impresión que dejan en el recuerdo es [...] la estructura compleja de su interioridad, en la que los objetos pintan ante nuestros ojos los límites de una configuración simbólica llamada morada” (Baudrillard, 2007, p. 14). La organización tradicional de una casa, la acomodación precisa del comedor y las recamaras, a la vez con un orden propio (por ejemplo la cama en medio), simboliza la relación patriarcal y de autoridad. Las revistas publicitarias o incluso los comerciales televisivos cotidianos donde se representa la estructura familiar tradicional nos ofrecen siempre un acomodo mobiliario “tradicional”, deseado y buscado por una gran parte de la sociedad.

Es cierto que las relaciones familiares y sociales han cambiado, con ellas también lo ha hecho el estilo y la organización de los objetos mobiliarios. Debido en gran parte a la falta de espacio, los objetos se han ido adaptando, buscando una funcionalidad máxima valiéndose de una desestructuración: “la cama se convierte en sofá cama, el aparador y los roperos en alacenas ocultables. Las cosas se repliegan y se despliegan, desaparecen, entran en escena en el momento deseado” (Baudrillard, 2007, p. 15).

El antiguo orden simbólico del objeto y su acomodación ha sido desestructurado pero no reestructurado, nos topamos con un *objeto liberado de su función*. En correlación profunda, “[...] la revolución burguesa e industrial

libera poco a poco al individuo de la implicación religiosa, moral, familiar, y le permite alcanzar una libertad de derecho en tanto hombre, pero una libertad de hecho en cuanto fuerza de trabajo, es decir, que tiene libertad de venderse como tal” (Baudrillard, 2007, p. 16).

Entonces, de igual forma que los objetos ¿el individuo encuentra una mayor movilidad en sus relaciones sociales, una relación más liberal?, ¿tiene mayor libertad de organización? Sí, constituye un progreso, pero se trata sólo de una liberación parcial: la liberación de la *función*⁶ (Baudrillard, 2007). En el objeto no significa más que la liberación de su función y no del objeto mismo, es decir que obtienen sólo la libertad de funcionar: son *objetos de función*. Por otra parte, en el individuo, el hombre, recíprocamente al objeto, no está liberado más que como «utilizador de objetos» y como utilizador de su propia fuerza de trabajo.

Con el objeto y el individuo liberados de su función, se destaca una nueva estructura y una evolución significativa: los *modelos*. Los modelos de la “vanguardia mobiliaria” se destacan por el imperativo práctico de la *colocación*, dando lugar al concepto general de *Ambiente* (*ambiance* en francés). Lo anterior refiere al paso del objeto-función a la organización de los objetos en conjunto: los objetos-“ambiente”. La atmósfera, la posición, el arreglo de los objetos, en fin, la colocación es lo primordial ahora, esa es la estructura: “los valores simbólicos y los valores de uso se esfuman detrás de los valores organizacionales” (Baudrillard, 2007, p. 19). Pero tengamos presente que el sentido actual de la decoración no es el *gusto* ni crear un ambiente bello y poético como en el gusto tradicional, la colocación se encuentra en función de resolver un problema: el espacio.

Ahora bien, si la *colocación* es el imperativo técnico, el *ambiente* viene a ser el imperativo cultural del mismo sistema y ambos estructuran una misma práctica: la funcionalidad. En ambos se ejercen los valores de juego y de cálculo. Si en

⁶ Se ampliara más sobre el hombre y la movilidad de sus relaciones sociales como liberación parcial en el siguiente apartado: *El hombre de colocación, de relación y de ambiente*.

la colocación es cálculo de las funciones, en el ambiente será el cálculo de los colores, de los materiales, de las formas, del espacio.

Tomemos por ejemplo el análisis sobre el color como valor del ambiente. Todos tenemos *nuestro* color favorito, sabemos que en un *baby shower* el rosa es para niña, azul para niño y amarillo neutro, las novias deben vestir de blanco, incluso en la moda, que se consideraría libre, el color cobra sentido. “Tradicionalmente, el color está cargado de alusiones psicológicas⁷ y morales” (Baudrillard, 2007, p. 32).

Junto con la liberación del objeto funcional se manifiesta la liberación del color: la del color “natural”. Los refrigeradores, lavadoras, retretes ya no son sólo blancos, más allá, nos topamos con “sillones de un color rojo vivo, divanes azul cielo, mesas negras, cocinas policromas, salas de estar en dos o tres tonos, paredes de colores contrastados, fachadas azules o rosas” (Baudrillard, 2007, p. 33) por no hablar del color de la ropa interior. La pintura libera al color.

Pero pronto, y de misma forma que sucede con la liberación funcional del objeto, al color se le empieza a tomar como agresivo y se retorna a una suerte de *matices discretos* tanto en el vestir como en el mueble. Se pretende un retorno a lo *natural* de los colores frente a la obscenidad del color dado en la modernidad. En la producción en serie parece como si los colores vivos suplieran a menudo la falta de cualidades más funcionales. Mientras que en contraparte, los objetos funcionales, los modelos, deberán permanecer en colores naturales. Ejemplo de lo anterior es la ropa: blusas que al ser producidas en serie adquieren la cualidad de ser rosas, verdes, azules, amarillas, en fin, de cualquier color y tono, cualidad con la que no contaba la *blusa-modelo*.

Paradójicamente, los colores *naturales* no lo son. Son sólo “un recordatorio imposible del estado de la naturaleza” (Baudrillard, 2007, p. 34), que siendo

⁷ “Al nivel más pobre, el simbolismo de los colores se pierde en lo psicológico: el rojo pasional, agresivo, el azul signo de calma, el amarillo optimista, etc”. (Baudrillard, 2007, p. 32).

imposible de recuperar y de representar se busca en la huida hacia los colores pasteles o en el negro y blanco.

«*El orden del pastel*» se aparta del color liberado, “franco”, no hay fuerza viva en él, es un color pastelizado que quiere ser un color vivo pero que no es más que un *signo moralizado*. Por su parte, el paradigma negro-blanco es de orden moral y antinatural: el negro conserva su valor de distinción, el blanco domina aún el sector *orgánico*: cocina, baño, sabanas, es un color imperativo de limpieza (cfr. Baudrillard, 2007).

Resumiendo:

Después de breves episodios de liberación violenta (sobre todo en el arte, y en el fondo muy tímidamente en lo cotidiano, salvo en la publicidad y en el sector comercial, donde se emplea ampliamente el carácter constitutivo del color), el color liberado es vuelto a capturar inmediatamente después por un sistema en el que la *naturaleza ya no forma parte más que como naturalidad*, como connotación de la naturaleza, detrás de la cual los valores del instinto siguen siendo sutilmente desconocidos (Baudrillard, 2007, p. 36).

El problema del ambiente en materia del color se complica con los valores de color más abstractos: el tono o la tonalidad. La *funcionalidad* del color se encuentra sólo en relación con otros colores. El verde y el azul pueden combinarse pero no todos los tonos de verde o de azul, se habla de tonos *fríos* o *calientes*. Esta etapa es la de una «objetividad del color», el color ya no es más que un dato entre muchos otros, “un elemento de solución. [...] Es por esto por lo que es «funcional» porque se reduce a un concepto abstracto de cálculo, [...] en el calculo equilibrado de los tonos cálidos y los tonos fríos” (Baudrillard, 2007, p. 38).

Este tipo de análisis sobre el valor del ambiente puede hacerse también del material. Baudrillard sigue trabajando con los objetos como signos, no sólo semiológicamente sino cultural e ideológicamente. Un análisis como éste, considero, es posible y benéfico también dentro del ámbito de la ciencia ya que se compone también de signos,⁸ y, por ello, es una de las pretensiones de

⁸ Podemos decir, como se desarrollara más adelante, que ella misma es un signo, además de una mercancía: “El saber es y será producido para ser vendido, y es y será

esta tesis. Dejemos esto para el siguiente capítulo y revisemos de qué manera Baudrillard desarrolla su análisis sobre los materiales.

Los materiales son dispares en sí, pero son homogéneos como signos culturales y por eso pueden instituirse en un sistema coherente que permite combinarlos (Baudrillard, 2007), por ejemplo:

1. La madera. La nostalgia por la madera *natural*, su color, su olor, su calor, por el hecho de que envejezca, hasta por sus parásitos, no es más que una nostalgia de *lujo*. Actualmente todos los materiales orgánicos han encontrado su equivalente en sustancias plásticas. La separación sustancias naturales/substancias artificiales es burda, no es más que una oposición moral: “¿por qué el cemento habría de ser menos «auténtico» que la piedra? [...] Objetivamente, las sustancias son lo que son: no las hay verdaderas o falsas, naturales o artificiales” (Baudrillard, 2007, p. 40). Pero, diferente de los materiales *naturales*, los *artificiales* en su polimorfismo, con un grado extenso de abstracción y diferenciación, hacen posible un juego de asociación como con la combinación de tonalidades de los colores (Baudrillard, 2007).

2. El vidrio. Como material moderno representa el ideal que hay que alcanzar a varios niveles. Como recipiente es ideal: no cambia de forma ni de color, no esconde su contenido, es un *aislante*. Es higiénico, *puro*, y si pensamos en el hombre, es moral y por eso alude a la higiene del cuerpo, la “denegación del propio cuerpo y de las funciones primarias y orgánicas en beneficio de una objetividad radiante y funcional” (Baudrillard, 2007, p. 45). Con el vidrio podemos ver pero no tocar, saber lo que contiene un recipiente. Podemos acercarnos al exterior desde el interior de una casa con tabiques de vidrio, con casas todas de vidrio, pero sin perder la intimidad del interior. “El vidrio materializa, a grado supremo, la ambigüedad fundamental del «ambiente»: la de ser, proximidad y distancia a la vez, intimidad y rechazo de ésta, comunicación y no-comunicación” (Baudrillard, 2007, p. 44).

consumido para ser valorado en una nueva producción: en los dos casos, para ser cambiado. Deja de ser en si mismo su propio fin, pierde su «valor de uso»” (Lyotard, 2006, p. 16).

Baudrillard marcó la ambigüedad del vidrio en el ámbito del consumo ya que al ser *indestructible* podría representar una contradicción a la compra pero no es así ya que *lo sublime* del vidrio actúa como motivación de compra. El vidrio es funcional y debe ser consumido a un ritmo acelerado (Baudrillard, 2007). Sin embargo posteriormente surgió un material con los mismos valores de ambiente del vidrio más el de la *flexibilidad*: el plástico, que cuenta con la virtud de ser desechable y consumible a velocidad aún más acelerada.

2.1.1 El hombre de colocación, de relación y de ambiente

Si los objetos son *objetos de colocación*, ¿qué sucede con el ser humano en un mundo así? Los hombres también se convierten en *hombres de colocación*:

[...] no es ni propietario ni simplemente usuario, sino que es un informador activo del ambiente. Dispone del espacio como de una estructura de distribución; a través del control de este espacio, dispone de todas las posibilidades de relaciones recíprocas y, por lo tanto, de la totalidad de los papeles que pueden desempeñar los objetos. (Por consiguiente, él mismo debe ser «funcional», homogéneo a este espacio, si quiere que los mensajes de colocación puedan partir de él y llegar a él). Lo que le importa no es ni la posesión, ni el disfrute, sino la responsabilidad, en el sentido propio de que es él quien arregla la posibilidad permanente de «respuestas». Su praxis es pura exterioridad. El habitante moderno no «consume» sus objetos. [...] Los domina, los controla, los ordena. Se encuentra a sí mismo en la manipulación y en el equilibrio táctico de un sistema (Baudrillard, 2007, p. 26).

Para Baudrillard, hasta antes del principio de los años 70's,⁹ el objeto tenía además de la función práctica, la función de recipientes de lo imaginario. “Figurante humilde y receptivo, [una] suerte de esclavo psicológico y de confidente. [Los objetos eran] el reflejo de una visión del mundo en que cada ser es concebido como un «recipiente de interioridad»” (Baudrillard, 2007, p. 27). Así, por ejemplo, la casa era el equivalente simbólico del cuerpo humano. El orden fundamental de los objetos era el orden de la naturaleza.

Después, el fin de ese orden de la naturaleza: “idea de un mundo que ya no nos es dado, sino que es producido, dominado, manipulado, inventariado y controlado: *adquirido*” (Baudrillard, 2007, p. 29). Este orden de producción

⁹ Recordemos que para nuestro autor los sucesos de Mayo de 1968 marcaron un cambio social radical, así como la desilusión del marxismo.

* Los corchetes son míos.

gana cada vez mayor terreno paralelamente al avance tecnológico aunque aún es posible encontrar una praxis tradicional de producción.

Lo anterior no quiere decir que el orden simbólico ha desaparecido completamente sino que ha desencadenado uno nuevo. Aquí, Baudrillard utiliza superficialmente como metáfora las etapas de desarrollo de la función social descritas por Sigmund Freud (1856-1939) para diferenciar los ordenes de producción: el tradicional y el moderno.

La boca, nos dice Freud en su *Compendio del psicoanálisis* redactado en 1938, es “a partir del nacimiento, el primer órgano que aparece como zona erógena y que plantea al psiquismo exigencias libidinales” (Freud, 2002, p. 122), y por eso la primera fase de desarrollo es precisamente la *fase oral*. El padre del psicoanálisis considera el chupeteo una actividad que no sólo tiene como función la nutrición y la autoconservación sino que es la manifestación más precoz de un impulso hacia la satisfacción que debe ser considerado sexual por ser un placer independiente de la nutrición (Freud, 2002). Baudrillard equipara la fase oral de desarrollo con la producción primitiva,¹⁰ plantea que la civilización “anterior” estaba fundada en el orden natural de las sustancias (cfr. Baudrillard, 2007). Si bien no lo menciona abiertamente, considero que nuestro autor pensaba en las *necesidades* y la búsqueda de su satisfacción mediante la producción primitiva de la misma manera que el primer impulso hacia la satisfacción sexual de la etapa oral descrita por Freud. Además, igualmente que en la etapa oral donde los impulsos sádicos no son tan marcados a pesar de la aparición de los dientes, en la etapa primitiva de producción la

¹⁰ La Revolución Industrial, que en términos sociales e históricos marca también el inicio de la Modernidad (junto con el triunfo del capitalismo), se ubica de la segunda mitad del siglo XVIII. No obstante, la producción en masa no se da como tal sino hasta finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, período llamado 2da. Revolución Industrial. Es a los años anteriores a ese período a los que refiere Baudrillard como *producción tradicional* o *producción moderna*, es decir la etapa de la Revolución Industrial, mientras que la *etapa primitiva de producción* comprende para nuestro autor el momento anterior a la Revolución Industrial. Para evitar confusiones a lo largo de la tesis me referiré a tres etapas: *producción primitiva* (antes de la Revolución industrial), *producción moderna* (durante la Revolución Industrial) y *producción en masa* (durante la 2da. Revolución Industrial).

agresividad y la dominación hacia y de la naturaleza no se encuentran muy presentes.

Como contraparte, o mejor dicho, en línea progresiva, Baudrillard ubica el orden de producción moderno en dos etapas de desarrollo: en la de la fecalidad y en la fálica. Freud denomina *sádico-anal* a la segunda etapa de desarrollo sexual porque “en ella la satisfacción se busca en las agresiones y en las funciones excretoras. Al incluir las tendencias agresivas en la libido¹¹ nos fundamos en nuestro concepto de que el sadismo es una mezcla instintiva de impulsos puramente libidinales y puramente destructivos, mezcla que desde entonces perdurará toda la vida” (Freud, 2002, p. 123). La tercera fase es la denominada *fálica*, en ella aparecen los primeros indicios de una organización destinada a subordinar los instintos de satisfacción sexual de las fases anteriores bajo la primacía de los genitales (Freud, 2002).

Baudrillard relaciona el orden de producción moderno, que es el del cálculo y de la funcionalidad, con las etapas de desarrollo descritas por Freud de la siguiente manera (cfr. Baudrillard, 2007):

- a) Etapa sádico-anal / Orden de la fecalidad. Se funda en la abstracción, pretende instruir una materia homogénea; fundado también en el cálculo y en el desmembramiento de materia. La agresividad anal sublimada se constituye en el juego, en el discurso, en el orden, la clasificación, la distribución.
- b) Etapa fálica / Orden fálico. Ligado a la empresa de la superación, de transformación de lo dado, de surgimiento hacia estructuras objetivas.

Así, la organización de las cosas, incluso cuando pretende ser totalmente objetiva y técnica, es siempre también un registro de proyección y de inversión porque pertenece al orden de la fecalidad. Nuestra *voluntad de colocación*

¹¹ El *Diccionario de Psicoanálisis* de J. Laplanche y J.-B. Pontalis (1987) define el término *libido* como la “energía postulada por Freud como substrato de las transformaciones de la pulsión sexual en cuanto al objeto (desplazamiento de las catexis), en cuanto al fin (por ejemplo, sublimación) y en cuanto a la fuente de la excitación sexual (diversidad de las zonas erógenas)” (p. 210).

desencadenada en la obsesión detrás del proyecto organizacional: “es necesario que todo comunique, que todo sea funcional, que no haya secretos ni misterios” (Baudrillard, 2007, p. 29). No se trata de una obsesión moral como en la producción primitiva del objeto como representación simbólica¹² (de la naturaleza), representada por la etapa oral, sino de una obsesión funcional.

Revisemos ahora que sucede con *el hombre de relación y de ambiente*. El ambiente está hecho para que los seres humanos vivan una alternancia igual a la de los objetos que lo componen: color-no color, calor-no calor, intimidad-distancia. Las relaciones humanas/sociales deben ser móviles y funcionales, deben poder cambiarse entre sí. Se trata de un proceso de ambigüedad: comunicación-no comunicación.

Baudrillard nos ofrece un muy interesante ejemplo sobre los objetos que mejor señalan la relación de ambiente del hombre: los asientos. Los asientos han cobrado un sentido propio, se trata de asientos “modernos”, puffs, taburetes, sillones individuales. Estos «asientos funcionales» que *hacen* de todas las posiciones y, por lo tanto, de todas las relaciones humanas. Se condiciona una sociabilidad fácil y dentro de un juego. A lo largo de una reunión el cambio de asientos propicia y también determina el intercambio de relaciones. La diferencia de tamaños, de formas y su movilidad da lugar a un juego de relaciones personales que satisfacen la necesidad de “nunca estar solo pero tampoco cara a cara con alguien”. También, claro, propicia la pasividad en las relaciones, son asientos donde literalmente “te sumes” y donde ellos abrazan las formas del cuerpo (sólo recuérdese los puffs en forma de mano): el imperativo del relajamiento pasivo (cfr. Baudrillard, 2007).

Las funciones tradicionales de los objetos han desaparecido, nos enfrentamos a funciones culturalizadas. La cama ya no sirve sólo para dormir: *funciona* como silla, escritorio, lugar de reunión. Ya no hay cama, como tampoco hay cocina sino un *laboratorio de funcionalidad*, donde constantemente se está experimentando funciones. Pero está *libertad de función* sigue obedeciendo a

¹² Recuérdese el ejemplo proporcionado anteriormente: organización tradicional de una casa como símbolo de la relación patriarcal y de autoridad.

un orden cultural y de socialización. Así como los objetos y los muebles se mezclan, se funden y se relacionan, el hombre ejerce la misma libertad pero a través de un nuevo orden moral más sutil: la funcionalidad, incluso en las relaciones sociales.

“El «hombre de colocación» es también el «hombre de relación y de ambiente» y el conjunto constituye al «hombre funcional»” (Baudrillard, 2007, p. 49). Este hombre funcional sufre de una elisión de la energía muscular y del trabajo: “elisión de las funciones primarias en provecho de las funciones de relación y de cálculo, elisión de las pulsiones en provecho de una «culturalidad», [el paso]* de un gestual universal de trabajo a un gestual universal de control” (Baudrillard, 2007, p. 51).

El *esfuerzo* corresponde a el *gestual tradicional*,¹³ donde todavía el uso de la energía muscular y la utilización de la energía animal constituían una relación humana y recíproca, rica simbólicamente, con los objetos que producía. De hecho, era esta relación del hombre con los objetos la que lo integraba al mundo y a las estructuras sociales. La materia transformada por este esfuerzo emanaba humanidad: las vasijas, los cantaros, los campos de cultivo. “El hombre no estaba libre de sus objetos, los objetos no estaban libres del hombre” (Baudrillard, 2007, p. 52).

[Pero,]* a través de las revoluciones en el dominio de la energía, la coherencia tecnológica y la coherencia (relativa) del orden de producción sustituyen la simbiosis energética y la colusión simbólica. Al mismo tiempo, la relación del hombre con el objeto se expresa en una dialéctica social que es la de las fuerzas de producción (Baudrillard, 2007, p. 53).

El *control* será ahora el *gestual funcional* donde la mediación hombre-objeto requiere una energía o una intervención mínima. En el mundo cotidiano, doméstico y de trabajo, a veces no se requiere más que el uso de la mano, la voz, el ojo, un simple destello o un aplauso para activar botones, palancas,

* Los corchetes son míos.

¹³ Terminología usada por Baudrillard pero que debería ser *gestual primitivo* ya que *gestual tradicional* puede remitir a la etapa de producción moderna. (Véase *supra*: capítulo I, nota al pie 10).

* Los corchetes son míos.

manijas, pedales, receptores de voz o luz: “sólo las «extremidades» del hombre participan activamente en el medio ambiente funcional” (Baudrillard, 2007, p. 53). Este gestual funcional existe y es esencial para mostrar el poderío del hombre sobre las cosas, pero no es esencial para el funcionamiento técnico de las cosas que podrían funcionar sin él. El gestual funcional del control sigue existiendo sólo para el buen funcionamiento del *estado mental del sistema*. (Baudrillard, 2007). El hombre, sin el sentimiento de poderío, se perdería en un mundo de objetos capaces de funcionar sin él.

Un mecanismo que logra el funcionamiento del estado mental del sistema es la morfología del cuerpo humano presente en los objetos. Aunque cada vez se alejan más de la morfología humana, los objetos hacen alusión a ella de una u otra manera, en sus connotaciones: el sillón con forma de mano humana que abraza al propio cuerpo. Curiosamente el hombre delega sus «extremidades» para la morfología de los objetos “como signos de su presencia en los objetos cuyo funcionamiento, por lo demás, es autónomo” (Baudrillard, 2007, p. 58). Es el fin de la dimensión simbólica.

En *Masse und Macht* (1960, *Masa y poder*), Elias Canetti (1905-1995) habla sobre las manos y la relación con el nacimiento de los objetos: “cabe muy bien imaginar que los objetos tal y como los concebimos, esos objetos a los que asignamos un valor porque los hemos hecho nosotros mismos, existieron primero como *signos de las manos*” (Canetti, 2008, p. 336). Canetti propone las manos y la cara como los vehículos de *representación*. Aun existiendo cáscaras de frutas, como la de los cocos o las nueces, no fue hasta que las manos, con los dedos en posición cóncava, dieron lugar al recipiente para tomar agua. Sólo después de haber representado lo suficiente con ayuda de las manos, es posible llevarlo a la realidad, en ese caso: la producción de objetos (Canetti, 2008).

De igual manera, Umberto Eco, dentro de la tradición semiótica, nos dice que:

[...] se instaura humanidad cuando se instaura sociedad, pero se instaura sociedad cuando hay comercio de signos. [...] Se considera que la cultura nace cuando el hombre elabora utensilios para dominar la naturaleza; pero

se ha aventurado la hipótesis (ECO [sic], 1972) de que el utensilio como tal, solamente aparece cuando se ha instaurado la actividad simbólica, o lo que es igual, que señala la instauración de esta actividad (Eco, 1988, pp. 107ss).

Y en este sentido, para Eco, el hombre es un animal simbólico: “no solamente el lenguaje verbal sino toda la cultura, los ritos, las instituciones, las relaciones sociales, las costumbres, etc., no son otra cosa que *formas simbólicas*” (Eco, 1988, p. 107).

Jean Baudrillard va un poco más allá que Canetti¹⁴ y Eco. Para él, nuestra sociedad técnica ha desvanecido la relación simbólica existente en el gestual tradicional del trabajo (de *representación* en términos de Canetti), y por ello trata de compensar el vacío simbólico de nuestro poderío. Baudrillard habla, sí, de la dimensión práctica del gestual tradicional, pero también del simbolismo fálico que éste exhibía:

Objetos y útiles tradicionales porque movilizan al cuerpo entero en el esfuerzo y en la realización, recogen algo de la inversión libidinal profunda del trato sexual (como, en otros planos, las danzas y los ritos). Ahora bien, todo esto es desalentado, desmovilizado por el objeto técnico. Todo lo que estaba sublimado¹⁵ (por consiguiente, simbólicamente investido) en el gestual de trabajo es hoy rechazado. [...] Falo o vagina vivientes, la azada o el cántaro hacen legible simbólicamente en su «obscenidad» la dinámica pulsional de los hombres (Baudrillard, 2007, pp. 60ss).

Las formas funcionales en nuestro poderío técnico no guardan relación con nuestro cuerpo, de hecho ya no existe relación con el hombre: *los objetos se han vuelto hoy más complejos que los comportamientos del hombre relativos a esos objetos* (Baudrillard, 2007). Si bien es cierto que siguen existiendo tareas en la que la precisión de la actividad humana es imprescindible, es posible que

* Mayúsculas en la traducción.

¹⁴ Existen relaciones y repercusiones evidentes del trabajo de Elias Canetti en el pensamiento de Baudrillard, por ejemplo en relación a la concepción de historia y el intercambio simbólico. Paul Hegarty (2004) considera a Canetti como un puente de unión entre Bataille y Baudrillard.

¹⁵ J. Laplanche y J.-B. Pontalis en su *Diccionario de Psicoanálisis* (1987) definen *sublimación* como el “proceso postulado por Freud para explicar ciertas actividades humanas que aparentemente no guardan relación con la sexualidad, pero que hallarían su energía en la fuerza de la pulsión sexual. Freud describió como actividades de resorte principalmente la actividad artística y la investigación intelectual. Se dice que la pulsión se sublima, en la medida en que es derivada hacia un nuevo fin, no sexual, y apunta hacia objetos socialmente valorados” (p. 415).

lleguemos a un punto en que la *techné* sustituya a los movimientos del mundo natural, dando lugar a lo que Baudrillard nombra *simulacro*. Lo inquietante es que sí el simulacro está tan bien hecho, será el hombre el que, respecto al simulacro, se volverá abstracción. Frente al objeto funcional, el hombre se vuelve disfuncional, irracional y subjetivo (cfr. Baudrillard, 2007). Para explicar esto, Baudrillard recurre a una curiosa historia que ocurrió en el siglo XVIII:

Un ilusionista muy enterado de relojería había fabricado un autómeta. Y éste era tan perfecto, sus movimientos eran tan sueltos y tan naturales que los espectadores, cuando el ilusionista y su obra aparecían juntos en escena, no podían discernir cuál era el hombre y cuál el autómeta. El ilusionista se vio obligado entonces a mecanizar sus propios gestos y, para colmo de arte, a desarreglar ligeramente su propia apariencia para devolverle su sentido al espectáculo, pues los espectadores se hubiesen sentido demasiado angustiados, a la larga, por no saber cuál de ellos era el de «verdad», y era preferible que tomasen al hombre por máquina y a la máquina por hombre (Baudrillard, 2007, p. 62).



La *simulación* es para Baudrillard la liquidación de los referentes, la suplantación de lo real por los *signos de lo real*. Se trata de la generación de algo real sin origen ni realidad a partir de modelos (Baudrillard, 2002c) que sobrepasa la generación de objetos; pero quedémonos por ahora a ese nivel.

Para aliviar la tensión de saber cotidianamente que los objetos son autónomos es que existe la *coartada de la forma*. Vemos por doquier *Ideas de Naturaleza* en la forma de los objetos, como lo evidencia los sillones «*puffs*» en forma de mano. No sólo encontramos la forma del cuerpo representada en los objetos, hay en ellos también elementos vegetales, animales y del espacio mismo. Esta *naturalización*, connotación de naturaleza encapsulada en la decoración, no deja de estar presente aun de formas muy sutiles: “estamos rodeados de objetos en los que la forma interviene *como una falsa solución al modo contradictorio en que es vivido el objeto*” (Baudrillard, 2007, p. 69).

A la vez, esta naturalización se carga de referencias morales y psicológicas. El léxico de la publicidad carga de connotaciones emocionales a los objetos: dan «calor», son «leales», «sinceros», todos estos valores *naturales*, valores tradicionales se han perdido desde hace mucho tiempo (Baudrillard, 2007) al pretenderse una funcionalidad total. Como se verá el status funcional de los objetos se refiere al logro de una segunda función: la de integrarse al conjunto y ser parte del juego de combinación y del calculo a un nivel, ya no de objeto, sino de signo.

2.2. Sobre las nociones marxistas

2.2.1. La falacia del estatus pragmático de los objetos y la ilusión de cambio

En el artículo *Función-signo y lógica de clase*, publicado en 1969, Baudrillard lleva a cabo una fuerte crítica a la hipótesis empírica que asigna un status funcional a los objetos y a la ideología de las necesidades. Obviamente esto

* Cursivas en la traducción.

representa un fuerte ataque a las teorías marxistas tradicionales y también a las contemporáneas.

Baudrillard parte del querer superar la visión de los objetos en términos de necesidades y utilidades para poder llevar a cabo el doble análisis de los objetos: el de su función social y el de la su función política como ideología relativa a los objetos (cfr. Baudrillard, 2002b).

Tradicionalmente, el objeto actúa como un utensilio, como un mediador de las necesidades *naturales* del individuo. Baudrillard acepta que los objetos tienen un status funcional y que a partir de él se determina su valor social, pero no como objeto sino como signo. El giro radica, entonces, en considerar fundamental el *valor de cambio signo* y no el *valor de uso*, que no será otra cosa que una racionalización formal (Baudrillard, 2002b). “El valor referencial es aniquilado en provecho del solo juego estructural del valor” (Baudrillard, 1993, p. 11).

Las sociedades primitivas¹⁶ diferenciaban dos tipos de objetos y por lo tanto dos sistemas o formas de relación con ellos. Uno de ellos era el «*gimwali*», que es el comercio de los bienes primarios. El otro se denominaba «*kula*», “sistema de intercambio simbólico fundado sobre la circulación, la donación en cadena de brazaletes, collares, adornos, en torno al cual se organiza el sistema social de valores y status” (Baudrillard, 2002b, p. 2). Estas sociedades reconocían que el consumo de bienes no responde a una economía individual de bienes, sino que es una función social de distribución y jerarquización. Hoy en día, la distinción ha desaparecido, pero todos los mecanismos de consumo se encuentran asentados sobre el mismo sistema de valores: el de integración y jerarquización social, pero negados bajo el concepto de necesidad.

El consumo de bienes es una institución que nada tiene que ver con el goce personal. Es una institución social coactiva donde la función del objeto no es ni de herramienta ni, radicalmente, económica: su función es *sígnica*. El consumo

¹⁶ Baudrillard se refiere específicamente a los indios del Pacífico.

se hace pasar por una gratificación individual generalizada, pero es “un *destino* social que afecta a ciertos grupos o a ciertas clases en mayor medida que a otros, o por oposición a otros” (Baudrillard, 2002b, p. 4).

Sin embargo, estos valores chocan con la moral social de la funcionalidad tanto de los objetos como del individuo: el objeto ha de funcionar y el hombre ha de trabajar, disculpándose “de su antiguo status aristocrático de signo puro de prestigio” (Baudrillard, 2002b, p. 5). Es por eso que todos los mensajes sobre consumo, aun los referentes a la moda y a la decoración, se acompañan de un discurso funcional: “Los objetos son portadores de significaciones sociales ajustadas a variaciones económicas, [son]^{*} portadores de una jerarquía cultural y social [...], en suma, constituyen un código”¹⁷ (Baudrillard, 2002b, p. 13). Los individuos y los grupos emplean dicho código, como cualquier código moral o institucional, a su manera, jugando con él y no siguiéndolo como imposición. A través de los objetos los individuos y cada grupo busca su lugar de acuerdo con su trayectoria personal, los objetos son los utensilios, los términos y el reconocimiento de un proceso social del valor (Baudrillard, 2002b).

El mundo de los objetos ostenta una práctica diferencial, se les clasifica en categorías sociales movibles y cambiantes. Esta función distintiva de los objetos articula mecanismos sociales precisos, revisemos algunos ejemplos:

a) Movilidad e inercia social

Bien conocida es la disparidad entre las aspiraciones o la movilidad intencional y la movilidad real o las posibilidades objetivas de promoción social. Ya en 1949, el sociólogo estadounidense Robert K. Merton (1910-2003) describió dos elementos importantes de las estructuras sociales y culturales: 1. *Las metas culturales*, definidas como los “objetivos, propósitos e intereses culturalmente definidos, sustentados como objetivos legítimos por todos los individuos de la sociedad” y más o menos unificados y ordenados por jerarquías de valores; y

* El corchete es mío.

¹⁷ Como ya revisamos, se trata de variaciones en forma, materia, color, duración, lugar que ocupan en el espacio, etc.

2. *Los medios institucionalizados* que “definen, regulan y controlan los modos admisibles de alcanzar los objetivos” (Merton, 1980, p. 210).

Según Merton, existen agencias sociales que moldean la estructura de la personalidad y la formación de metas, las principales son: la familia, la escuela y el lugar de trabajo. “Los padres sirven de banda de transmisión de los valores y los objetivos de los grupos que forman parte, sobre todo de su clase social” (Merton, 1980, p. 215). La escuela por otra parte, se encarga de la transmisión de valores vigentes.

En una análisis crítico de su propia cultura, este autor habla de algunos axiomas que impone la cultura norteamericana: “*todos deben esforzarse hacia las mismas metas elevadas, que están a disposición de todos*”, “*el aparente fracaso del momento no es más que una estación de espera hacia el éxito definitivo, [...] el verdadero fracaso está en reducir la ambición o renuncia a ella*” (Merton, 1980, p. 217).

Siguiendo un poco con la línea mertoniana, Baudrillard cree que como individuos, la herencia social y las situaciones vividas nos implantan aspiraciones de movilidad social relativamente irrealistas y relativamente realistas: “se espera más de lo que es objetivamente posible de alcanzar [pero]^{*} no se deja la rienda suelta a la imaginación ambiciosa (salvo casos patológicos)” (Baudrillard, 2002b, p. 16). Ahora bien, este compromiso de los actores sociales con sus proyectos de futuro se expresa a través de sus objetos.

La propiedad privada en el orden doméstico tiene un sentido poderoso para el veredicto público:

cada cual, en el fondo, se sabe, si no se siente, juzgado por sus objetos, juzgado según sus objetos, y cada cual, en el fondo, se somete a este juicio, aunque sea por la desaprobación. [...] Se trata de un orden en el que cada grupo o individuo no puede menos que venir a ordenarse en el movimiento mismo que lo hace existir socialmente (Baudrillard, 2002b, p. 17).

* El corchete es mío.

Son las clases medias quienes más buscan un reconocimiento social, quienes más invierten en la propiedad privada, y más se esmeran en la acumulación de objetos. Cuestión, que irónicamente, da a conocer la derrota de esta clase social ya que, por su parte, las clases altas se han volcado al minimalismo y han dejado atrás la saturación. Cada clase tiene sus modos propios de organización. Los objetos-signos del orden privado actúan como signos de adscripción social (cfr. Baudrillard, 2002b).

b) La protección y la higiene: la obsesión de lo impecable

En este punto, Baudrillard se refiere a las prácticas como el barnizado, el chapeado, el pulido, el encerado, el lustrado, lo vidriado y lo plastificado. Si bien estas técnicas ya no son tan comunes en la actualidad podemos equipararlas con el uso obsesivo de químicos y productos para la limpieza doméstica. Recordemos aquel líquido milagroso que prometía hacer impermeable cualquier tipo de tela, permitiendo incluso verter una copa de vino sobre un preciado vestido de novia.

La higiene, y la moralidad como su espejo, es la exaltación de un modelo cultural: el de la moral, la limpieza, la corrección. “Los objetos son aquí por completo el equivalente de los hijos, a los cuales es preciso ante todo inculcar los buenos modos, a los que hay que «civilizar» sometiéndolos a los imperativos formales de la urbanidad” (Baudrillard, 2002b, p. 25). Pero en las clases sociales altas este fanatismo por la pulcritud, que por cierto entra en contradicción con el status del objeto práctico, es sustituido por el privilegio de *lo natural*.

El aliño y la higiene que antes eran signos de la burguesía ahora se han estigmatizado como signos de la clases pequeñoburguesas. «La autenticidad», «la naturalidad», «la desnudez» son los nuevos signos de un ideal social y así lo refleja, por ejemplo, la nueva arquitectura. No se trata, como se pretende, del progreso hacia la *verdad del objeto* ni de alcanzar un mundo de objetos ideales y reales, sino de un mero ideal social de las clases privilegiadas. La *naturalidad* de los objetos implica un desgaste prematuro de la propiedad privada que nos lleva a otro signo de las clases altas y de su privilegio social: la renovación.

c) La renovación

Los objetos tienen, cada uno, una longevidad variable. Su status de tiempo, su ciclo de desgaste y de renovación son otros de los aspectos esenciales de la lógica cultural de las clases (Baudrillard, 2002b). Obviamente, no se trata de la tasa de desgaste real del objeto sino “al valor que adquieren como patrimonio o, inversamente, el antiguamiento acelerado debido a la moda” (Baudrillard, 2002b, p.31). Dicho valor diferirá y se inclinara a un lado o al otro dependiendo de la escala social del grupo.

La moda, por supuesto, no refleja una necesidad natural de cambio. El efecto de las modas es el mismo que el de la movilidad social y se busca por las mismas razones. En este caso, todas las clases sociales asumen la necesidad de la moda, del cambio, de la movilidad. “El status social ascendente o descendente debe inscribirse en un flujo y reflujo continuo de los signos distintivos” (Baudrillard, 2002b, p. 31).

En las sociedades tradicionales la duración y la herencia de los objetos marcaba la realización social pero esto ya no pasa más. Esta función de status duradero a través de la inercia de los objetos ha sido sustituida por el deseo de significar el cambio social.

Así como las clases medias cambian de automóvil por no poder cambiar de departamento, la moda y la renovación acelerada de la sociedad actual encubre una inercia social profunda. Se trata de una *ilusión de cambio*.

2.2.2 La ilusión democrática del consumo

De igual forma que la ilusión de cambio, existe la *ilusión democrática del consumo* en donde, a diferencia de sociedades anteriores donde existían tiendas y productos para cada una de las clases sociales, todos podemos comprar cualquier objeto. “Ilusión” porque la capacidad de compra depende de la capacidad económica de los individuos, provocando una diferenciación de clases tal vez más fuerte que en las sociedades anteriores.

No olvidemos que la intensión de Baudrillard no era sólo llevar a cabo un análisis sociológico y lógico de los objetos, sino uno ideológico-político de ellos. Los dos primeros refieren a un análisis de la táctica de estratificación mientras que un análisis ideológico nos lleva a la *estrategia* de clase, a descubrir una función discriminante y de segregación radical de clases. “Tendremos motivos entonces para ver en el consumo, dimensión del intercambio generalizado de signos, el lugar de una intensa manipulación política” (Baudrillard, 2002b, p. 37).

Una premisa fundamental de Baudrillard es la oposición entre la *función objetiva* de los objetos, racional y práctica, y el *status del objeto*, que corresponde al objeto-signo. Por ejemplo, la televisión es un vehiculo de imágenes dirigidas a un receptor, pero antes de eso es ante todo un objeto fabricado y consumido. Los estudios realizados sobre la televisión versan en su mayoría sobre la interacción familiar que provoca, el efecto de ella y de las imágenes que trasmite en lo colectivo y en lo individual, pero se olvida que antes de nada la TV es un objeto que se produce, que se vende y se compra, cuya función práctica es la de transmitir imágenes de un receptor a un emisor.

Así pues, la demanda de consumo de la TV “se divide entre la de un objeto productor de imágenes y la de imágenes vehículos de sentido” (Baudrillard, 2002b, p. 38). Esta división confirma la de diferenciación entre valor de uso y valor de cambio signo. Y lo mismo sucede con todos los objetos, desde la comida, la ropa, los reproductores mp3 de música, el arte, hasta el conocimiento científico como producto.

En las sociedades modernas el imperativo técnico de los objetos es imprescindible, no tanto por la función práctica de los objetos en particular, sino porque los objetos que *ya no sirven* pierden su status de objeto, dejando de funcionar su potencial de prestigio. “El valor de uso es [...] en el fondo una coartada al valor de cambio signo. Es preciso que sea de utilidad: la rentabilidad es un imperativo moral, no una función económica” (Baudrillard, 2002b, p. 40).

En otras palabras, creemos que compramos unos u otros objetos para obtener de ellos un beneficio práctico y tecnológico, y es verdad que lo obtenemos, pero es falso que por ello los consumimos. Es el status de prestigio, de pertenencia social, y también de funcionalidad, lo que esperamos de los objetos. Ni siquiera el placer resulta ser verdadero. Para Baudrillard el placer es una racionalización ritual para no confesar que el consumo de los objetos es una imposición social de prestigio (Baudrillard, 2002b), y con esto desbarata la primicia del valor de uso en el sistema económico. Como ejemplifica el psicoanalista Slavoj Žižek (1949), “alguien que vive en una gran ciudad y maneja un vehículo de doble tracción, no lleva simplemente una vida sensata y práctica; más bien tiene ese vehículo para *mostrar* que su vida se rige por una actitud práctica y sensata” (Žižek, 2009, p. 19).

Por otro lado, como se revisó en el apartado anterior, las clases sociales consumen de formas diferentes, y el uso que se le da a los objetos también indica diferencias sociales. Pero esta «lógica cultural de clase» jamás es manifiesta, contrariamente el consumo se pretende «una función social democrática».

[El consumo]^{*} toma la apariencia de función de las necesidades humanas – los objetos, los bienes, los servicios, todo esto “responde” a las motivaciones universales del *anthropos* individual y social— y por lo tanto, de función empírica universal. Sobre esta base, se podría incluso aventurar (es el *leitmotiv* de los ideólogos del consumo) que tiene por función corregir las desigualdades sociales de una sociedad estratificada: frente a la jerarquía del poder y del origen social, habría la democracia del ocio, de la autopista y del refrigerador^{*} (Baudrillard, 2002b, p. 44).

Se trata de la *coartada democrática de los universales*: universal fueron la religión, la libertad, la igualdad. Hoy los universales se concretan en el universal del consumo. Pero el consumo no es un sistema de valores universal propio de los hombres fundado sobre la satisfacción de las necesidades individuales, el consumo es una institución y una moral.

* Cursiva en la traducción.

* El corchete es mío.

* Sin cursivas en la traducción.

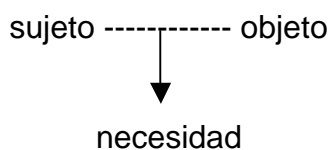
Creemos en el *consumo*, en un sujeto real impulsado por necesidades y enfrentado con objetos reales que creemos fuentes de satisfacción. Pero igual que hace Freud con los sueños, “son los procesos y el trabajo de la lógica social inconsciente lo que hay que encontrar bajo la ideología consagrada del consumo” (Baudrillard, 2002d, p. 53).

2.2.3. La invalidez de la noción de necesidad

Para Baudrillard los objetos no tienen sentido más que en las lógicas de las significaciones, mezcladas y ligadas. Son mediante estas lógicas como nos relacionamos con los objetos, mediante reglas de equivalencia, de diferencia o de ambivalencia, así que el sentido de la clasificación de los objetos y la noción de necesidad no puede fundamentarse. Baudrillard nos dice que todo aquello que habla en términos de necesidad es un pensamiento mágico. “Estableciendo al sujeto y al objeto como entidades autónomas y separadas, hay que fundar su relación: el concepto de necesidad será la pasarela mágica” (Baudrillard, 2002d, p. 62).

Algunas concepciones del pensamiento científico, en sus aproximaciones más superficiales, han separado al sujeto del objeto. Lo anterior es más visible en ciencias como la economía, la psicología tradicional y la sociología. Éstas han establecido la autonomía del sujeto y el estudio del objeto, y usan la necesidad para volverlos a unir de alguna forma, pero ya no en una relación simbólica sino en el consumo.

El concepto «necesidad» expresa la relación del sujeto con el objeto en términos de adecuación, de respuesta funcional, de un *nominalismo funcionalista*. Y de hecho, nos dice Baudrillard, definir al sujeto por el objeto y recíprocamente, es una gigantesca tautología de la cual el concepto de necesidad es su consagración (Baudrillard, 2002d, p. 63):



La posición política de Baudrillard y su fuerte crítica a los modelos de producción le llevan a decir que esta tautología, como cualquier otra, no es de ninguna manera inocente.¹⁸ Para él, es el principio tautológico de un sistema de poder que existe dentro del orden la producción con el único fin de legitimar la producción. “Tal sujeto compra tal o cual objeto en función de su elección, de sus preferencias y sus necesidades”, se vuelve un enunciado mágico: “a través de la legitimidad falsificada de las necesidades y de las satisfacciones, se reprime toda la cuestión de la finalidad social y política de la productividad” (Baudrillard, 2002d, p. 65).

Antes de las necesidades, la lógica del intercambio es primordial:

Cada grupo o individuo, aun antes de asegurar su supervivencia, se halla en la urgencia vital de tener que actuar como sentido en un sistema de intercambios y de relaciones. Simultáneamente con la producción de bienes, existe una urgencia de producir significaciones, sentidos. [...] No hay consumo porque existiera la necesidad objetiva de consumir, intención final del sujeto hacia objeto: hay producción social, en un sistema de intercambio, de un material de diferencias, de un código de significaciones y de valores estatutarios, viniendo después la funcionalidad de los bienes y de las necesidades individuales a ajustarse sobre, a racionalizar y al mismo tiempo reprimir, esos mecanismos estructurales fundamentales (Baudrillard, 2002d, p. 69).

Así, para Baudrillard la «Teoría de las necesidades» no tiene sentido alguno. Para él, la dialéctica del sujeto y del objeto en la necesidad es falsa: “no hay necesidades sino porque el sistema las necesita [en la etapa de *producción en masa*]”*. El juego dialéctico continúa en espejo y no se puede determinar cual de los términos engendra al otro. Para nuestro autor es hora de cambiar los términos del problema. Lo importante de analizar es el orden político del

¹⁸ El *Diccionario de Filosofía* de Walter Brugger (1983) define el término *tautología* como “un juicio cuyos sujeto y predicado son idénticos real y también conceptualmente. La tautología expresa la → identidad necesaria y formal de sujeto y predicado. Por consiguiente, no es algo carente de significación. Toda tautología es un juicio analítico, pero no viceversa. En → lógica denominanse *tautológicas* las leyes lógicas, es decir, aquellas combinaciones de enunciados que, con cualquiera variables, dan siempre por resultado, en virtud de su mera forma, el valor de verdad «verdadero». En sentido peyorativo es *tautológico* (= que dice lo mismo) el uso de términos diversos con el fin de aparentar un sentido distinto o una fundamentación” (p. 529). En este sentido, Baudrillard llama *tautológico* a que el sujeto es por el objeto y el objeto es por el sujeto. Obviamente, nuestro autor no se adhiere a la definición lógica formal del *tautología* (que se llama *modus tollens*: «Si *p* implica *q*, y si *no-q*, entonces *no-p*») que carece de valor moral y no puede ser, por lo tanto, inocente o culpable.

* El corchete es mío.

concepto «necesidad» y el papel que juega la ciencia económica, en otras palabras, la ideología detrás de la teoría marxista de las necesidades (cfr. Baudrillard, 2002d).

Bataille (cfr. 2007) notaba la soberanía del consumo útil sobre la operación gloriosa del gasto, del consumo inútil. Él consideraba que la *totalidad* de riqueza y energía que se producía en el mundo arrojaba un excedente que debía ser derrochado, en una economía *en general de toda la materia viva*. Sólo el hombre como ser vivo *particular* se plantea el problema de la necesidad, y niega incesantemente el consumo inútil bajo la conciencia de una *necesidad*. “[...] Bajo la máscara de la justicia, la *libertad* general reviste la apariencia opaca y neutra de una existencia sometida a las necesidades” (Bataille, 2007, p. 46).

Siguiendo esta línea, para Baudrillard las necesidades son una parte fundamental en el orden de producción, tanto como el capital y el trabajo. Por fuerza de las necesidades y bajo el signo de libertad y elección, se coacciona el consumo como un proceso de reproducción, de supervivencia, de una “libertad” de consumir.

La esfera de la producción y la del consumo son homogéneas para Baudrillard, no en términos de causalidad sino que son homólogos en cuanto a sus modalidades estructurales. Se trata de procesos sistematizados y racionalizados. El primero, de *productividad*, donde trabajo y producción se desprenden de todas las connotaciones rituales, religiosas, subjetivas, etc., para entrar en un proceso histórico de racionalización. Y el segundo ya no hablaría de consumo, sino de *consumatividad*, ya que se encuentra tan racionalizado como el de la producción. El proceso de *consumatividad* no es más que el consumo como producción de signos, no es el goce concreto, subjetivo y contingente sino un “calculo indefinido de crecimiento fundado sobre la abstracción de las «necesidades»” (Baudrillard, 2002d, p. 81).

Para nuestro autor, el valor de uso ya no aparece desde hace mucho en el sector de la producción económica. A partir de esto Baudrillard revela una

verdad sobre la esfera del consumo y sobre el sistema cultural en general: hoy en día, todo, hasta la producción artística e intelectual, está inmediatamente producido como signo y como valor de cambio, es decir como *valor relacional de signo* (Baudrillard, 2002b, p. 87). Con esto, Baudrillard no sólo hace un análisis ideológico sino que desenmascara el fin político de todo consumo. El consumo no puede “sólo definirse estructuralmente como sistema de intercambio y de signos, sino estratégicamente como sistema de poder” (Baudrillard, 2002d, p. 84).

2.3. Del intercambio simbólico al valor-signo

Si en su crítica de la economía política, Marx descifró el nacimiento de la forma/mercancía, Baudrillard, con su crítica a la economía política del signo descifra el de la forma/signo. La premisa fundamental es que en todo consumo el valor de cambio económico (dinero) se reconvierte en valor de cambio/signo (por ejemplo: prestigio), y que dicho proceso se sostiene por la coartada del valor de uso y la ilusión democrática del consumo que ya revisamos en las secciones anteriores.

Baudrillard habla de cuatro lógicas de significación o lógicas del valor, incluidas la lógica del intercambio simbólico y la del valor/signo, descritas a partir de términos de la ideológica de las necesidades. A continuación muestro un cuadro que las resume:

| LÓGICAS DE SIGNIFICACIÓN O DEL VALOR | | | | |
|---|-------------------------------|------------------|--------------------------|--------------------|
| Lógica | Características | Principio | Status del objeto | Abreviatura |
| Lógica funcional de valor de uso | De las operaciones prácticas | Utilidad | Herramienta | VU |
| Lógica económica del valor de cambio | Del mercado | Equivalencia | Mercancía | VCEc |
| Lógica del cambio simbólico | Del regalo/don | Ambivalencia | Símbolo | ISb |
| Lógica del valor/signo | Campo del consumo: del status | Diferencia | Signo | VCSg |

El tránsito entre una y otra lógicas es posible (Ver Anexo 1), en este momento nos centraremos únicamente en el paso del valor de cambio simbólico al valor de uso-signo.

Para Baudrillard el objeto dado, empírico, no es *nada*, es un mito en el que convergen diferentes tipos de relaciones y de significaciones. El objeto (con minúscula) tiene status de utensilio, de nombre común, desde un plato hasta una televisión. El Objeto (con mayúscula) tiene un status de nombre propio y de equivalente proyectivo del sujeto. Así los coleccionistas no dice que su plato es hermoso sino que hablan de un *hermoso Objeto*, un Objeto de inversión y de fascinación, de pasión y de proyección (Baudrillard, 2002d).

En el intercambio simbólico el objeto no es objeto, en él es indisoluble de la relación en la que se intercambia, no tiene “ni valor de uso, ni valor de cambio económico: el objeto dado [en el intercambio simbólico]* tiene *valor de cambio simbólico** [...] porque nos separamos de él para darlo, para arrojarlo a los pies del otro, [...] nos desprendemos de él como de una parte de nosotros mismos” (Baudrillard, 2002d, p. 54).

Un ejemplo de intercambio simbólico que todavía encontramos en la sociedad son los anillos de compromiso en los que aún sobrevive la representación. Un anillo de compromiso es un *aro* que representa, precisamente, un compromiso entre las dos personas que lo portan, se trata de una relación real entre el sujeto, el objeto y su significado.

Los objetos que se intercambian simbólicamente son ambivalentes y así se intercambian. En el objeto simbólico percibimos la manifestación de una relación total de deseo y la transparencia de las relaciones sociales. En el mundo simbólico existe reversibilidad, reversibilidad de todo lo que hemos organizado en valores alternativos: vida-muerte, bien-mal, positivo-negativo, femenino-masculino. En el universo simbólico los términos se intercambian, ya

* El corchete es mío.

* Sin cursiva en el original.

no existen términos separados sino que son reversibles y así se pone en cuestión la idea de valor (Baudrillard, 2002).

El objeto se vuelve signo cuando se convierte en «materia de cambio», cuando “se vuelve autónomo, intransitivo, opaco, y comienza a significar al mismo tiempo la abolición de la relación” (Baudrillard, 2002d, p. 55). Signos son los *otros aros*: anillos, aretes o pulseras de moda que ya no representan una relación, no representan nada más que la no-representación y la no-relación:

Allí donde el símbolo remitía a la carencia (a la ausencia) como relación virtual del deseo, el objeto-signo no remite más que a la ausencia de la relación, y a sujetos individuales separados. El objeto-signo no está ya dado ni cambiado: está apropiado, detentado y manipulado por los sujetos individuales, como signo, es decir como diferencia cifrada (Baudrillard, 2002d, p. 55).

El objeto-signo ya no existe en la relación concreta de dos personas, adquiere su sentido en relación diferencial respecto a otros signos, son entonces objetos de consumo (cfr. Baudrillard, 2002d, p. 56).

Como valores útiles, todos los bienes son ya comparables entre sí, por estar asignados al mismo denominador común funcional/racional, a la misma determinación abstracta. Únicamente los objetos o categorías de bienes investidos en el intercambio simbólico, singular y personal (el don, el regalo) son estrictamente incomparables. La relación personal (el intercambio no económico) los hace absolutamente singulares. En cambio, como valor útil, el objeto alcanza la universalidad abstracta, la «objetividad» (por reducción de toda función simbólica) (Baudrillard, 2002b, p. 150ss).

En la lógica del valor/signo ya no se trata de objetos por sí mismos sino únicamente de la lógica de las significaciones, el objeto es liberado como signo y reintegrado a la lógica de la diferenciación (la de la moda y el status). Debe quedarnos claro que no existe verdadero objeto de consumo sino desligado de (Baudrillard, 2002d):

- a) Sus determinaciones psíquicas como símbolo,
- b) Sus determinaciones de función como utensilio,
- c) Sus determinaciones mercantiles de producto.

En una segunda fase de la crítica a la economía política del signo, Baudrillard desarrolla un análisis sobre las articulaciones dominantes de intercambio de valores: la lógica del valor de uso y valor de cambio. Primeramente nos dice “el valor/signo es al intercambio simbólico lo que el valor de cambio (económico) es al valor de uso” (Baudrillard, 2002b, p. 142)

$$\frac{VCSg}{ISb} = \frac{VCEc}{VU}$$

La segunda relación (VCEc/VU) corresponde al proceso de la economía política tradicional mientras que la primera (VCSg/ISb) al de la economía política del signo. En ambos lados de la ecuación opera un mismo proceso, entre el intercambio simbólico y el valor/signo existe, pues, el mismo proceso de abstracción y racionalización.

Baudrillard considera que la economía del signo existe ya, sin saberlo, en la lingüística y la semiología. Si la economía política analiza la forma/mercancía, la semiología se centra en la forma/signo. Siguiendo sobre esa base, Baudrillard formula otra relación en la que desaparece el intercambio simbólico (ISb) por no tratarse de un valor sino de una ambivalencia y desglosa el signo (VCSg) en sus constituyentes: el significante (Se) y el significado (So). Establece la siguiente correlación entre forma/mercancía y forma/signo:

$$\frac{VCEc}{VU} = \frac{Se}{So}$$

Es decir: “el valor de cambio es al valor de uso lo que el significante es al significado”; y su implicación horizontal: “el valor de cambio es al significante lo que el valor de uso es al significado” (Baudrillard, 2002b, p. 145).

La raya que separa al valor de cambio del valor de uso y al significante del significado es de implicación lógica formal: no separa a los términos sino que establece una relación estructural. De hecho, todas las relaciones de la formula se relacionan y forman parte del sistema de la economía política. Por su parte,

el sistema simbólico corresponde a la alternativa radical, a la transgresión del valor y por lo tanto el sistema entero en su organización lógica niega, reprime y reduce al intercambio simbólico (Baudrillard, 2002b):

$$\frac{VCEc}{VU} \begin{array}{c} \longleftrightarrow \\ \longleftrightarrow \end{array} \frac{Se}{So} / ISb$$

En esta distribución general, la primera relación vertical corresponde al proceso de producción material (la forma/mercancía), la segunda el proceso de producción de los signos (la forma/signo), y en oposición el campo del no-valor: el intercambio simbólico.

Dejemos a un lado el intercambio simbólico y centrémonos en las relaciones VCEc/VU y Se/So. La oposición estructural de términos duales esconde siempre un funcionamiento ideológico actuando en privilegio de alguno de los términos. Se trata de una estrategia: masculino/femenino a favor de lo masculino, consciente/inconsciente a favor de la conciencia, etc. En la correlación:

$$\frac{VCEc}{VU} = \frac{Se}{So}$$

valor de uso y el significado no tienen el mismo peso que el valor de cambio y el significante. “Valor de uso y necesidades no son más que un *efecto* del valor de cambio. Significado (y referente) no son más que un *efecto* del significante” (Baudrillard, 2002b, p. 159). Ni el VU ni el So son realidades autónomas expresadas en el código del VCEc/Se, sino que son producidos por el juego de los dos últimos con el fin de darles apariencia de realidad, de vivido, de concreto. En otras palabras, no es que valor de uso y el significado constituyan *otra parte* objetiva y concreta al valor de cambio y el significante, sino que son su *coartada*, son *modelos de simulación*.

En el VU también encontramos una función ideológica: es la instancia en la que todos los hombres son iguales, “las necesidades, a diferencia de los medios de

satisfacerlas, parecen ser la cosa más general del mundo” (Baudrillard, 2002b, p. 160). La democracia de las necesidades y la igualdad virtual de los hombres consiste en que todo el mundo es igualmente rico en *posibilidades* de satisfacción y felicidad, así el valor de uso reconcilia en lo universal a los hombres divididos por el valor de cambio.

2.3.1 El hombre económico

Finalmente el hombre se vuelve también un hombre económico, Baudrillard aclara que

[No quiere decir]^{*} en modo alguno que «el individuo es un producto de la sociedad»; porque, en su acepción corriente, esta simpleza culturalista no hace sino enmascarar la verdad mucho más radical, como es la de que en su lógica totalitaria, un sistema de crecimiento productivista (capitalista, pero no solamente capitalista) no puede sino producir y reproducir a los hombres en sus determinaciones más profundas, en su libertad, en sus «necesidades», en un mismo inconsciente, como fuerzas productivas. El sistema no puede sino producir a los individuos como elementos del sistema. No puede haber en ello excepción (Baudrillard, 2002b, p. 86).

“Así como en el valor de cambio el hombre/productor no aparece como creador, sino como fuerza de trabajo social abstracto, así en el sistema del valor de uso, el hombre/consumidor no aparece jamás como deseo y goce, sino como fuerza de necesidad social abstracta” (Baudrillard, 2002b, p. 151):

Valor de cambio:

Hombre → Productor → Fuerza de trabajo

Valor de uso:

Hombre → Consumidor → Fuerza de necesidad

El hombre se convierte en un individuo pensado en términos de economía dentro del sistema económico donde se encuentra «liberado» de sus relaciones arcaicas, simbólicas y personales. No es que el sistema económico exprese las necesidades del individuo, por el contrario es el sistema económico el que induce la función/individuo y con ella la funcionalidad de los objetos y las necesidades. Es un hombre repensado, simplificado y abstraído en la economía.

* El corchete es mío.

Si la finalidad de los objetos es ser funcionales, la finalidad del hombre es la necesidad y el consumo. Recuérdese que las necesidades no tienen nada que ver con la expresión concreta y singular del sujeto, no se refieren al deseo ni las exigencias propias del sujeto. “Todo lo que surge del sujeto, de su cuerpo, de su deseo, está disociado y catalizado en términos de necesidades; por lo tanto se anulan simbólicamente. *Toda ambivalencia está reducida por la equivalencia*” (Baudrillard, 2002b, p. 156).

Se piensa que a través de la funcionalidad el hombre se realiza «en su calidad de hombre» pero en realidad un hombre rodeado de valor de cambio, mercancías, de objetos funcionales “no es ya otra cosa que el más bello de los objetos funciones y serviles” (Baudrillard, 2002b, p. 157) dentro del proceso de producción pero también en relación consigo mismo. *El proceso de satisfacción*: el placer, la realización, la facultad de gozar es tratada como una verdadera fuerza productiva.

3. Hundimiento de la realidad en la hiperrealidad

El análisis y crítica de Baudrillard no se detiene en el objeto como valor/signo sino que va más allá, a otros sistemas de consumo: a la moda, la sexualidad, los *mass media*, la informática, el conocimiento. La sociedad de consumo es impulsada a comprar por el resorte de el prestigio como valor/signo, pero debe quedar claro que esto no es sólo verdad para los objetos físicos (cfr. Córdoba, 2008).

Las conceptualizaciones baudrillardianas sobre el objeto físico, el objeto-signo, la información, la realidad y la verdad se relacionan, coinciden y desarrollan de forma paralela. Después del análisis de los objetos físicos y los valores/signo, la preocupación de nuestro autor se volcó a los «simulacros». Término que es de los más conocidos y complejos del pensamiento de Baudrillard. El interés radica en que a través de un proceso, coincidente con el de las lógicas de significación del valor ya revisadas:

1) Ha desaparecido la razón referencial con el mundo,

- 2) Se ha provocado un ocultamiento o hundimiento de la realidad, y
- 3) Nos encontramos viviendo en un mundo ya no real sino hiperreal.

La tesis baudrillardiana de la simulación, de la desaparición de lo real bajo una tormenta de representación, se trató de ejemplificar en el ya mencionado film *The Matrix* (1999). En él, Keanu Reeves interpreta a Neo, un rebelde que junto con otros, resiste al poder de las máquinas. Se trata de un mundo donde las máquinas han triunfado y han generado una “replica sensorial exacta del mundo de finales del siglo XX que ha desaparecido, es decir, el equivalente ficcional total del «simulacro», la «copia sin original» que la modernidad, según Baudrillard, ha alumbrado” (Cusset, 2005, p. 263). Obviamente, las consideraciones de Baudrillard no son tan simples como lo plasmaron los hermanos Wachowski.

Como introducción a este apartado plasmaré una primera definición básica de hiperrealidad proporcionada por Córdoba: “Indeterminación simbólica del concepto realidad hacia lo que [Baudrillard]^{*} denomina hiperrealidad; suerte de sobresignificación de lo real ante la conciencia de su cada vez mayor vaguedad referencial” (2008, p. 31). En términos simples, esta definición ayuda a comprender el *paso* de lo real a lo hiperreal, sobretodo al retomar el término “símbolo”, pero la hiperrealidad baudrillardiana va más allá. Considero que la mejor forma de comprender el término es a partir de la *microfísica de los simulacros*.

Ya su colega Henri Lefebvre había ensayado sobre la simulación y la producción de simulacros. Lo hizo respecto al fenómeno psíquico y social de imitación desarrollado por Nietzsche: la Mímesis. Lefebvre nos explica el mecanismo de la Mímesis a dos niveles. Por un lado el mimetismo como identificación directa con el tipo o modelo, así, las personas dominadas por el resentimiento, los sometidos, esclavizados, los oprimidos se identifican con el amo, el hombre fuerte, vencedor, poseedor. Re-producen el modelo en sí

* El corchete es mío.

mismos sin intermediarios: los niños imitan a sus padres, los súbditos al príncipe o los soldados al jefe (Léfebvre, 1976).

Por otro lado, el mimetismo procede de forma indirecta a partir de una imagen o símbolo emitido o no por un poder superior. Por ejemplo, en una Iglesia instituida, cada uno imita indirectamente la imagen de un santo, e indirectamente al dignatario con un status superior. Tanto lo analógico como lo simbólico producen el efecto de mimesis. Se trata del *teatro del mundo*, donde las palabras sirven de mejor instrumento. Así, “en ambos casos, el proceso mimético implica una simulación y produce simulacros: copias más o menos exactas” (Léfebvre, 1976, p. 254).

Puede considerarse la concepción de Baudrillard un seguimiento del desarrollo de Léfebvre, aunque prontamente se radicaliza. Revisemos, entonces, su microfísica de los simulacros (Anexo 2).

3.1. Microfísica de los simulacros

Las lógicas de significación o del valor que se revisaron en el apartado anterior coinciden con los *ordenes del simulacro* descritas por Baudrillard en su libro *L'Échange symbolique et la mort* publicado en 1976. Dichos ordenes del simulacro, que en otros textos son nombrados por el autor como la *microfísica de los simulacros*, consisten básicamente en 4 ordenes o fases de producción, realidad y ocultamiento de realidad. El primer y segundo orden corresponde al orden de lo real, mientras que los siguientes se tratan ya del orden de lo hiperreal. “Está claro que esas distinciones son formales, pero es un poco como en el caso de los físicos que cada mes inventan una nueva partícula. [...] La última no expulsa a la anterior: se suceden y se suman en una trayectoria hipotética” (Baudrillard, 2001, p. 11). A continuación describiré cada una de ellas.

3.1.1 Primer orden del simulacro: la falsificación

Se trata de la fase o lógica natural del valor, de una falsificación teatral, mecánica, relojera. Es por eso que surge en la época del Renacimiento, con la

aparición de materiales como el estuco que da lugar al rompimiento de la exclusividad de los signos al posibilitar su falsificación como signos artificiales, por ejemplo en el teatro o la arquitectura clásica de iglesias y palacios (Baudrillard, 1993).

El número de signos es limitado, por ejemplo los signos de clase, y la falsificación funciona como un espejo de los signos clásicos: hay una referencia natural del signo. Se trata de una fase donde lo primordial son los juegos de formas, es decir, la *imitación* de las formas. El simulacro del primer orden jamás suprime la diferencia, supone un juego sensible entre el simulacro y lo real (Baudrillard, 1993).

En la falsificación, la técnica está enteramente sometida a la *analogía*. Recuérdese a los autómatas, muñecos con forma humana que funcionaban cómo analogía del hombre, donde su encanto radicaba en la imitación teatral de un hombre imperfecto. Ni por el más ingenuo, un autómata era confundido con un hombre, y si esto ocurre como en la historia del ilusionista del siglo XVIII, se entra ya al segundo orden del simulacro (Baudrillard, 1993).

El orden de la falsificación es el que permite al hombre interrogarse sobre la propia apariencia, sobre la naturaleza, sobre Dios, a través de la comparación del autómata con el hombre: comparación de la imitación con lo real (Baudrillard, 1993).

3.1.2 Segundo orden del simulacro: la producción

Se trata de un esquema dominante en la época industrial, correspondiente a la fase mercantil del valor. Se trata del paso del autómata al robot/máquina, ya no como el reflejo o analogía del hombre real, sino como una *equivalencia*: la máquina es el equivalente del hombre. Por lo tanto, el robot ya no interroga las apariencias, la eficacia mecánica es su única verdad (Baudrillard, 1993).

La producción se encuentra dominada por el principio técnico, es un logro de la máquina y de la equivalencia. Si el autómata participaba en un juego teatral, el robot trabaja: comienza la mecánica humana. Ya no se trata de un principio de

ilusión teatral sino de una lógica immanente del principio operacional (Baudrillard, 1993).

Este orden surge precisamente con la revolución industrial porque los signos ya no tendrán que ser falsificados: pueden ser *producidos* a una escala gigantesca, a un nivel de serie. *La serie* implica la posibilidad de dos o *n* objetos idénticos, que entre ellos ya no tienen relación de un original con su falsificación, ni de analogía, ni de reflejo, sino de *equivalencia* y a la vez de *indiferencia* al ser todos idénticos (Baudrillard, 1993):



Los objetos en la serie se vuelven simulacros indefinidos los unos de los otros. “Sólo la extinción de la referencia original permite la ley generalizada de la equivalencia, es decir, *la posibilidad misma de la producción*” (Baudrillard, 1993, p. 65).

Esta etapa, aunque ya ha desaparecido la razón referencial con el signo original, no es aún una fase de la hiperrealidad ya que no se trata del ocultamiento de un original, sino inversamente, toda la serie de objetos/signos idénticos son producidos como originales. Baudrillard considera este orden como un estado efímero e ideal, no más que un episodio para llegar a la era de los modelos de simulación.

Existe una pequeña fabula de Borges que, en palabras de Baudrillard, “guarda el encanto discreto de los simulacros de segundo orden” (Baudrillard, 2002c, p. 9). Se trata de *Del rigor en la ciencia* (Borges, 1987, p. 136):

En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el Mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el Mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, estos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el Tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Sigüientes

entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y los Inviernos. En los Desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas (Suárez Miranda:¹⁹ *Viajes de Varones Prudentes*, libro cuarto, cap. XIV, Lérica, 1658).

El mapa del Imperio, como abstracción del concepto, como doble, como espejo de una referencia-sustancia tiene una existencia fugaz. Siguiendo con la alegoría de Borges, se corre el riesgo de que el territorio ya no preceda ni sobreviva al mapa: es el mapa el que se encontrará antes. “Son los vestigios de lo real, no los del mapa, los que todavía subsisten esparcidos por unos desiertos que ya no son los del Imperio, sino nuestro desierto. El propio desierto de lo real” (Baudrillard, 2002c, p. 10).

Más allá, se esfuma la diferencia entre el mapa y el territorio, se esfuma el encanto de la abstracción que producía la diferencia entre ambos: nos encontramos en el tercer orden del simulacro.

3.1.3 Tercer orden del simulacro: la simulación

También nombrada la era de *los modelos* de simulación o el orden de reproducción, y que viene a ser la fase estructural del valor. Se está ya en el orden de lo hiperreal, ya no en el orden de la producción sino de la reproducción. Baudrillard retoma la concepción de reproducción y «reproductibilidad» del crítico alemán Walter Benjamin (1892-1940). Para Baudrillard, “Benjamin, [...] (y más tarde McLuhan), tomó la técnica no como «fuerza productiva» (ahí donde se recluye el análisis marxista) sino como médium, como forma y principio de toda una nueva generación del sentido” (Baudrillard, 1993, p. 65).

Benjamin publicó en 1936 su famoso artículo “Das kunstwerk im zeitalter seiner technischen reproduzierbarkeit” (“La obra de arte en la época de su

¹⁹ Esta historia fue publicada primero en 1946 en la edición de marzo de Los Anales de Buenos Aires, año 1, no.3, como parte de una pieza llamada “Museo” bajo la firma de B. Lynch, seudónimo de Borges y Aldo Bioy Casares (1914-1999). Ahí se acredita el trabajo *Del rigor en la ciencia* a “Suárez Miranda” (seudónimo también de los escritores) en el año de 1658. Posteriormente, se recolectó la historia en la edición argentina del libro de Borges *Historia universal de la infamia* (entre otras ediciones).

reproductibilidad técnica”). Allí, este pensador analiza a la obra de arte en una época donde es posible su reproducción y muestra cómo por esta reproducción técnica se ha atrofiado el «aura» de la obra de arte. El concepto de aura es definido como “la manifestación irrepetible de una lejanía (por más cercana que pueda estar)” (Benjamin, 1973, p. 24). El aura es de los objetos naturales:

Descansar en un atardecer de verano y seguir con la mirada una cordillera en el horizonte o una rama que arroja su sombra sobre el que reposa, eso es aspirar el aura de las montañas, de esa rama. De mano de esta descripción es fácil hacer una cala en los condicionamientos sociales del actual desmoronamiento del aura. Estriba éste en dos circunstancias que a su vez dependen de la importancia creciente de las masas en la vida de hoy. A saber: *acercar* espacial y humanamente las cosas es una aspiración de las masas actuales tan apasionada como su tendencia a superar la singularidad de cada dato acogiendo su reproducción. Cada día cobra una vigencia más irrecusable la necesidad de adueñarse de los objetos en la más próxima de las cercanías, en la imagen, más bien en la copia, en la reproducción. [...] Quitarle su envoltura a cada objeto, triturar su aura, es la asignatura de una percepción cuyo *sentido para lo igual en el mundo* ha crecido tanto que incluso, por medio de la reproducción, le gana terreno a lo irrepetible (Benjamin, 1973, pp. 24ss).

Para Benjamin, la reproducción manual de la obra de arte del siglo XV, denominada falsificación, no imponía ningún desmoronamiento del objeto artístico, no existía el problema del original y las copias (Benjamin, 1973), es el primer orden de simulacro de Baudrillard. Es más, la *autenticidad* en el arte es un problema de la Modernidad. Dicho autor sabe que las circunstancias y consecuencias de la reproductibilidad técnica no son cuestión sólo de las obras artísticas, pero él se centra en ellas específicamente por dos instrumentos técnicos cuyos productos no mucho tiempo atrás habían ganado un valor artístico: la fotografía y el cinematógrafo.

La simulación baudrillardiana se da cuando la producción serial da paso a la generación por modelos. Las formas ya nos son producidas mecánicamente sino *concebidas a partir de su propia reproducibilidad*, a partir de un núcleo generador llamado modelo (Baudrillard, 1993):

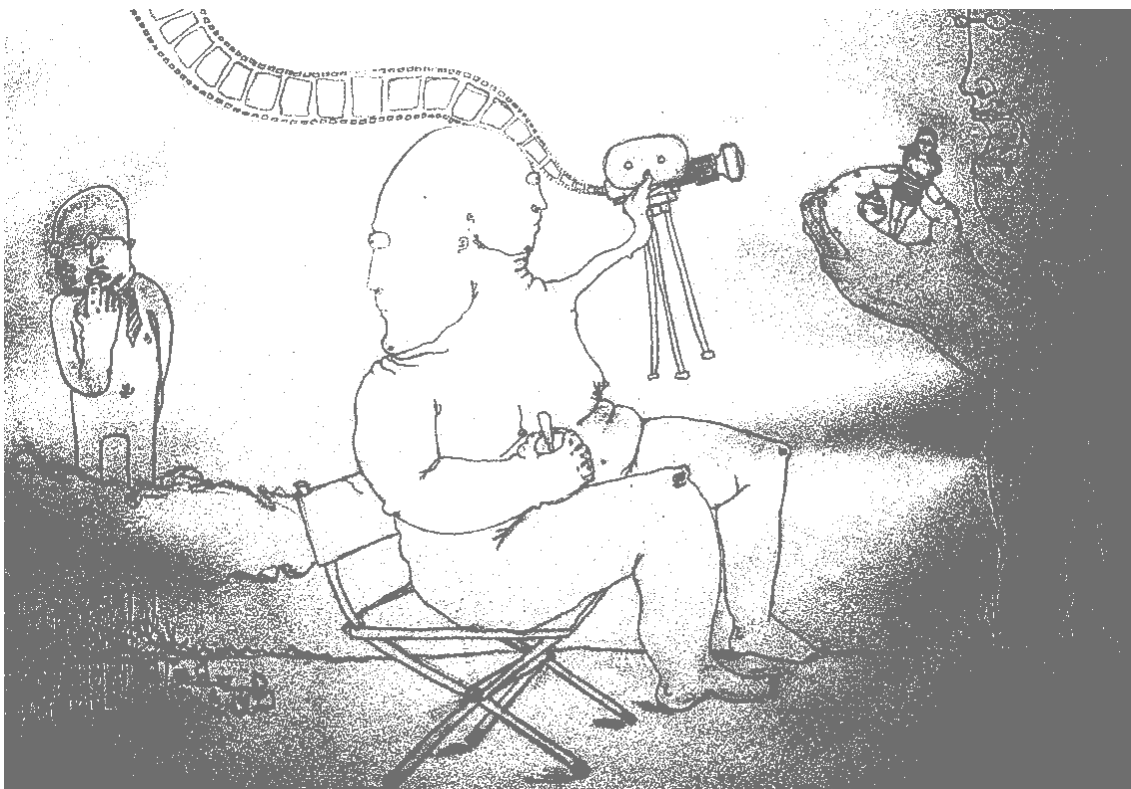


Ya no hay falsificación del sentido como en el primer orden, tampoco serie pura como en el segundo orden. Sólo la relación con el modelo dota de sentido al objeto físico y al objeto/signo (Baudrillard, 1993).

Lo fundamental es la modulación, las oposiciones distintivas, la conmutación de los términos, es decir *el código*. Baudrillard encuentra en el código (tomando por ejemplo el código genético y el digital) la génesis de las simulaciones. Ahí donde las significaciones de los signos se han borrados, las señales de los códigos, para él, son ilegibles e interpretables porque fomentan todas las ordenes y todas las preguntas/respuestas. Las finalidades y los significados ya están de antemano en el código (Baudrillard, 1993).

Del A.D.N. y del sistema binario (0 y 1), como simulacros de tercer orden, proceden todos los seres. Pero no sólo encontramos a los modelos en las pruebas de laboratorios, en términos biológicos, matemáticos y físicos, sino que están presentes en la vida más cotidiana desde que la digitalización está entre nosotros. Los modelos y la simulación están presente en todos los mensajes y en todos los signos de nuestras sociedades, reconocida bajo la forma del *test*, es decir, la forma pregunta/respuesta, estímulo/respuesta, energía/información (Baudrillard, 1993).

En este sentido, Benjamin analiza todo el mecanismo cinematográfico que adopta una actitud de *test*. En primer lugar el actor de cine, en contraparte del actor de teatro, representa ante una maquina y no ante un público vivo. Renuncia así a su aura porque ella está ligada al aquí y al ahora, porque de ella no hay copia (Benjamin, 1973). Es el director el que decide los movimientos del actor, es él quien tiene el poder del acomodar las cámaras, la luz, de la edición: “si el actor se convierte en accesorio, no es raro que el accesorio desempeñe por su lado la función de actor” (Benjamin, 1973, p. 37). Después se pone *en test* las tomas, se les recorta, se les rehace, se descartan, para que finalmente el espectador entre también en el mecanismo. Él, el espectador, bajo la guía de la cámara y después de todo el montaje, va tomando decisiones al respecto de lo que ve, adopta la actitud: *hace test* (Benjamin, 1973).



Se trata de la neutralización total de los significados por el código. Por todos lados se nos ofrecen *tests*, *referéndums*, que son la forma social fundamental del control ya que la pregunta se traga a la respuesta. Se nos *implanta* un código que nos dice como responder ante cada mensaje publicitario o mediático (Baudrillard, 1993). La codificación exige que el receptor desarme y decodifique según un registro anticipado del código. Por lo tanto “toda lectura de un mensaje no es más que un examen perpetuo del código” (Baudrillard, 1993, p. 74).

Los mensajes y los objetos físicos ya nada tienen que ver con una «realidad» de los hechos, ya no tienen un sentido funcional (no nos sirven): nos ponen un test. La simulación, la puesta en escena, pone *un test a la realidad*, pero como en un test de personalidad, las respuestas están ya contestadas desde el montaje y a través del código (Baudrillard, 1993). ¿Cuál código? Con el que se haya codificado el mensaje de antemano.²⁰

La irrupción del esquema binario pregunta/respuesta, es de un alcance incalculable: desarticula todos los discursos, pone en corto-circuito a todo lo que fue, en una edad de oro ya caduca, dialéctica de un significante y un significado, de un representante y un representado. Se acabaron los objetos cuyo significado sería la función, se acabó la opinión cuyo sufragio iría a representantes «representativos», se acabo la interrogación real a la cual responde la respuesta (se acabaron sobre todo las preguntas para las que no hay respuesta). Todo ese proceso está desarticulado: el proceso contradictorio de lo verdadero y lo falso, de lo real y lo imaginario, queda abolido en esta lógica hiperreal del montaje (Baudrillard, 1993, p. 74).

Antes de ahondar en el concepto de hiperrealidad surge inevitablemente la pregunta: ¿qué es lo real? Baudrillard nos dice, por ahora, que lo real es “aquello a lo cual es posible dar una reproducción equivalente” (Baudrillard, 1993, p. 86). Ésta es la racionalidad industrial que postula un sistema universal de equivalencias, y en la ciencia “que postula que un proceso puede ser reproducido exactamente en las condiciones dadas” (Baudrillard, 1993, p. 87). En el proceso de re-producción, simulación, lo real no es sólo lo que puede ser producido, sino *lo que ya está siempre reproducido*: Hiper-real (Baudrillard,

²⁰ La lógica interna de algunos códigos, como los procedimientos rigurosos y «científicos» (estadistas, probabilidades, cibernética operacional) es lo que constituye, por un lado, la fuerza de los modelos, y por otro es la prueba de la búsqueda de algunos grupos de una adecuación de lo real a sus modelos y, por lo tanto, de una manipulación absoluta (Baudrillard, 1993).

1993). Entiéndase que no se trata de ninguna manera del fin de lo real, el hiperrealismo es *el colmo de lo real* por intercambio respectivo de los privilegios y de los prejuicio que la fundan. “Lo hiper-real no está más allá de la representación [...] sino que está enteramente en simulación” (Baudrillard, 1993, p. 87).

La siguiente es una de las declaraciones más fuertes de Baudrillard al describir la hiperrealidad: “vivimos en todas partes ya en la alucinación «estética» de la realidad” (Baudrillard, 1993, p. 87). ¿La realidad supera a la ficción? No: ya no hay realidad a la cual confrontar el juego de la realidad, como sí había en el orden de la falsificación. Porque “disimular es fingir no tener lo que se tiene. Simular es fingir tener lo que no se tiene” (Baudrillard, 2002c, p. 12).

Antes lo real y lo falsificado no se confundían, y el placer (y tal vez el conocimiento) consistía en descubrir algo de *natural* en lo que era falseado y artificial. Hoy, lo real y lo imaginario se confunden, sólo hay lugar para la fascinación estética, para la codificación y descodificación a partir del código pero no para el descubrimiento. Pero “en la simulación, la ilusión metalingüística duplica y completa la ilusión referencial (la alucinación patética del signo y la alucinación patética de lo real)” (Baudrillard, 1993, p. 87), es esta coartada lo que nos evita la culpabilidad, la angustia y la muerte. La era de la simulación se abre paso con la liquidación de todos los referentes, ya no se trata de lo real ni de la verdad,

no se trata ya de imitación ni de reiteración, incluso ni de parodia, sino de una *suplantación de lo real por los signos de lo real*, es decir, de una operación de disuasión de todo proceso real por su doble operativo, maquina de índole reproductiva, programática, impecable, que ofrece todos los signos de lo real y, en cortocircuito, todas sus peripecias (Baudrillard, 2002c, p. 11).

Los tres ordenes descritos anteriormente fueron desarrollados por Baudrillard a mediados de los 70's, y en 1990, con la publicación de *La transparence du mal*, agrega uno cuarto:

3.1.4 Cuarto orden del simulacro: fase fractal del valor

También denominada fase viral o fase irradiada de valor, en ella el valor *irradia* en todas direcciones y ya no posee ninguna referencia, irradia por pura contigüidad (Baudrillard, 2001).

En esta fase “ya no existe equivalencia, ni natural ni general, ya no se puede hablar realmente de ley del valor, sólo existe una especie de *epidemia del valor*, de metástasis general del valor, de proliferación y dispersión aleatoria” (Baudrillard, 2001, p. 11). No es de extrañarse que en los años setentas Baudrillard usó el A.D.N. para ejemplificar los simulacros y en los noventas las células cancerosas y la clonación. Así, se refiere a la fase fractal en términos de desmultiplicación, de reacción en cadena, de proliferación cancerosa (*la metástasis del valor*), que ya ni siquiera corresponde al código genético del valor: “Cuando las cosas, los signos y las acciones están liberadas de su idea, de su concepto, de su origen y de su final [proceso iniciado en el orden de la simulación]*, entran en una autorreproducción al infinito” (Baudrillard, 2001, p. 12). Se da lugar a una contaminación de los términos, de las categorías, de los géneros: “el sexo ya no está en el sexo, sino en cualquier parte fuera de él. La política ya no está en la política, infecta todos los campos: la economía, la ciencia, el arte, el deporte. [...] Todo es estético” (Baudrillard, 2001, p. 14), y así, cada categoría se diluye en otra. Entonces:

La comunicación es más social que lo social, es lo hiperrelacional. Es la masa que absorbe la energía de lo antisocial, de la inercia, del silencio (cfr. Baudrillard, 2001; 2000) La pintura es liberada de lo bello y de lo feo: es más feo que lo feo, es *kitsch*; es más bello que la belleza, es un rostro ideal, un rostro quirúrgico (cfr. Baudrillard, 2001). Más arte que el arte: transestética de la banalidad, de la insignificancia y la nulidad observable en la forma pura e indiferente del arte actual (cfr. Baudrillard, 2009). El sexo no se opone a la represión ni a la moral, no se desvanece en la sublimación, la represión y la moral. Sino que es invertido por lo pornográfico, se devánese en lo más sexual que el sexo: el porno y lo transexual (cfr. Baudrillard, 2001; 2000). La verdad no

* El corchete es mío.

se opone a la falsedad, sino que es más verdadero que la verdad, es simulación. Lo real no se borra a favor de lo imaginario, se borra a favor de lo más real que lo real: lo hiperreal (cfr. Baudrillard, 2000).

Todo es potencia superlativa, atrapado en la espiral del redoblamiento –lo más bello que lo bello, lo más real que lo real, lo mas verdadero que lo verdadero--, y potencia positiva, porque una cualidad ha absorbido la energía de lo contrario. “Imaginad algo bello que hubiera absorbido toda la energía de lo feo: aparece la moda... Imaginad lo verdadero que hubiera absorbido toda la energía de lo falso: aparece la simulación...”²¹ (Baudrillard, 2000, p. 7)

3.2. El crimen perfecto

“Esto es la historia de un crimen, del asesinato de la realidad. Y del exterminio de una ilusión, la ilusión vital, la ilusión radical del mundo. Lo real no desaparece en la ilusión, es la ilusión la que desaparece en la realidad integral” (Baudrillard, 2009, p. 9). De esta manera introduce Baudrillard su libro *Le crime parfait* publicado en 1994, en él describe el crimen cometido contra la realidad, contra la ilusión material del mundo. “So pena de aterrorizarnos, tenemos que descifrar el mundo, y aniquilar, por tanto, su ilusión primera. No soportamos el vacío, ni el secreto, ni la apariencia pura. ¿Y por qué tenemos que descifrarlo, en lugar de dejar que irradie su ilusión como tal, en todo su esplendor?” (Baudrillard, 2009, p. 13). ¿Por qué tenemos también que buscar una verdad desnuda? Es como el intento pornográfico y obsceno de verlo, sentirlo y tocarlo todo, ya no existe ningún encanto erótico. Pero “existe algo más fuerte que la pasión: la ilusión. Existe algo más fuerte que el sexo o la felicidad: la pasión de la ilusión” (Baudrillard, 2009, p. 18). Es esa ilusión la que se ha ido asesinando en el crimen perfecto a través de la proliferación de las pantallas y de las imágenes, de los métodos de calculo y medición milimétrica,

²¹ Este trabajo no se centra en la moral, pero ¿hay algo más bueno que lo bueno?: “Imaginad un bien que resplandezca en toda la fuerza del mal: es Dios, un dios perverso que crea el mundo por desafío obligándole a destruirse a si mismo...” (Baudrillard, 2000, p. 9).

* Cursivas en la traducción.

y a mi parecer, también a través de las perspectivas psicológicas de construcción de la realidad. La realidad ha sido expulsada de la realidad.

Para Baudrillard queda una única incógnita:

saber hasta qué punto puede desrealizarse el mundo antes de sucumbir a su excesivamente escasa realidad, o, a la inversa, hasta qué punto puede hiperrealizarse antes de sucumbir bajo el exceso de realidad (es decir, cuando, convertido en absolutamente real, convertido en más verdadero que lo verdadero, caiga bajo el golpe de la simulación total) (Baudrillard, 2009, p. 15).

Queda plantear el problema inversamente, qué tal si es el mundo, a través de la técnica, el que se ríe de nosotros, si es el objeto el que nos seduce con la ilusión del poder que tenemos sobre él (cfr. Baudrillard, 2009).

Baudrillard llega al momento más radical de su teoría al afirmar que el mundo es una ilusión, existente gracias a un juego de las apariencias, es un mundo accidental, criminal, imperfecto. No es que exista lo real, no hay algo, hay nada: el mundo es una ilusión radical. Las cosas tienen un curso aleatorio pero el hombre desea que no sea así, “porque la idea de un mundo sin voluntad, sin creencia y sin poder nos resulta insostenible” (Baudrillard, 2009, p. 26), entonces aparece lo real. Se le da al mundo una fuerza de realidad, se le hace existir y significar a cualquier precio: eliminación de lo secreto, arbitrario, accidental, de las apariencias. Es precisamente “la simulación [...] esta gigantesca empresa de desilusión – literalmente: de ejecución de la ilusión del mundo a favor de un mundo absolutamente real” (Baudrillard, 2009, p. 30).

Así, lo real se opone a la ilusión y es lo real lo que está producido y reproducido por la simulación, lo real es sólo un modelo de simulación, y como tal *de lo real siempre habrá más*: “la proliferación de la realidad, como de una especie animal de la que se habrían eliminado los predadores naturales, constituye nuestra auténtica catástrofe. Es el destino fatal de un mundo objetivo” (Baudrillard, 2009, p. 31).

Cabe preguntar, y Baudrillard mismo lo hace, ¿cómo es posible que puedan funcionar los conceptos de realidad, de objetividad, de verdad, de causalidad,

de identidad?, ¿por qué parece existir algo en lugar de nada? Tenemos por un lado un sujeto fabricante de sentido, esa es su estrategia ante el mundo, parece que frente a ella el mundo ha desarrollado una estrategia más sutil: se ofrece como el sentido cuando no lo es. Cada vez que el sujeto produce sentido el mundo produce inagotablemente ilusión, incluida la ilusión del sentido con la complicidad involuntaria del sujeto (cfr. Baudrillard, 2009). Es por eso que todo en el mundo parece funcionar como él cree describir-descubrir-construir objetivamente a través de meros simulacros. Pero dejemos en claro que “el simulacro no es lo que oculta la verdad, es la verdad la que oculta que no existe. El simulacro es verdadero” (Baudrillard, 2009, p. 36).

Así pues, es lo real lo que no existe, nuestro mundo es una ilusión ya que es imperfecto, incierto, seductor, cambiante: esa es su verdad. La verdad existe, es el mundo de ilusión. Es partir de los mecanismo de cálculo, de (búsqueda de) sentido, de simulación, que el hombre trata de ocultar que el mundo no es real. La tecnología, la lingüística, las ciencias, no son más que parte de estos mecanismos de simulación de lo real, simulan que existe lo real al ocultar la verdad, la verdad de que el mundo es ilusión: “En la simulación, [...] en este gigantesco dispositivo de sentido, de cálculo y de eficiencia que engloba todos nuestros artificios técnicos incluyendo la actual realidad virtual, se ha perdido la ilusión del signo a favor de su operación” (Baudrillard, 2009, p. 31). Es a través de la desafortunada búsqueda de sentido en nuestra cultura que hemos ocultado la ilusión del mundo, haciéndolo real, cada vez más real: hiperreal.

La pregunta es si esta fabricación, mejor dicho reproducción, de sentido es una ilusión vital o una ilusión destructora del mundo y del sujeto (cfr. Baudrillard, 2009). Por un lado, la ilusión de un mundo (y un hombre) con reglas fijas, observable, explicable y predecible es reconfortante sin duda alguna para nuestro intelecto, pero cabría esperar que en algún momento empezamos a vivir en un mundo tan real, que se comporte tal como lo teorizamos, que olvidemos que todo eso es un simple simulacro. Será como empezar a vivir sobre el mapa de la fabula de Borges, creyéndolo real, sin darnos cuenta de que es una reproducción.

Y es que, “[...] la principal objeción a la realidad es su carácter de sumisión incondicional a todas las hipótesis que pueden hacerse sobre ella. Así es como desanima a las mentes más activas, con su conformismo más miserable” (Baudrillard, 2009, p. 14). En este aspecto, no sé si sea posible recobrar la verdad, reformular la forma en que intentamos conocer. ¿Será posible aceptar o simplemente considerar que no es posible medir, calcular, los fenómenos del mundo? Por lo menos no a partir de los *modelos* con los que contamos ahora. Tal vez baste por el momento con poner a la luz los mecanismos de simulación que se han generado a lo largo de la historia, en este caso, dentro de la psicología.

Las perspectivas de construcción de la realidad son, según lo veo, un mecanismo que oculta la ilusión del mundo. Oculta su verdad ilusoria a favor de una o varias realidades abiertamente construidas. Baudrillard se da cuenta de que “ya no planteamos el problema de la verdad o de la realidad de este mundo: lo hemos resuelto con la simulación técnica y con la profusión de imágenes en las que ya no hay nada que ver” (2009, p. 17), yo agregaría, con la profusión de teorías que ya no tienen nada que explicar. Modelos científicos que usando diversas metodologías (en las que basan su objetividad) arreglan una realidad pero no la explican.

Dichas perspectivas, unas más radicales que otras, se dan cuenta de que lo que hacen es *construir realidades* (sociales, de conocimiento, y en extremo, ontológicas) que, evidentemente, «funcionan» por lo menos a un nivel pragmático. Lo que olvidan, y que es en lo que radica su poder de simulación, es que las *verdades que construyen* pueden estar ocultando la verdad del mundo que, si fueran más humildes, pudieran encontrarse más allá del hombre ya sea en lo individual o lo social.

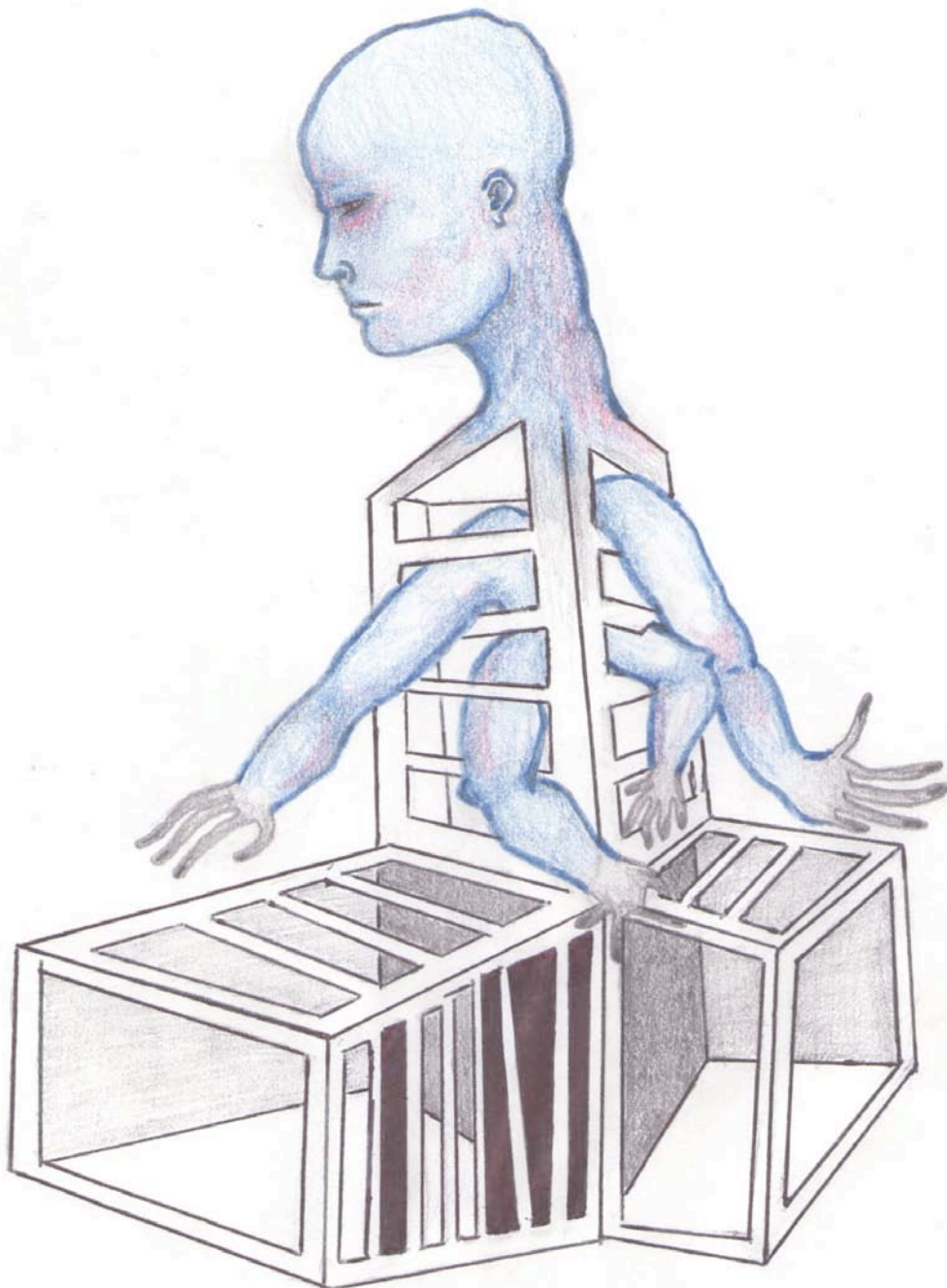
Capítulo II: PERSPECTIVAS PSICOLÓGICAS DE CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD

¿Cómo diablos va a dignarse a trabajar
un joven 8 horas al día si ni siquiera existe la luna?

¿qué más cosas
puede que no existan?

Charles Bukowski

Días como cuchillas de afeitar, noches infestadas de ratas



El concepto clave en este capítulo será *realidad*. Es evidente que no existe una definición universal de éste término, las concepciones que existen sobre ella son diversas. Dentro de las ciencias sociales no es la excepción. Específicamente dentro de los ámbitos sociológicos y psicológicos ha sido objeto de múltiples reflexiones. Como hace notar Javiedes, “la apelación a la realidad está presente en la práctica científica y en la vida social” (2001, p. 47), y aunque todos compartimos parámetros comunes para entender la realidad, ésta dejó de ser hace mucho un parámetro común. *¿Qué es lo real? y ¿cómo conocerlo?* han sido interrogantes claves para la filosofía como también lo han sido para las ciencias sociales. Y es que, como mencionan Berger y Luckmann, “[...] la historia, la psicología y la biología, para mencionar solamente tres de [las] más importantes disciplinas empíricas, [...] han causado dificultades a la epistemología” (2008, p. 27).

El interés de este trabajo se centra en aquellas perspectivas que defienden la construcción psicológica de una realidad, a veces social y en otras individual, generando importantes posiciones epistémicas pero también ontológicas en sus versiones más radicales. Los nombres de dichas posturas son casi tantas como sus autores: construccionismo social, psicología social construccionista, constructivismo, socioconstruccionismo, constructivismo psicológico, sociológico y el radical son sólo algunos ejemplos. Definirlos, buscar sus antecedentes y representantes es un trabajo complejo. Sus influencias, principios y trabajos se mezclan siendo imposible delimitarlos. Con la finalidad de facilitar la comprensión de algunas de estas posturas he escogido la *realidad* como punto de unión y diferenciación entre los autores más representativos de lo que llamo *perspectivas psicológicas de construcción de la realidad*.

Para analizar la repercusión que tiene el pensamiento de Jean Baudrillard en dichas perspectivas, me centraré solamente en tres autores, que difieren básicamente en su radicalidad frente a la construcción de la realidad. Estos son: Kenneth J. Gergen (n. 1935) y su construccionismo social, Tomás Ibáñez (n. 1944) y su psicología social construccionista, finalmente, Ernst von Glasersfeld (n. 1917) y su constructivismo radical. Mi propósito es vislumbrar el

posible papel que han jugado estas posturas en el proceso de fabricación de la hiperrealidad, concepto desarrollado por Baudrillard. Asimismo, me interesa desarrollar una interpretación desde los lentes del francés de las posibles consecuencias de estas concepciones sobre el ocultamiento de la verdad y la creación de, otro término baudrillardiano, simulacros.

1. La construcción psicológica de la realidad

La orientación de construcción de la realidad surge como una corriente alterna dentro de la psicología, específicamente dentro de la psicología social. Kenneth J. Gergen la considera una respuesta ante la exploración del conocimiento individual que ha dejado a la investigación científica en un punto muerto conceptual (cfr. Gergen, 1996). Cabe preguntarse entonces: ¿frente a qué es una orientación alterna? y ¿cómo se llegó a ese punto muerto que nos refiere Gergen? Estos cuestionamientos nos remiten inevitablemente a la filosofía de la ciencia y al tema de *cambios de paradigmas*.

El concepto *paradigma* fue desarrollado por el físico norteamericano Thomas S. Kuhn (1922-1996) en su obra *The structure of scientific revolutions* publicada en 1962. Una de las preocupaciones de este autor fue entender cómo, dentro de las ciencias, se da el paso de una teoría a otra. Para Kuhn “los científicos no hacen uso, exclusivamente, de procedimientos lógicos de decisión para resolver el problema de la pertinencia de adoptar una teoría u otra rival” (Guedán, 2001, p. 24) como proponían los dictados del *positivismo lógico* o el *racionalismo crítico*.

El positivismo lógico tuvo su auge durante la primera mitad del siglo XX y fue originado dentro del grupo autonombado *Círculo de Viena*. Entre sus principales representantes se encuentran Moritz Schlick (1882-1936), Otto Neurath (1882-1945), Rudolf Carnap (1891-1970), y el primer Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Estos filósofos del lenguaje, basados en los avances de la lógica formal y matemática, se preocuparon por la justificación del conocimiento científico. Las posturas de estos autores no son de ninguna

manera homogéneas. Desarrollaron una diversa gama de posiciones sobre el problema del lenguaje que valdrían la pena revisar en otro momento, por ejemplo la postura de ese primer Wittgenstein de legitimar el conocimiento mediante la correspondencia entre el lenguaje y realidad.

Por ahora basta decir que algunos de ellos, ligados al neopositivismo, defendieron la naturaleza racional de las teorías científicas. Carnap y sus colegas, por ejemplo, dieron prioridad la *Teoría verificacionista del significado* en la cual todos los discursos cognitivamente significativos acerca del mundo deben ser empíricamente verificables (Suppe, 1979). Así, intentaban traducir al lenguaje de los datos sensoriales todas las sentencias sobre el mundo: formular la sintaxis de la ciencia a partir de la sintaxis lógica. En cuanto a la sucesión de teorías científicas:

supone un *progreso constante y por acumulación* en el conocimiento de la realidad, de manera que las teorías sustituidas, por ofrecer un menor poder explicativo y predicativo, podrán ser interpretadas ahora como casos particulares de estas nuevas teorías más generales. A este proceso de inclusión de las viejas teorías a las nuevas se le denomina *reducción teórica* (Guedán, 2001, p. 20).

Por otro lado, y ya no interés en la justificación del conocimiento sino en su desarrollo, se encuentra la postura desarrollada por el filósofo austriaco Karl Popper (1902-1994). A su crítica y propuesta para determinar el estatus científico de una teoría se le conoce como *Racionalismo crítico*. Popper nos dirá que la ciencia no son más que conjeturas y, por lo tanto, no se debe buscar la validez de las teorías sino, por el contrario, buscar lo que contradiga dichas conjeturas (cfr. Stove, 1995). Éste es el *Principio de falsabilidad* que adoptó Popper como criterio de demarcación entre la ciencia y las pseudo-ciencias: “la verificabilidad de una teoría sólo es valiosa, desde el punto de vista lógico, si antes ha existido la posibilidad de que dicha teoría sea falsada por los hechos” (Guedán, 2001, p. 22). Así, por ejemplo, los conjeturas psicoanalíticas como el inconsciente, las pulsiones y la represión, son imposibles de contradecir desde el modelo popperiano, lo cual le da, en sus términos, un valor de pseudo-ciencia frente a, por decir algo, la teoría de Einstein.

Ahora bien, la postura de Thomas S. Kuhn representa un cambio radical al modelo explicativo del desarrollo de la ciencia. Como ya se mencionó arriba, para este autor el desarrollo de la actividad científica poco tiene que ver con procedimientos lógicos o empíricos. Para explicar el cambio científico, Kuhn introduce la noción de *paradigma*. De forma muy general, las ciencias comienzan con una *etapa pre-paradigmática*, en ella diversas escuelas pugnan por el dominio del campo de investigación que proponen. En algún momento, la mayoría de la *comunidad científica* acepta los compromisos básicos de una de las escuelas, y el conjunto de estos se convierten en lo que Kuhn denomina *paradigma* (cfr. Kuhn, 1971; Gergen, 1996; Guedán, 2001). En palabras de Kuhn: “considero a [los paradigmas]* como realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica” (Kuhn, 1971, p. 13). Así, “para ser aceptada como un paradigma, una teoría no necesita explicar y, en efecto, nunca lo hace, todos los hechos que se puedan confrontar a ella” (Kuhn, 1971, p. 44).

Los paradigmas necesitan una red sólida de compromisos, estos son conceptuales, teóricos, instrumentales y metodológicos (Kuhn, 1971). Guedán (2001, p. 25) los explica de la siguiente manera:

1. Las *leyes o principios fundamentales* de esa ciencia, avaladas por logros empíricos que se atribuyen a su aplicación (explicaciones de sucesos pasados, predicciones acertadas de sucesos futuros, desarrollos tecnológicos derivados de la aplicación de esas leyes, etc.). Esas leyes van invariablemente acompañadas por todo un sistema de *categorías*, es decir, de conceptos básicos que articulan todo el entramado teórico futuro.
2. *Compromisos ontológicos* acerca de lo que existe y debe ser objeto de investigación en el campo científico que se trate. Estos compromisos acotan el tipo de preguntas que es pertinente que se haga esa ciencia.
3. *Compromisos epistemológicos y metodológicos*, en virtud de los cuales se precisa cómo debe ser llevada, de modo adecuado, una investigación. Entre ellos, está la apreciación de determinados valores tales como simplicidad, precisión, consistencia teórica o fecundidad, valores que varían de unos paradigmas a otros y que servirán para juzgar el valor de las teorías y de los métodos de investigación.
4. *Ejemplos paradigmáticos*, mediante los que se enseñan, a los científicos en ciernes, todo y cada uno de los demás compromisos que constituyen el nuevo marco de esa ciencia. Kuhn rechaza la idea tradicional de que los científicos estudian fundamentalmente la teoría, y de que la práctica es

* Los corchetes son míos.

sólo un mecanismo para ilustrar lo aprendido; a su juicio, sólo en la práctica se comprenden el significado y el alcance de una teoría.

Ya que se han constituido dichos compromisos se puede hablar de una *ciencia normal*, en ella ya no se pone en cuestión ninguno de los compromisos del paradigma y se trabaja con ellos. Pero llega un momento en que los científicos empiezan cuestionar su propio paradigma y los compromisos que éste implica: se trata de un *paradigma en crisis*. Es necesario, entonces, la construcción de un nuevo paradigma, este período recibe el nombre de *ciencia extraordinaria*. Es posible que durante este período no sea posible decidir racionalmente entre dos, o más, paradigmas en competencia. Es esto a lo que refiere el término clave *inconmensurabilidad* de paradigmas. Puede ocurrir, incluso, que los compromisos que defiendan diferentes escuelas sean tan inconmensurables que pasaran años antes de alguna se constituya como paradigma (Guedán, 2001). La psicología es un claro ejemplo de una ciencia donde conviven escuelas con lenguajes teóricos sumamente diferentes como el psicoanálisis y el conductismo.

Recordemos, nuevamente, que la selección de un nuevo paradigma no se basa en ningún criterio lógico como defendía la noción clásica de racionalidad científica, es más,

el historiador de la ciencia puede sentirse tentado a proclamar que cuando cambian los paradigmas, el mundo mismo cambia con ellos. [...] Es algo así como si la comunidad profesional fuera transportada repentinamente a otro planeta, donde los objetos familiares se ven bajo una luz diferente y, además, se les unen otros objetos desconocidos. Por supuesto, no sucede nada de eso: no hay trasplante geográfico, fuera del laboratorio, *la vida cotidiana continúa como antes** (Kuhn, 1971, p. 176). Lo que cambia con un paradigma es sólo la interpretación que hacen los científicos de las observaciones, que son fijadas, una vez por todas, por la naturaleza del medio ambiente y del aparato perceptual (Kuhn, 1971, p. 190).

La frase "*la vida cotidiana continúa como antes*" es clave para comprender la postura de Kuhn. Para él, las revoluciones científicas implican el cambio de los paradigmas con los que la comunidad científica interpreta y explica la realidad. Los paradigmas son como lentes que nos hacen ver de manera diferente a como lo hacíamos antes (Kuhn, 1971). En cambio, las perspectivas de

* Sin cursiva en la traducción.

construcción de la realidad más radicales proponen la inexistencia de lo *real* más allá de, siguiendo la metáfora de Kuhn, los lentes del hombre. Pero antes de adentrarnos a esas perspectivas, revisemos dos de los más grandes paradigmas dentro de la psicología: el conductista y el cognitivo. Esto nos servirá para entender ante que posturas proponen un cambio autores como Gergen, Ibáñez y von Glasersfeld.

1.1 Dos grandes paradigmas psicológicos: conductista y cognitivo

Las garantías científicas de la psicología han sido, desde su origen, una preocupación fundamental de la disciplina: “casi desde los mismos momentos de la fundación de la psicología como ciencia y, por lo menos, hasta mediados [del]* siglo XX, dominó [...] un modelo explicativo conocido bajo la denominación de «positivismo»” (Guedán, 2001, p. 11). Esto debido a que el positivismo concedía al psicólogo los fundamentos para precisar el objeto de sus investigaciones, además de los métodos para alcanzarlos (Guedán, 2001).

Durante la primera mitad del siglo XX,¹ la tradición empírica del pensamiento dominó la práctica psicológica mediante el movimiento conductista. “La aparición del conductismo reforzó aún más la representación empírica de la ciencia psicológica y definió el mismo carácter empírico instrumental de la psicología aplicada en la investigación básica” (González Rey, 2002, p. 10). De forma muy básica, el empirismo es:

aquella corriente filosófica que considera la *experiencia*^{*} como única fuente del conocimiento [...]. El empirismo se propone de un modo especial explicar los conceptos y juicios universales mediante la pura experiencia [...] el axioma del empirismo [es]: «sólo la experiencia garantiza un conocimiento verdadero» [...] [Los esquemas empíricos]^{*} necesitan una norma conforme a la cual se produzcan y sean conocidos como esquemas, a saber, el concepto lógico. [...] El empirismo intenta fundamentar la

* Los corchetes son míos.

¹ Para una revisión de los paradigmas psicológicos anteriores al conductismo (específicamente la concepción de Wundt) y en general para una historia de la psicología, recomiendo el trabajo de Fernando González Rey (2002) y el de Pedro Chacón (2001) que incluye un artículo de Víctor Guedán muy esclarecedor sobre los cambios de paradigmas en la psicología.

* Sin cursiva en el original.

* Los corchetes son míos.

validez de los juicios universales mediante la inducción (Brugger, 1983, p. 191).

Como ya se mencionó, dentro de la psicología, el pensamiento empirista se refleja en el movimiento conductista o *behaviorism* en inglés. Desde sus fundación en 1913² por el estadounidense John B. Watson (1878-1958), el conductismo se constituye con el deseo de una objetividad radical. La pretensión de Watson fue reducir la psicología a una ciencia natural, excluyendo de su campo la conciencia. La atención, memoria, voluntad, inteligencia, etc., se dejaron fuera, admitiendo sólo al comportamiento objetivo (cfr. Watson, 1930; Mueller, 1992). En ese sentido, para Watson “the man is an animal different from other animals only in the types of behavior he displays”³ (1930, p. V).

El interés para este paradigma psicológico es la conducta del individuo, y “the behaviorist, who has been trained always as an experimentalist, holds, further, that belief in the existence of consciousness goes back to the ancient days of superstition and magic”⁴ (Watson, 1930, p. 2). De hecho, los conductistas comparan a la psicología conductista con la fisiología y la física en cuanto a su cercanía científica. La fisiología se interesa en el estudio del funcionamiento de las partes del animal, por ejemplo, el sistema digestivo, circulatorio, nervioso, la respuesta muscular, etc., mientras que el conductismo se interesa por el funcionamiento de esas partes en relación, es decir, en la conducta que tiene todo el animal durante algún período de tiempo. Así mismo, el conductista quiere controlar y predecir las reacciones de los hombres como los físicos quieren controlar y manipular otros fenómenos naturales (Watson, 1930).

El éxito del conductismo watsoniano, y seguramente también su inspiración, tiene su origen en la moda del *utilitarismo* americano en la que surgió. “Frente

² Con la publicación de una especie de manifiesto de John B. Watson, titulado “La psicología tal y como la ve un conductista” (cfr. Skinner, 1975).

³ “El hombre es un animal diferente a otros animales sólo en el tipo de conducta que realiza” (traducción mía).

⁴ “El conductista, que ha sido entrenado siempre como un experimentador, sostiene, además, que creer en la existencia de lo consciente es un retroceso a los días de superstición y magia” (traducción mía).

a un individuo dado, se trata esencialmente de saber de lo que es capaz y cuál puede ser su rendimiento. El enorme éxito del behaviorismo en los Estados Unidos se debe a su voluntad de atenerse exclusivamente a lo observable, lo controlable, lo mesurable” (Mueller, 1992, p. 95).

Muchas críticas surgieron hacia este primer conductismo de Watson, por ejemplo (Skinner, 1975, p. 13):

- Ignora la conciencia, los sentimientos y los estados de la mente.
- Descuida el baraje innato y afirma que todo el comportamiento se adquiere durante la vida del individuo.
- Formula el comportamiento simplemente como un conjunto de respuestas ante los estímulos, representando así a la persona como un autómeta, un robot o una maquina.
- No intenta explicar los procesos cognoscitivos.
- No da lugar a la intencionalidad o el propósito.
- No puede explicar la realización creadora, por ejemplo en el arte, o en la música, la literatura, la ciencia o las matemáticas.
- No le asigna un papel al yo o al sentido de sí mismo.
- Se limita a la predicción y al control del comportamiento y no investiga la naturaleza esencial del ser humano,
- Trabaja con animales, particularmente con ratas blancas, pero no con personas, y, por tanto, su descripción del comportamiento humano se reduce a los rasgos que el hombre comparte con los animales, etc.

Ante éstas, y muchas más críticas, Burrhus Frederic Skinner (1904-1990) defendió el conductismo no como una nueva ciencia, sino afirmando que la psicología debía definirse como el estudio del comportamiento. Y ya que el comportamiento humano es un asunto sumamente delicado “el conductismo no es la ciencia del comportamiento humano. Es la filosofía de esa ciencia” (Skinner, 1975, p. 13), y así, existirán diferentes filosofías para “esa versión especial de una ciencia del comportamiento” (Skinner, 1975, p. 16).

Existe una relación entre el empirismo lógico⁵ y la teoría conductista en psicología en cuanto a sus presupuestos. También comparten un desarrollo paralelo.

El conductismo metodológico [basado en la observación científica del comportamiento]^{*} podría ser concebido como una versión psicológica del positivismo lógico o del operacionismo [...]. El positivismo lógico u

⁵ Recuérdese el positivismo lógico del Circulo de Viena.

* Los corchetes son míos.

operacionismo [*sic*] sostiene que, puesto que no hay dos observadores que puedan estar de acuerdo sobre lo que sucede en el mundo de la mente, entonces, los hechos mentales son «inobservables»: no puede haber verdad por consenso, y debemos abandonar el examen de los hechos mentales y, en cambio, dirigir nuestra atención hacia cómo se los estudia. No podemos medir las sensaciones y las percepciones como tales, pero podemos medir la capacidad de una persona para discriminar entre estímulos, y el *concepto* de sensación o percepción se puede reducir a la *operación* de discriminación. [Sin embargo]*, muchos conductistas metodológicos aceptaron la existencia de hechos mentales, aunque los dejaron fuera de la consideración (Skinner, 1975b, pp. 23ss).

Entonces, la base científica del conductismo es afirmar la “independencia fundamental entre el mundo natural y el observador científico” (Gergen, 1996, p. 35) bajo la orientación hipotético-deductiva del conocimiento defendida por el positivismo lógico. El proceso hipotético-deductivo se basa en la afirmación de una independencia fundamental entre el mundo natural y el observador científico. A partir de la observación de las regularidades de los acontecimientos (o la conducta), los científicos son capaces de formular hipótesis provisionales mediante el empleo de la lógica deductiva. Posteriormente, utilizando la observación controlada se pone a prueba las suposiciones iniciales, así los científicos mantienen, rectifican, o rechazan sus hipótesis primeras (cf. Gergen, 1996).

Así, para la psicología conductista, el comportamiento humano debe explicarse por el juego de los condicionamientos, bajo el aspecto de *estímulos* y *respuestas* que el psicólogo determina (Mueller, 1992). Como dice Gergen: “para los psicólogos, las propiedades del mundo real («los antecedentes materiales» para los empiristas lógicos, «mundo de estímulos» para el conductista) fueron captados en el lenguaje metodológico por medio del concepto de la «variable independiente»” (1996, p. 40).

Así como dentro de la filosofía de la ciencia surgieron fuertes críticas y dudas hacia el empirismo lógico, también en la psicología. Las críticas versaban en relación con el método experimental, preocupaciones éticas respecto a la

* Los corchetes son míos.

manipulación experimental y críticas ideológicas al equiparlo con el sistema de sociedad capitalista.⁶

El conductismo, aunque supuso ventajas, también dio lugar a significantes pérdidas teóricas, tales como el de la *mente humana*. Es en parte por eso, que el cognitivismo terminó por ganar terreno frente al paradigma conductista, con la misión de *recuperar* la mente (Guedán, 2001). Sumado a eso, la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) había dejando un gran número de estudios sobre la interacción entre las máquinas y los seres humanos, sobre todo en relación con el mejoramiento del desempeño de los últimos. Con esas preocupaciones en mente, el procesamiento que hace el hombre con la información que percibe ganó interés dentro de la investigación psicológica (Best, 2002). Así, se dio una transformación hacia la tradición racionalista, ahora con el movimiento cognitivo. A esto hace referencia la *revolución cognitiva* (cfr. Gergen, 1996; Ibáñez, 1994).

Suele fecharse la aparición de la cognición social en 1967 con la aparición del libro *Cognitive Psychology*⁷ de Ulric Neisser (1928). En ese libro se define el término *cognición* como todos los procesos mediante los cuales el ingreso sensorial es transformado, reducido, elaborado, almacenado, recobrado o utilizado, es decir: la sensación, percepción, imaginación, recuerdo, solución de problemas, pensamiento, entre otros. Así, la psicología cognoscitiva se preocupa por toda la actividad humana desde un punto de vista particular (Neisser, 1976).

La metáfora del ordenador es clave para el cognoscitivismo, en ella descansa el modelo del hombre como procesador de información. Neisser nos dice que “la tarea de un psicólogo que trata de entender la cognición humana es similar a la del hombre que trata de descubrir cómo ha sido programada una

⁶ Por ejemplo, Jürgen Habermas (1929) de la Escuela de Frankfurt, apunta que las concepciones empiristas del conocimiento van en contra del bienestar humano. Esto en su libro *Knowledge and human interest* publicado en 1968.

⁷ Existen múltiples traducciones del término «*Cognitive Psychology*» y del paradigma mismo: cognitivo, cognoscitivo, cognitivismo, etc. Parece no existir algún consenso de la terminología adecuada en el español. Es por eso que a lo largo de este trabajo me referiré a la disciplina de acuerdo a la fuente a la que esté haciendo referencia.

computadora” (Neisser, 1976, p. 16). Dicha metáfora conduce a conceptualizar la cognición humana en términos de «hardware» y «software», es decir en términos estructurales y procesales (Ibáñez, 1994).

Aunque, incluso antes del trabajo de Neisser, ya existían antecedentes claros del cognoscitismo,⁸ es hasta mediados de los años sesenta cuando empieza su auge:

El calificativo de «cognitivo» se limitó en un primer momento a designar un *área de investigación* centrada sobre el estudio de los procesos cognitivos, al igual que otras se centraban sobre las motivaciones, el aprendizaje o las conductas sociales. Más adelante, se designó con el rótulo de «cognitivo» un enfoque teórico particular que contraponía sus «teorías cognitivas» a las teorías de corte psicoanalítico o conductista. [...] El cognitivismo pasó a designar, a finales de los setenta, un autentico paradigma, o principio de investigación, susceptible a abarcar el conjunto de los procesos psicosociales (Ibáñez, 1994, pp. 43 y 44).

Como explica Ibáñez en la cita anterior, dentro de la psicología social, es en los años setentas y ochentas cuando la *cognición social* se vuelve el eje central de la disciplina. Incluso se habla de que la psicología social siempre fue cognitiva (Zajonc, 1980, citado en Ibáñez, 1994, p. 46).

La cognición social se centra en el estudio de estructuras cognitivas en términos de esquemas. Los esquemas son estructuras que nos permiten organizar, conocer y reconocer la información sobre la realidad que nos rodea. Es gracias a ello que podemos comportarnos adecuadamente y lograr nuestros propósitos (Ibáñez, 1994). En palabras de Ibáñez, “las «*inferencias sociales*» [son]^{*} procesos mediante los cuales se ponen en relación los «inputs» informacionales con los esquemas preexistente de forma que puedan deducir las oportunas consecuencias y conclusiones” (1994, p. 46). Nótese que, en este sentido, no se trata del uso de una lógica deductiva formal, sino de una *lógica del sentido común*.

⁸ Por ejemplo los trabajos de Donald O. Hebb (1904-1985); Donald Eric Broadbent (1929-1993) y Claude Elwood Shannon (196-2001), por mencionar algunos (cfr. Best, 2002; Luccio, 1986).

* Los corchetes son míos.

Aunque la tradición racionalista, manifestada dentro de la psicología por el movimiento cognitivo, sigue teniendo gran impulso, algunos autores consideran que ha llegado a su fin. Tal es el caso de Kenneth J. Gergen, fundador del construccionismo social (1996, p. 23). Él asegura que la diferencia entre el empirismo y el racionalismo es pura apariencia; considera que ambas defienden que el conocimiento es una posesión individual y que el paso del conductismo al cognoscitivismo no representó un cambio de paradigma, sino que forman parte de uno solo (Ibáñez, 1994; Gergen, 1996).

En contraste, las perspectivas de construcción de la realidad que proponen, privilegian una formulación comunitaria del conocimiento, en ello ven un verdadero cambio de paradigma. Estas perspectivas han emergido lentamente hacia finales de los años sesenta y principio de los setenta tras la *crisis de la psicología social*. Se presentan como una alternativa al modelo empirista que, consideran, dominaba la disciplina psicológica. Es en la década de los ochenta cuando alcanzan su mayor auge y desarrollo con fuertes cuestionamientos epistemológicos y políticos (Ibáñez, 1994: 2003). Los antecedentes más claros de dichas perspectivas las encontramos, sobre todo, en la psicología social y la sociología que a su vez se fundan en bases filosóficas como la fenomenología. Se ha nombrado *psicología social de orientación sociológica* a las corrientes que han surgido de este acercamiento, frente a una *psicología social de orientación psicológica* basada en el modelo conductista o cognitivo (cfr. Collier [et al.], 1991; Ibáñez, 1994).

En el siguiente apartado se revisará esquemáticamente tres de los antecedentes más claros de las perspectivas de construcción en psicología: el interaccionismo simbólico de George Herbert Mead, la fenomenología social de Alfred Schütz y la sociología del conocimiento de Peter L. Berger y Thomas Luckmann. Se puede apreciar un interés especial de todas estas posturas por el problema de la acción, la intersubjetividad, la vida cotidiana, el lenguaje y su relación con la realidad. Sumado a eso, se puede vislumbrar en ellas, de forma explícita o no, una crítica ideológica a la ciencia como institución.

1.2. Antecedentes de las perspectivas psicológicas de construcción de la realidad

1.2.1 El interaccionismo simbólico de George Herbert Mead

El interaccionismo simbólico es el nombre que recibe un enfoque compartido por diversos autores norteamericanos y gestado en la Escuela de Chicago entre los años 1920 y 1930. La importancia de la Escuela de Chicago es mayor, ya que “fue el centro de aprendizaje de muchos de los científicos sociales relevantes de América en la primera mitad del siglo XX” (Schellenberg, 1981, p. 51). Aunque los autores pertenecientes a dicha escuela no formaban un grupo homogéneo, se les agrupa bajo el mote de “pragmatistas norteamericanos”. Ahí se ubican figuras como John Dewey (1859-1952), William James (1842-1910), Charles Horton Cooley (1864-1929), Florian Znaniecki (1882-1958), James Mark Baldwin (1861-1934), Edward Scribner Ames (1870-1958), James Hayden Tufts (1862-1942), Addison More (1866-1930) y al autor centro de esta sección, George Herbert Mead (1863-1931) (cfr. Schellenberg, 1981; Blumer, 1982).

Es importante hacer notar el carácter equívoco del término *pragmatismo*, y hacer una distinción entre el pragmatismo concebido por Charles S. Peirce (1839-1914) del desarrollado por Dewey y Mead, dos de los máximos exponentes de la filosofía pragmática norteamericana (Sánchez de la Yncera, 1994).

Para Peirce, la realidad se caracterizaba por tres rasgos. En primer lugar, es independiente de nuestro pensamiento. La realidad ayuda a configurar nuestros pensamientos, pero no se ve afectada por lo que se nos ocurre pensar. Puesto que nuestros pensamientos no cambian la realidad, aparece igual para todo el mundo y constituye una base común para las conceptualizaciones y el pensamiento. Finalmente, si se estudia suficientemente, conduce a una opinión común. La realidad es independiente de los caprichos de uno y de otros, y constituye la meta que debe alcanzar la información y el razonamiento (Collier [et al.], 1991, p. 126).

Pero no es mediante la experiencia bruta que llegamos a conocer la realidad. El pensamiento aparece cuando describimos esta experiencia utilizando el lenguaje. Para Peirce, el pensamiento es *práctico*, esa es la gran contribución

del pragmatismo. Según el pragmatismo, la conciencia no es pasiva ni refleja correctamente la realidad, en cambio, aparece en el desarrollo de una actividad práctica. Cuando las formas habituales de actuar ya no son adecuadas tenemos que planificar y desarrollar un nuevo curso de acción, eso es lo que constituye una experiencia completa y el significado de la acción. La nueva forma de actuar, el nuevo pensamiento, se constituye en un hábito duradero en la mente, en una creencia. Esto no significa que no pueda ser una concepción errónea de la realidad, incluso puede suceder que aunque corresponda con la información de la experiencia pasada no lo haga ya con la actual. Lo anterior lleva a la formulación de nuevos cursos de acción, nuevos pensamientos y creencias. Pero, para Peirce, no se trata de ninguna manera de un proceso individual, las creencias se forman en comunidad, y son los grupos que tienen mayor autoridad dentro de una comunidad los que fortalecen sus creencias. Tal es el caso de la comunidad científica o filosófica que puede mantener un pensamiento equivocado durante mucho tiempo (Collier [et al.], 1991).

La popularidad y ambigüedad que adquirió el término de Peirce, se suele adjudicar al uso que de él hizo William James. En su libro *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking* (1907, *Pragmatismo*), James se refiere al pragmatismo de la siguiente manera:

El término se deriva de la palabra griega «pragma», que quiere decir «acción», de la que vienen nuestras palabras «práctica» y «práctico». Fue introducido en la filosofía por Mr. Charles Peirce en 1878. [...] [Él nos]^{*} «dice que para desarrollar el significado de un pensamiento necesitamos determinar qué conducta es necesaria para producirlo: tal conducta es para nosotros toda su significación» [...]. Éste es el principio de Peirce, el principio del Pragmatismo (James citado en Sánchez de la Yncera, 1994, pp. 24ss).

A diferencia de Peirce, que destaca el carácter abstracto y universal de los conceptos utilizados para organizar la experiencia, James se centra en las experiencias individuales, con sus particularidades y variedades. Para él, dos experiencias nunca son iguales aunque se centren en el mismo objeto físico. Las creencias de un individuo se pueden poner en duda por las contradicciones con las creencias mantenidas por los otros. Es decir, dos observadores pueden

* Los corchetes son míos.

comenzar teniendo diferentes perspectivas, pero si se atienen a los hechos, pueden ponerse de acuerdo. De igual forma, para James, la comunidad científica elabora conjuntamente investigaciones para lograr un consenso. La verdad, en ese sentido, es la correspondencia entre una afirmación y el consenso de observadores competentes (cfr. Collier [et al.], 1991).

Numerosas críticas surgieron hacia la pragmática que describía James. El británico Bertrand Russell (1872-1970) lo atacó duramente por, lo que consideraba, una trivial e injusta deducción obtenida de la teoría de Peirce, al considerar la verdad como utilidad. También se le critica el ignorar la parte social del pragmatismo, al admitir que dos personas nunca experimentan el mismo acontecimiento exactamente de la misma forma (Collier [et al.], 1991). Incluso, el propio Peirce, se desligó del uso que se empezaba a difundir del término *pragmatismo* como lo demuestra el rebautizamiento de su propuesta como *pragmaticismo* (Sánchez de la Yncera, 1994).

Ahora bien, el desarrollo de la pragmática elaborada por Dewey y Mead incluye concepciones importantes de sus precursores Peirce y James. Así, comparten la atención y asimilación reflexiva del modo de la conducta que caracteriza a la ciencia experimental como Peirce, y la formulación de la experiencia de acuerdo a procesos de conducta como James. Pero su propuesta gira en torno a la teoría general de la acción (Sánchez de la Yncera, 1994).

En 1894, con Dewey como jefe del departamento de Filosofía de la Universidad de Chicago, y principalmente junto con Mead, se abogó por un enfoque filosófico que identificara el significado de las ideas con sus consecuencias prácticas. Se admite como esencia de la filosofía pragmática que se gestó en Chicago la concepción de que toda la vida es actividad. Dicha actividad se despliega de forma natural, está organizada por objetivos que emergen y cambian en el proceso del devenir mediante ajustes y reajustes (cfr. Schellenberg, 1981).

Compartiendo esa orientación general, los integrantes de la Escuela de Chicago se dedicaron a sus propias áreas de interés. Por ejemplo, Scribner

Ames se interesó en la religión, Hayden Tufts por la ética y estética, More a la lógica y la epistemología (Schellenberg, 1981). Por su parte, el interés de Mead se centro en la psicología social, ámbito dentro del cual desarrollo el interaccionismo simbólico. Como lo describe Charles W. Morris (1901-1979), quien fue su alumno, “en el terreno filosófico, Mead era un pragmatista; en el científico, un psicólogo social” (1993, p. 23).

Es por la importancia social y simbólica que Mead concede a la acción humana que se nombra *interaccionismo simbólico* a su esquema de psicología, y también a una filosofía más general de la naturaleza humana. De forma resumida, el interaccionismo simbólico es el nombre de un enfoque de la psicología social sobre el estudio de la vida de los grupos humanos y el comportamiento del hombre (Blumer, 1982) que considera la conducta subjetivamente determinada en un contexto social específico (Schellenberg, 1981).

En un sentido se puede considerar a la psicología social de Mead como *conductista*, con clara influencia en los escritos de Charles Darwin (1809-1882) y Wilhelm Wundt (1832-1920). Mead entiende el conductismo como “una aproximación al estudio de la experiencia del individuo desde el punto de vista de su conducta, y especial, pero no exclusivamente, de su conducta tal como es observable por otros” (Mead, 1993, p. 50). El conductismo de Mead no debe confundirse con el conductismo de John B. Watson⁹ que, como revisamos en secciones anteriores, dejaba fuera conceptos que no pueden observarse desde el exterior, específicamente los conceptos mentalistas. En cambio, para Mead, la mente era la principal preocupación para la investigación psicológica, pero los procesos mentales había que considerarlos en su contexto conductual. La psicología social de Mead es conductista porque parte de una actividad

⁹ Dato curioso es la relación entre Mead y Watson, primero de profesor-estudiante y que se volcó posteriormente en una amistad personal. Como relata Watson:

Asistí a las clases y seminarios de Mead. No le entendía en el aula, pero Mead mostró gran interés por mi experimentación con animales y pasó domingos enteros en mi laboratorio observando mis ratas y mis monos. Comencé a entenderle en su casa a partir de estas muestras de camaradería. Era el hombre más amable y refinado que jamás conocí (Watson, 1936, citado en Schellenberg, 1981, pp. 51ss).

observable que debe ser estudiada y analizada científicamente, pero no lo es en el sentido de pasar por alto la experiencia interna del individuo (Mead, 1993; Schellenberg, 1981).

Mead no reduce la conducta a sus unidades más simples, sino que propone que la psicología social debe estudiar la conducta o actividad del individuo dentro del proceso social, ya que sólo puede ser entendida en términos de la conducta de todo el grupo social del cual es miembro. No se refiere a que las conductas de cada individuo forman la conducta social de un grupo, sino, al contrario, se parte de un todo social dentro del cual analizamos la conducta de cada uno de los distintos individuos. Entonces, la conducta social, compuesta por *actos sociales*, no se puede entender a partir de estímulos y respuestas, sino que debe tomarse como un todo dinámico (Mead, 1993).

Dentro de los planteamientos de Mead, los *gestos* ocupan un lugar primordial. Basado en la obra de Darwin, tomó los gestos animales como el punto de partida para su análisis del lenguaje humano. Este autor vio a los gestos como partes de actos complejos en los que los individuos respondían a los actos de los otros, y por ende los consideró como parte de la interacción social más que como expresiones de sentimientos individuales (Schellenberg, 1981). En palabras de Mead:

La psicología de Darwin suponía que la emoción era un estado psicológico, un estado de conciencia, y que ese estado no podía ser formulado en términos de la actitud o de la conducta del individuo. Se suponía que la emoción existe y que ciertos movimientos proporcionan indicios de ella [...]. Presuponía la conciencia como distinta del organismo biológico. El estado consciente era lo que debía ser expresado por el gesto o la actitud [...] Contrariamente a Darwin, sin embargo, no encontramos prueba alguna de la existencia previa de la conciencia como algo que provoque una conducta, por parte del organismo, que sea de tal calidad como para hacer surgir una reacción adaptativa por parte de otro organismo, sin depender ella misma de tal conducta. [En conclusión,]* la conciencia es un emergente de tal conducta; [...] lejos de ser una precondition del acto social, el acto social es una precondition de [la conciencia]* (Mead, 1993, pp. 63ss).

* Los corchetes son míos.

* Los corchetes son míos.

Además de considerar la conciencia como un emergente de la conducta social, Mead, ve el origen del lenguaje en el mismo proceso: “[...] el gesto existe solamente en su relación con la reacción, con la actitud. No habría palabras a menos de que existiesen dichas reacciones. El lenguaje no habría surgido jamás como una serie de simples términos arbitrarios adosados a ciertos estímulos. Las palabras han surgido de una interrelación social” (Mead, 1993, p. 216). La conversación por gestos, inherente también a animales inferiores a el hombre, da origen al lenguaje articulado.

Pero, ¿qué son los gestos? Los gestos expresivos hacen referencia a cosas, son el gruñido de un perro, el llanto de un niño, el puño cerrado de una persona enojada. Los gestos no tienen sentido fuera de la interacción social; son frases del acto que operan en el ajuste del otro. Se ofrecen al iniciarse los actos, y aunque estos no se lleven a cabo, el significado de los gestos surge del anticipar las consecuencias posibles de los actos. La importancia de los gestos radica en que representan la misma cosa para los participantes del acto social; son vehículos de significados compartidos. Los gestos que se utilizan frecuentemente, se condensan, y en sus formas abreviadas se convierten en lo que Mead nombra *símbolos significantes* (cfr. Schellenberg, 1981; Collier [et al.], 1991).

Los gestos se convierten en símbolos significantes cuando suscitan una respuesta implícita en sus creadores que se empareja con la respuesta explícita de otros. Es decir, “los gestos no significativos son entendidos por aquellos a quien se dirige, pero no pueden ser observados por aquellos que los usan. Los gestos significativos son entendidos por ambas partes y tienen el mismo significado” (Collier [et al.], 1991, p. 398).

Para Mead, un símbolo es “el estímulo cuya reacción es dada por anticipado” (Mead, 1993, p. 208). Por ejemplo, cuando una persona amenaza a otra por medio de un gesto, la última reacciona en el acto, tal vez derribándolo; la persona que es amenazada no se pone a pensar en lo que la amenaza significa. Existe un primer golpe que significa una agresión, y es a partir de dicha significación que, históricamente, surge la palabra «golpe» o «amenaza».

Pero en el momento en que la segunda persona de nuestro ejemplo percibe el gesto de amenaza en el otro, su reacción se da por anticipado. Ese es el sentido de los símbolos significantes, y por lo cual son la base del lenguaje. Se convierten en la sustancia del pensamiento humano, ya que la mente o la inteligencia sólo resulta posible mediante una conversación interiorizada de gestos (Mead, 1993). Como lo explica Collier [et al.]: “el lenguaje humano comenzó cuando las personas llegaron a ser conscientes de lo que estaban intentando decir y comenzaron a combinar mensajes para provocar respuestas específicas. Los símbolos significantes más importantes son las palabras, [éstas son]* una forma altamente especializada de gestos” (1991, p. 399).

El significado de los símbolos significantes es, para Mead, siempre social por naturaleza. Los grupos humanos comparten símbolos significantes que los orientan a actuar dentro de la sociedad de la que forman parte¹⁰ (Schellenberg, 1981). El lenguaje, al ser adquirido a través del contacto con otros hablantes de la propia cultura, es un producto social. Cada lenguaje en sus particularidades determina, según Mead, en cierta medida la forma en que uno percibe y organiza la realidad. Los símbolos significantes, y cada lenguaje en particular, forman la base del conocimiento consciente; algo que no se expresa en el lenguaje no se experimenta conscientemente, no tiene significado (Collier [et al.], 1991).

El saber actuar dentro de la sociedad se basa en un aprendizaje de reglas, como ocurre dentro del deporte o los juegos. Las sociedades tienen papeles establecidos, deberes, derechos, obligaciones, que son asignados a los individuos y a los grupos. Cada uno de nuestros actos es determinado por la expectativa de las acciones de los otros. Así, existe un “otro” que proporciona al individuo su unidad de persona, se trata del *otro generalizado*: es la actitud de toda la comunidad o grupo social y representa las normas generales que utilizan los individuos dentro de una sociedad para evaluar la conducta propia y

* Los corchetes son míos.

¹⁰ Existen, sin embargo excepciones, individuos que no orientan su actuar a partir de la sociedad a la que pertenecen. Esto da lugar a otro tópico: la anomia, desarrollada por autores como Talcote Parsons (1902-1979), Robert K. Merton (1910-2003), Michel Foucault (1926-1984), entre otros.

la de los demás. El *otro generalizado* se desarrolla por la capacidad de un individuo para asumir el rol de otros individuos hacia sí, es decir, actuamos de la forma que esperamos respondieran los otros en nuestra situación (cfr. Collier [et al.], 1991; Mead, 1993).

Entonces, es mediante el uso de símbolos significantes, “primero junto a otros y sólo después dentro de nosotros en cuanto pensamiento, como llegamos a ser los tipos característicos de seres que somos” (Schellenberg, 1981, p. 60).

De lo anterior podría interpretarse que la persona no es más que un objeto social, y que adquiere su rol dentro de la sociedad a partir de los otros. Mead no piensa eso, plantea que la persona (*self*) se constituye de un “yo” (*I*) consciente y un “mi” (*me*) social. “El «yo» es la reacción del organismo a las actitudes de los otros; el «mi» es la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo” (Mead, 1993, p. 202). El “yo” se refiere a los aspectos activos e impulsivos de la persona, es pues, el aspecto innovador y creativo de la persona, es lo que permite que nuevas formas de conducta emerjan en la acción (Schellenberg, 1981).

Cuando nos preguntamos sobre nosotros es el “yo” el que aparece, es con el que nos identificamos, pero no nos es dado directamente de la experiencia. Es decir, el “yo” es la acción de un individuo frente a una situación social que existe dentro de su propia conducta, y se incorpora a la experiencia sólo después de que hace conciencia de ésta. Dicho individuo evalúa su acción, pero lo hace a partir del “mi”, es decir de las actitudes y expectativas del otro: “el «yo» provoca al «mi» y al mismo tiempo reacciona a él. Tomados juntos, constituyen una personalidad, tal como ella aparece en la experiencia [...]. Si no tuviéramos dichas dos fases, no podría existir la responsabilidad consciente, y no habría nada nuevo en la experiencia” (Mead, 1993, p. 205).

Si Mead asumiera sólo la existencia del “mi”, estaría atribuyendo todo a la conducta social y dejando afuera las cualidades interiores de la mente, lo cual constituiría un conductismo al estilo de Watson. Pero los aspectos internos, la

mente, eran también parte fundamental en el análisis del acto social propuesto por Mead.

Como hemos revisado, el punto de partida del planteamiento de Mead es la sociedad. Incluso la autoconciencia se desarrolla durante el proceso de socialización, las personas llegan a ser conscientes de sí mismas a través de la interacción. De igual forma, la mente depende de los sistemas simbólicos, por ejemplo del lenguaje. La mente es una forma de actividad, en ese sentido es más correcto hablar de *actividad mental*, definida simplemente como el uso del lenguaje para describir y analizar una situación y trazar un plan para la acción futura. Posición claramente pragmática (Collier [et al.], 1991).

Como se ha ido esbozando, es posible notar la concepción de realidad dentro del interaccionismo simbólico. La última pieza del rompecabezas la encontraremos en las fases del acto. Dichas fases son cuatro: el *impulso*, la *percepción*, la *manipulación* y la *consumación* (cfr. Schellenberg, 1981; Collier [et al.], 1991).

Los impulsos son los que ponen en marcha el acto, pueden ser amistosos u hostiles, de forma similar al planteamiento de Freud. La percepción está orientada por los impulsos y es la que pone en marcha el acto; lo que percibimos, por ejemplo con la vista, depende de lo que intentamos hacer: filtramos lo irrelevante y centramos las cosas que ayudan la conducta (Schellenberg, 1981; (Collier [et al.], 1991;)). En palabras simples, “la percepción no reside en el individuo. Es una relación entre el individuo y el ambiente. No podemos construir *cualquier** realidad a nuestra elección” (Collier [et al.], 1991, p. 405). La fase de manipulación es la que suministra la ejecución del acto, se ocupa de la conducta manifiesta real. La etapa final, la consumación, es la meta, experiencia final o propósito por la que ocurre el acto (Schellenberg, 1981; Collier [et al.], 1991).

* Cursiva en la traducción.

Mead comienza, sí, por suponer una realidad externa que existe al margen de cada individuo y que es condición necesaria de todo conocimiento. Pero el mundo no sólo está compuesto de objetos físicos sino también de objetos sociales, y son estos últimos los que orientan nuestra percepción. La percepción, que no es de ninguna manera objetiva, determina la manipulación de los objetos físicos y nuestros actos, que generara gestos, símbolos significantes, lenguajes. Pero como deja en claro Mead, nuestros actos siempre son actos sociales, y de esa forma *construimos* una realidad común, siempre social (cfr. Collier [et al.], 1991).

Podemos decir que, para el interaccionismo simbólico, la realidad debe entenderse en un proceso circular: de lo físico a lo social y de lo social a lo físico. Cómo escribe Schellenberg,

es arbitrario distinguir entre lo que es objetivamente real, fuera de cualquier propósito humano, y lo que va implicado en la realización de los fines humanos. Lo primero («la realidad objetiva») no se percibe, de hecho, a no ser que se relacione con los valores humanos para facilitar su percepción; y lo último («los valores») requieren una realidad física de algún tipo para transmitir cualquier significado (1981, p. 63).

En cuanto a la ciencia, Mead la considera un registro verbal de los aspectos más universales del mundo común, más allá de cualquier percepción particular. Muestra lo que es común a muchos y potencialmente común a todos. Si bien, los descubrimientos científicos son producto de científicos individuales, están formulados en términos generales, de manera que pueden ser comunicados y comprobados por otros miembros de la comunidad científica. Esto no excluye la posibilidad de repensar y replantar las leyes científicas, el descubrimiento de excepciones en las teorías es, para Mead, la prueba de la existencia de una realidad externa, independiente de las hipótesis usadas para explicarla. Lo cual no impide que cualquiera que comparta alguna perspectiva científica perciba la realidad de la misma manera que la comunidad científica. La comunidad científica no sólo está compuesta de investigadores, sino que incluye a todos los que pueden entender la literatura científica (Collier [et al.], 1991).

El impacto del enfoque de Mead fue grande dentro de la sociología y la psicología, sobre todo ente 1948 y 1953. Entre los seguidores de Mead

podemos ubicar a Ellsworth Faris (1874-1953) y Herbert Blumer (1900-1987) que continuaron desarrollando el interaccionismo simbólico (Collier [et al.], 1991). Siguieron escuelas que, si bien partían de la idea pragmática de Mead, se centran en el grado en que la conducta está determinada por las condiciones sociales. Tal es el caso del enfoque dramático en la interacción social de Erving Goffman (1922-1982). Dicho autor utiliza la metáfora del teatro para explicar la conducta, considerando que la interacción social podía comprenderse si se le observa como la relación entre actuar y la vida cotidiana.

Otra de las grandes influencias directas de las perspectivas psicológicas de la construcción de la realidad se encuentra en el trabajo del sociólogo Alfred Schütz. Sus trabajos ganaron fuerza durante la década de los años 80's. Revisemos su pensamiento más a detalle.

1.2.2 La fenomenología social de Alfred Schütz

Una de las corrientes más influyentes en la psicología social es la *fenomenología social*, también conocida como *sociología fenomenológica*, *sociofenomenología* o *filosofía fenomenológica de la acción social*. Se considera a Alfred Schütz (1899-1959) como el fundador de dicha corriente. La pretensión de este sociólogo austriaco fue conectar la filosofía, específicamente la fenomenológica de Edmund Husserl¹¹ (1859-1938), con la sociología y practicar, así, una sociología fenomenológica (cfr. López Sáenz, 1994). La tesis básica de Schütz 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, 2001, p. 57), revisemos cómo desembocó este autor a tal concepción de la realidad.

¹¹ Se cuenta que Schütz le envió a Husserl un ejemplar de su primer libro: *Der Sinnhafte aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (1932, *La construcción significativa del mundo social. introducción a la sociología comprensiva*). A lo cual, el fenomenólogo, le respondió mediante una carta:

Estoy ansioso por conocer a un fenomenólogo tan serio y completo, uno de los pocos que han penetrado hasta su significado más profundo la obra de mi vida —cuyo acceso es, infortunadamente, tan difícil— y que promete continuarla como representante de la genuina *Philosophia perennis*, la única que puede construir el futuro de la filosofía (Husserl citado en Luna, 1978, p. 126).

Durante su formación, Schütz vivió el debate metodológico acerca de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, en las que participaron figuras como Wilhelm Dilthey (1833-1911), Max Weber (1864-1920) y Max Scheler (1874-1928). Estas discusiones lo llevaron a descubrir la fenomenología fundada por el filósofo alemán Edmund Husserl (Luna, 1978, p. 124).

Husserl constató la separación entre la ciencia moderna y la filosofía ya que para él, la ciencia, en su fundamento empírico y lógico formal, es incapaz de responder a las preguntas fundamentales que el hombre se hace en cualquier época. Este autor se negó a aceptar que la ciencia fuera la última forma de conocimiento humano, y propuso un método consistente en *ir a las cosas mismas*, describirlas y elaborar una interpretación de su sentido. Una metodología rigurosa que no se conformara con la apariencia de la realidad: la fenomenología (López Sáenz, 1994).

El interés de la fenomenología es entender el *Lebenswelt*, es decir, *el mundo de la vida*. Apoyándose en Husserl, Schütz entiende el *Lebenswelt* como “esa realidad que la persona alerta, normal y madura encuentra dada de manera directa en la actitud natural” (Schütz citado en Mèlich 1993, p. IV). La *actitud natural* (*natürliche Einstellung*) es otro término esencial en fenomenología, es aquella que el hombre que vive en el mundo acepta, ya sea realidad o mera apariencia (Schütz, 1995). Así, el mundo de la vida, también conocido como *mundo cotidiano*, *mundo del sentido común* o *mundo de la vida diaria*, se experimenta por la *actitud natural* y tiene como supuesto central el de *ser presupuesto*. Los que vivimos en ese mundo, damos por sentado que dicho mundo *existe* y en raras ocasiones nos planteamos dudas sobre su veracidad o significación, ese es el privilegio del filósofo (Natanson, 1995).

Ahora bien, otra característica fundamental del *Lebenswelt* es la intersubjetividad. Antes de introducir este concepto, dejemos en claro que Schütz logró relacionar al individuo con la sociedad, sin anular o subordinar alguna de las partes (López Sáenz, 1994). Aunque la realidad del sentido común se forma en sociedad, cada individuo se sitúa en ella de una manera específica gracias a su *situación biográfica*. Ésta se refiere al período formativo

de la crianza de los padres, ya que ese periodo es único y los progenitores son exclusivos, y las perspectivas particulares de cada individuo, es decir, los intereses, motivos, deseos, compromisos religiosos o ideológicos (Natanson, 1995).

Pero, aunque el individuo define su mundo desde su propia perspectiva, es un ser social enraizado en una realidad intersubjetiva (Natanson, 1995). Las construcciones del pensamiento de sentido común en la vida cotidiana, nos dice Schütz, no se dan en *mi* mundo privado, son desde el comienzo, un mundo cultural intersubjetivo. En otras palabras, el mundo de la vida cotidiana no es un mundo privado, sino compartido con mis semejantes (Schütz, 1995):

Es intersubjetivo porque vivimos en [el mundo]^{*} como hombres entre hombres, con quienes nos vinculan influencias y labores comunes, comprendiendo a los demás, y siendo comprendidos por ellos. Es un mundo de cultura porque, desde el principio, el mundo de la vida cotidiana es un universo de significación para nosotros, vale decir, una textura de sentido que debemos interpretar para orientarnos y conducirnos en él [...]. Todos los objetos culturales —herramientas, símbolos, sistemas de lenguaje, obras de arte, instituciones sociales, etc.—señalan en su mismo origen y significado las actividades de sujetos humanos [...]. [Entonces]^{*}, no puedo comprender un objeto cultural sin referirlo a la *actividad humana*^{*} en la cual se origina. Por ejemplo, no comprendo una herramienta si no conozco el propósito para el cual fue ideada, un signo o un símbolo si no sé qué representa en la mente de la persona que lo usa (Schütz, 1995, p. 41).

Dentro de la vida cotidiana, se obvia la cualidad intersubjetiva del mundo, sin embargo, dentro de la filosofía el problema de la intersubjetividad se plantea como una cuestión formal. Una de las preguntas fundamentales que surge es: *¿cómo es posible conocer otros sí-mismos?* (Natanson, 1995). Y precisamente, como dice Mèlich (1993, p. II), el trasfondo de todos los trabajos de Schütz, su reflexión fundamental, es *¿cómo llegamos a conocer el yo del otro?* Desarrolla, entonces, reflexiones sobre el *Aquí* y el *Allí del ego*, el *alterego*, los *predecesores*, *contemporáneos*, *asociados* y *sucesores*. Aunque los anteriores

* Los corchetes son míos.

* Los corchetes son míos.

* Sin cursiva en la traducción.

son conceptos sumamente interesantes,¹² no son fundamentales para el objetivo del presente trabajo, así que los dejaré de lado para centrarme en otro concepto fundamental de Schütz: la acción.

El largo fragmento de Schütz que transcribí anteriormente, nos sirve, precisamente, para conducirnos al concepto de *acción*. Evidencia también, a Max Weber como otra de las grandes influencias del pensamiento del autor, en cuanto a su concepto de acción social como *acción significativa*:

por «acción» debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La «acción social», por tanto, es una acción donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo (Weber citado en Mèlich, 1993, p. III).

Como lo emplea Schütz, la *acción* designa a una conducta humana concebida de antemano por el actor, o sea, una conducta basada en un proyecto preconcebido, y la diferencia del *acto* que refiere a la acción cumplida resultado del proceso de la acción. Toda acción es proyectada y dotada de propósito: el origen de la acción se encuentra en la conciencia del actor. Así, todos determinamos nuestros actos futuros basados en el conocimiento que tenemos de ante mano, por la construcción que han generado nuestras experiencias pasadas en nuestras expectativas. Nuestro pensamiento de sentido común está construido, entonces, por un mundo de hechos supuestamente relacionados y que consideramos significativos para nuestros propósitos (Natanson, 1995; Schütz, 1995).

Creemos que este mundo existía antes de nacer nosotros, y que nos es dado de manera organizada, pero el mundo es primordialmente la escena de nuestras acciones, “no sólo actuamos dentro del mundo sino sobre él [...]. El mundo del sentido común es la escena de la acción social; en él los hombres entran en mutua relación y tratan de entenderse unos con otros, así como consigo mismos” (Natanson, 1995).

¹² Para una revisión clara y esquemática de esa parte del trabajo de Schütz, recomiendo el trabajo introductorio de Maurice Natanson (1995).

Ahora bien, el actor le asigna un sentido a su acción, es decir, desarrolla una *interpretación subjetiva del sentido*. Dentro del pensamiento de Schütz, esta interpretación abarca tres contextos (cfr. Natanson, 1995):

- 1) La forma experiencial del sentido común, o *Verstehen*. Por ella el hombre, en su vida cotidiana, interpreta su mundo como dotada de sentido. Sentido que es compartido por los otros, ya que las acciones de los otros significan también para mí y viceversa, de ahí la posibilidad de la intersubjetividad. En un sentido filosófico, esto, alcanza otro nivel de significado.
- 2) La *Verstehen* como un problema epistemológico basada en el *Lebenswelt* (el mundo de la vida) ya que ésta abarca la totalidad de la experiencia de sentido común vivida por el individuo en su experiencia concreta.
- 3) La *Verstehen* como método específico de las ciencias sociales, también con base en el *Lebenswelt*, ya que sus objetos de estudio no son objetos de observación, sino que tienen un propio mundo preinterpretado. El método de la *Verstehen* debe emplearse para asimilar la realidad subjetiva de los seres humanos. Es decir, la principal preocupación del investigador social debe ser el sentido que le actor asigna a su propio acto. Es posible la existencia de multiplicidad y relatividad en la definición de las acciones y situaciones por diferentes actores, o del mismo actor en diferentes momentos, esto es una parte estructural esencial de la vida diaria.

Recalquemos que Schütz aborda el problema de la realidad en términos de *realidades múltiples*. Éstas se constituyen por ámbitos finitos de sentido: “Hablamos de ámbitos de *sentido** [...] porque la realidad está constituida por el sentido de nuestras experiencias y no por la estructura ontológica de los objetos” (Schütz citado en Natanson, 1995, p. 28). La realidad en la que nacemos, en la que creemos crédulamente, en la que actuamos y nos relacionamos con otros, es nuestra *realidad eminente* (Natanson, 1995), es decir el mundo del sentido común que ya revisamos. Pero así como la nuestra,

* Cursiva en el original.

existen (o existieron en otro tiempo) realidades eminentes diferentes, dotadas de sentido también por procesos intersubjetivos. El dudar de la veracidad de nuestra realidad eminente y poder circular entre los diversos mundos es posible, es ese el objetivo del fenomenólogo.

Ya que el filósofo, al empezar cualquier meditación se encuentra inmerso en su actitud natural, es necesario que antes despoje al mundo de sus presuposiciones. A este cambio de actitud, Husserl lo nombra *epoché fenomenológica* o *reducción fenomenológica trascendental*, nombre derivado de términos matemáticos que pueden traducirse como “poner el mundo entre paréntesis” (Schütz, 1995, pp. 115 y 129).

Lo anterior no significa que el fenomenólogo, como tampoco la fenomenología social de Schütz, niegue la existencia del mundo externo, del mundo de la vida, ni que vea la explicación como una mera ilusión por la que se deja engañar el pensamiento científico natural o positivo. Al contrario, la fenomenología no duda que el mundo existe, sino que para fines analíticos, decide suspender la creencia en su existencia, para así, abstenerse de forma intencional y sistemática de todo juicio relacionado con la existencia del mundo externo (Schütz, 1995).

Dejemos hasta acá la fenomenología social de Alfred Schütz y revisemos las sociología del conocimiento, específicamente la propuesta por Berger y Luckmann.

1.2.3 La sociología del conocimiento de Peter Berger y Thomas Luckmann

En 1966, los sociólogos alemanes Peter L. Berger (1929) y Thomas Luckmann (1927) publicaron su famoso libro *La construcción social de la realidad*. En él, sentaron las bases de su sociología del conocimiento. Su trabajo sirvió de base para que los psicólogos, antes alejados de estas concepciones, se acercaran a la *sociología del conocimiento*, y se interesaran por las implicaciones que ésta tiene sobre la psicología social (Collier [et al.], 1991).

Como bien lo menciona Berger (1982), existe una gran afinidad teórica entre la psicología social de la tradición de Mead y la sociología del conocimiento. Pero en los Estados Unidos, tal vez por sus orígenes europeos, la sociología del conocimiento tardó más en ser asimilada.

La sociología del conocimiento nace con el filósofo alemán Max Scheler (1874-1928) en la década de los 20`s y tiene como antecedentes tres corrientes del pensamiento: la marxista, la nietzschiana y la historicista (cfr. Berger y Luckmann, 2008). La sociología del conocimiento se interesa principalmente por las raíces sociales de la experiencia cotidiana, y considera a la historia de las ideas y al conocimiento científico como un aspecto del campo total de la experiencia. Estudia, por lo tanto, la génesis social del pensamiento científico (Collier [et al.], 1991; Gergen, 1996).

De forma muy básica, la sociología del conocimiento retoma de Marx la proposición básica de que “la conciencia del hombre está determinada por su ser social” (Berger y Luckmann, 2008, p. 16). Así como los conceptos de infraestructura y superestructura, entendiendo la primera como actividad humana y la segunda como mundo producido por esa actividad. De Nietzsche retoma y aplica el arte de la desconfianza, así como su anti-idealismo en cuanto al pensamiento humano como instrumento de lucha por la supervivencia y el poder. Finalmente, recupera el historicismo del pensador Wilhelm Dilthey (1833-1911). Dilthey es considerado el precursor inmediato de la sociología del conocimiento, a él le debe la perspectiva de la historicidad inevitable del pensamiento humano (cfr. Berger y Luckmann, 2008).

Así,

Scheler 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» (*relativnatürliche Weltanschauung*) de una sociedad (Berger y Luckmann, 2008, p. 20).

Posteriormente, el sociólogo Karl Mannheim (1893-1947) retoma el trabajo de Scheler y con él se difunde la sociología del conocimiento en Norteamérica al hacerla más accesible, sin el bagaje filosófico de los trabajos de Scheler. Para Mannheim la sociología del conocimiento inicia como una crítica social. Este autor va más lejos que Marx respecto al concepto de ideología: no sólo constituye el pensamiento del otro sino el de uno mismo. Para él existen dos modos de pensamiento político. El primero es la “ideología” en el sentido marxista, referente a las creencias de la clase dominante. El segundo, son las “utopías”: las creencias de los grupos oprimidos, de los oponentes al sistema actual y que desean transformarlo (cfr. Collier [et al.], 1991). Así: “No hay pensamiento humano [...] que esté inmune a las influencias ideologizantes de su contexto social” (Berger y Luckmann, 2008, p. 22).

Mannheim propuso remontar los compromisos teóricos a orígenes sociales y no a orígenes empíricos o trascendentales racionales. Hizo notar que los grupos sociales se organizan alrededor de determinadas teorías, y por ello los desacuerdos teóricos son conflictos del grupo, conflictos políticos. El conocimiento es, entonces, cultural e históricamente contingente (Gergen, 1996, p. 64).

Posteriormente los sociólogos Robert Merton (1910-2003) y Talcott Parsons (1902-1979) agregaron otros conceptos importantes para la sociología del conocimiento dentro de la psicología social. Pero Peter L. Berger y Thomas Luckmann reconocen como sus mayores influencias a Alfred Schütz (1899-1959), a Émile Durkheim (1858-1917) y a Max Weber (1864-1920). De Durkheim retoman la regla primera y fundamental de “*considerar los hechos sociales como cosas*”^{*} (Durkheim, 1950, citado en Berger y Luckmann, 2008, p. 33), y de Weber la observación de que “tanto para la sociología en su sentido actual, como para la historia, el objeto de conocimiento es el complejo de significado subjetivo de la acción” (Weber, 1947 citado en Berger y Luckmann, 2008, p. 33):

* Cursivas en el original.

Estas dos aseveraciones no se contradicen. Y la sociedad, efectivamente está constituida por una actividad que expresa un significado subjetivo. [...] La cuestión central para la teoría sociológica puede, pues, expresarse así: ¿Cómo es posible que los significados subjetivos se *vuelvan* facticidades objetivas? O, en términos apropiados a las posiciones teóricas aludidas: ¿Cómo es posible que la actividad humana (*Handeln*) produzca un mundo de cosas (*choses*)? O sea, la apreciación adecuada de la «realidad *sui generis*» de la sociedad requiere indagar la manera como esta realidad está construida. Sostenemos que esa indagación es la tarea de la sociología del conocimiento (Berger y Luckmann, 2008, p. 33).

Podemos decir ahora que, la tesis fundamental de la sociología de Berger y Luckmann es: “la realidad se construye socialmente y que la sociología del conocimiento debe analizar los procesos por los cuales esto se produce” (Berger y Luckmann, 2008, p. 11). Los autores definen *realidad* “como una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra propia volición (no podemos «hacerlos desaparecer»). [Y *conocimiento*]^{*} como la certidumbre de que los fenómenos son reales y de que poseen características específicas” (Berger y Luckmann, 2008, p. 11).

Desde el primer momento, Berger y Luckmann, se desligan de la pregunta filosófica sobre la realidad. Para ellos el interés del sociólogo sobre la realidad y el conocimiento es sólo dentro de la relatividad social: “la realidad objetiva, tal como la define la sociedad, es subjetivamente apropiada” (Berger, 1982, p. 338). Con esto se refieren a cómo las sociedades conservan ciertas nociones de *su* realidad y como ésta varía de sociedad en sociedad. En otras palabras, “las acumulaciones específicas de «realidad» y «conocimiento» pertenecen a contextos sociales específicos” (Berger y Luckmann, 2008, p. 13).

También dejan en claro que su interés no es por la validez del conocimiento, sino de lo que una sociedad considera conocimiento y la manera en que éste construye lo que el hombre común llama realidad. De ahí el nombre de su libro: *The social construction of reality* (1967, *La construcción social de la realidad*).

* Los corchetes son míos.

Sin embargo, consideran que la sociología del conocimiento puede ser integrada teóricamente con la psicología social al compartir la concepción de la realidad subjetiva:

La psicología social ha tenido la capacidad de demostrar que la realidad subjetiva de la conciencia individual es algo construido socialmente. La sociología del conocimiento, como ha indicado Alfred Schütz, podría ser interpretada como crítica sociológica de la conciencia interesada en la construcción social de la realidad en general. Semejante crítica lleva consigo el análisis tanto de la «realidad objetiva» (es decir, del «conocimiento» acerca del mundo, tal como lo objetiva la sociedad y lo da por descontado) como de sus correlatos subjetivos (es decir, de qué modo ese mundo objetivado resulta subjetivamente plausible o «real» para el individuo) (Berger, 1982, p. 356).

La psicología social reconoce que los fenómenos psicológicos se encuentran impregnados de fuerzas sociales, e incluso condicionados a ellas en concordancia con el pensamiento de Mead. La *realidad psicológica* se refiere, entonces a cómo el individuo tiene conciencia de sí mismo, de sus procesos de conciencia y de sus relaciones con los demás. Además dicha realidad surge en el individuo en el curso de los procesos sociales, mediante la socialización. En ese sentido, el yo y la sociedad mantienen una relación dialéctica (Berger, 1982).

Recordemos que para Mead, la sociedad define y crea la realidad psicológica. El individuo reconoce su identidad en términos definidos socialmente y “esas definiciones *se vuelven realidad* cuando vive en sociedad” (Berger, 1982, p. 359). Se trata de una dialéctica entre el individuo y la sociedad. La sociología del conocimiento se encarga de una dialéctica similar, pero entre la estructura social y los *mundos* en los que viven los individuos. Entendiendo por *mundos* las “organizaciones comprensivas de la realidad en el seno de cuales pueden ser significativamente interpretadas las experiencias individuales” (Berger, 1982, p. 359). Es decir, la psicología social se encarga de la dialéctica a través de la cual la sociedad engendra la realidad psicológica, y la sociología del conocimiento de la dialéctica a través de la cual esa misma sociedad se empeña en la construcción del mundo (cfr. Berger, 1982, p. 362).

Para Berger y Luckmann el lenguaje también ocupa un papel fundamental. El lenguaje es, en su concepción, innegablemente una invención social (en el

mismo sentido que lo es para Mead), no se le puede atribuir un status ontológico más allá de la sociedad que lo inventó. Sin embargo el individuo aprende un lenguaje mediante el proceso de socialización, y a partir de él moldea las experiencias como realidad objetiva (Berger, 1982).

De igual forma, la sociología del conocimiento se ocupa del campo de la ciencia. Así como el hombre inventa un lenguaje, también fabrica teorías. Los modelos científicos encajan en una formulación más general de la realidad, forman parte del *conocimiento general acerca del mundo* que la sociedad posee, pero elevado al rango de pensamiento teórico. La realidad científica produce un modelo científico, en la medida en que el modelo es una representación empíricamente verificable de la realidad. Pero una vez formado, el modelo científico puede influir retrospectivamente sobre la realidad psicológica. Es por eso que Berger nos dice que los modelos poseen potencia *realizadora*: son capaces de crear realidad (cfr. Berger, 1982).

Ya que hemos revisado tres de los principales antecedentes de las perspectivas psicológicas de construcción de la realidad, centrémonos en las concepciones de los tres autores que ya hemos mencionado: Kenneth J. Gergen, Tomás Ibáñez y Ernst von Glasersfeld.

2. La construcción según tres autores

Antes de describir la perspectiva de cada uno de los autores, recordemos que éstas, las perspectivas de construcción de la realidad en psicología, son, según sus defensores, ante todo una crítica a los supuestos empiristas. Se formaron de las corrientes de pensamiento elaboradas como alternativa a dicho modelo clásico dominante. Se plantean enmarcadas dentro del movimiento de la posmodernidad,¹³ con influencias, y formando una integración de diversas orientaciones alternativas dentro de la psicología social (Ibáñez, 1994). La orientación de construcción, por ejemplo, se hace del pragmatismo, de la

¹³ Véase *supra*: Introducción.

filosofía del lenguaje y los puntos de vista wittgensteinianos, de la sociología del conocimiento, la fenomenológica, la hermenéutica, el paradigma de la complejidad, el post estructuralismo, la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, la teoría literaria y la retórica (cfr. Ibáñez, 1994; 2003, Javiedes, 2001).

Como mencioné en la introducción, existen tanto coincidencias como diferencias fundamentales entre los diversos representantes de las perspectivas de construcción de la realidad. Ni tampoco hay un consenso sobre la forma en la que deben nombrarse, por ejemplo, la diferenciación o no entre constructivismo y construccionismo. Aclaro entonces que, la selección que hago de los autores se basa en su radicalidad frente a la construcción de la realidad como lo propone Javiedes (2001), y los nombres de cada perspectiva es el usado por su propio autor.

Así mismo, sí tomo en cuenta la diferencia entre construccionismo y constructivismo en terminología y concepto. Entonces, en la perspectiva *construccionista* que no implica la creación de una ontología por parte del observador, ubico al *construccionismo social* de Kenneth J. Gergen. Por el otro, la perspectiva *constructivista*, representada por el *constructivismo radical* de Ernst von Glasersfeld, que plantea la interdependencia del observador y lo observado, ubicándonos en la concepción de una realidad inventada. Entre ambos autores, y probablemente más cercano a la propuesta de Gergen por el interés en las relaciones sociales, pero tomando en cuenta también la *conformación neurofisiológica* del observador, encuentro la *psicología social construccionista* de Tomás Ibáñez.

Antes de continuar quiero aclarar que los tres apartados siguientes serán una descripción de las perspectivas de construcción tal cual las han elaborado sus propios autores. Son muchas las críticas que se les pueden hacer, y que efectivamente han recibido. Han surgido consideraciones importantes desde la historia de la ciencia, la filosofía y la propia psicología. Por ejemplo, la falta de precisión en el desarrollo científico, la confusión y/o radicalización de concepciones filosóficas como el empirismo y el racionalismo, así como, por ejemplo, la parcialidad con la que Tomás Ibáñez aborda la *duda metódica*

cartesiana y la interpretación dudosa del trabajo de Jean Piaget por parte de Ernst von Glasersfeld. Existen, así, trabajos bastante desarrollados que versan sobre el relativismo epistemológico que parece defender la construcción social del conocimiento (cfr. Boghossian, 2006) o los problemas de la práctica constructivista en la enseñanza (cfr. Matthews, 2005).

Ninguna de esas problemáticas serán abordadas en este momento, se trata del desarrollo de las tres perspectivas ya mencionadas a partir de los trabajos y palabras de sus propios fundadores. Aun así, es importante no leer lo que sigue libre de críticas, sino al contrario, como posturas que han recibido observaciones importantes desde distintos ángulos, y a las que, en ocasiones, los autores han respondido. Así mismo, recuerdo que mi objetivo es observar las perspectivas psicológicas que proponen la construcción de la realidad desde los *lentes* de Jean Baudrillard, y las consecuencias que tienen según las concepciones del francés. Esto será desarrollado en el tercer y último capítulo, en el cual tampoco me dedicaré a analizar ni desarrollar cada una de las críticas que ya han recibido desde diversas tradiciones, aunque es imposible no tomarlas en cuenta.

2.1 El construccionismo social: Kenneth J. Gergen

El psicólogo americano Kenneth J. Gergen ha sido uno de los principales motores para el desarrollo de la metateoría construccionista. Estudió su B.A.¹⁴ en la Universidad de Yale y su Ph.D.¹⁵ en la Universidad de Duke, graduándose en 1962 como psicólogo social experimental. Pocos años después, Gergen fue una figura fundamental para lo que se conoce como la “crisis de la psicología social”. Esto gracias a la publicación de su artículo *Social Psychology as History* en 1973, trabajo que ha tenido un papel crucial para el movimiento construccionista en la psicología.

El rigor epistemológico y la densidad filosófica de su libro *Toward transformation in social knowledge*, publicado en 1982, dio a luz la seriedad de la propuesta

¹⁴ Aproximado a la Licenciatura en México.

¹⁵ Equivalente al Doctorado en México.

teórica que estaba surgiendo en la psicología social. Posteriormente en 1985 con su artículo *The social constructionist movement in modern psychology*, el nombre “construccionismo social” alcanzó notoriedad pública y fue adoptado para designar la nueva propuesta (Ibáñez, 2003). Y aunque el nombre de su orientación ha ido cambiando a lo largo del tiempo, por ejemplo en algún momento se denominó *socioracionalista* (cfr. Ibáñez, 1994; Munné, 1998), podemos ubicar a su perspectiva precisamente como *construccionismo social*.

Gergen considera que en los últimos años han existido importantes esfuerzos críticos para replantear los enfoques tradicionales que dominan la psicología y al quehacer científico en general (cfr. Gergen, 1996, 2001). Por ejemplo, ve en el trabajo de Berger y Luckmann el cuestionamiento, incluso la eliminación, de la objetividad como fundamento de la ciencia, sustituyéndola por la subjetividad institucionalizada e informada socialmente (Gergen, 1996). De hecho, el libro *The social construction of reality* de estos autores es considerado un icono construccionista, precisamente por el acento puesto en la relatividad de las perspectivas y por vincular las perspectivas individuales con el proceso social (Gergen, 1996).

Pero más allá de ese impulso crítico, Gergen, ve la necesidad de abrirse a posibilidades más positivas: “el estadio crítico tiene que ceder el paso a un estadio transformativo: de la *desconstrucción* [sic] debemos pasar a la reconstrucción” (Gergen, 1996, p. 69). Con este hilo de pensamiento, considera que su perspectiva de construccionismo social es un desplazamiento desde la crítica a una ciencia reconstruida, el planteamiento de posibilidades positivas (cfr. Gergen, 1996; 2001). Aunque, con todo, muchos consideran que su construccionismo social es un enfoque que aniquila al yo, a la verdad, a la objetividad, la ciencia y la moral (Gergen, 2001). Dejemos esa idea en pausa por un momento y revisemos como construye Gergen su perspectiva.

En su libro *Realities and relationships. Sounding in social construction* (1994, Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social), Gergen explica cinco supuestos esenciales del construccionismo social:

1. *“Los términos con los que damos cuenta del mundo y de nosotros mismos no están dictados por los objetos estipulados de este tipo de exposiciones”** (Gergen, 1996, p. 72). Supuesto derivado de la relación arbitraria entre significativo y significado tal como lo proponía Saussure. De ahí la imposibilidad de cumplir con la correspondencia entre proposiciones generales y la observación, cómo lo exige la teoría del lenguaje o la lógica de la inducción.

2. *“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”** (Gergen, 1996, p. 73). Las descripciones y explicaciones no se derivan del mundo tal cual es ni resultado de las estructuras internas al individuo. Son el resultado de la coordinación humana de la acción, acción en el sentido de Mead y Schütz. El significado de las palabras son inherentes al contexto de las relaciones vigentes. De igual forma, las teorías científicas adquieren su valor en el consenso de la comunidad científica.

3. *“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”** (Gergen, 1996, p. 75). Las exposiciones del mundo se sostienen, o no, independientemente del mundo que están destinadas a describir o explicar. La metodología no proporciona ninguna garantía libre del contexto para afirmar que alguna descripción o explicación sea superior a otras, más objetiva o más cierta. Pero, las comunidades científicas, a través de la socialización, forjan ontologías locales, un consenso sobre la *naturaleza de las cosas*, de la misma manera que lo hacen las comunidades no-científicas. Las prácticas metodológicas pueden, de hecho, desarrollarse para sostener la *existencia de los fenómenos*.

* Cursiva en la traducción.

* Cursiva en la traducción.

* Cursiva en la traducción.

4. “*La significación del lenguaje en los asuntos humanos se deriva del modo como funciona dentro de pautas de relación*”* (Gergen, 1996, p. 76). Según la base semántica de la significación del lenguaje, las proposiciones derivan su sentido en relación con el mundo de referentes. Para el construccionismo de Gergen no es así, de hecho, la semántica pasa a estar derivada de la pragmática social. El construccionismo social se interesa por la forma en la que los lenguajes, incluyendo a las teorías científicas, se utilizan en la cultura. Los lenguajes no son mapas o espejos de mundos referenciales o impulsos interiores. Son, en cambio, el resultado de modos de vista, intercambios y relaciones específicos.
5. “*Estimar las formas existentes de discurso consiste en evaluar las pautas de vida cultural; tal evaluación se hace eco de otros enclaves*”* (Gergen, 1996, p. 78). Evaluar la propia evaluación con las construcciones del mundo propias adquiere un carácter irreflexivo. Los criterios de validez que se generan dentro de las comunidades, por ejemplo la científica, no dan lugar a la autoevaluación válida. Un científico de laboratorio evaluará satisfactoriamente sus criterios y afirmaciones si lo hace desde su propia perspectiva. De igual manera lo hará un psicoanalista o un chamán. La propuesta del construccionismo social es llevar a cabo un análisis desde *lo construido* por otras comunidades de significado. Considerando que el diálogo evaluativo constituye un paso importante hacia la conformación de una sociedad humana.

Pero, ¿cómo explicar la estabilidad de la realidad, o en todo caso, la apariencia de una realidad estable? Incluso dentro de la ciencia, ya sea dentro de diversas disciplinas, parecen haber coincidencias fundamentales. Y no sólo entre ellas, sino que los supuestos de la comunidad científica se sostienen también dentro de la vida cotidiana de toda la comunidad no-científica. Esto supondría descabellado el pensar la no existencia de una realidad, valga la redundancia, real.

* Cursiva en la traducción.

* Cursiva en la traducción.

Para el construccionismo social, son las ciencias humanas quienes ofrecen, en forma relativa, estabilidad a una ontología implícita. Aun entre las diferentes ciencias (la comunidad de biólogos, psicólogos, físicos, etc.), existen suposiciones compartidas de lo que existe y de las formas adecuadas de acción. Son, precisamente, dos las funciones de las ciencias humanas: 1) sostener y/o intensificar la forma de vida existente; 2) permitir que las personas vivan más adecuadamente en el seno de las tradiciones. Ya que las construcciones científicas incluyen aspectos de las construcciones sociales, y los científicos son elaboradores respetados del lenguaje, tienen influjo sobre las prácticas de la sociedad. Así, por ejemplo, en el interior de las realidades comunes de cultura, las teorías del aprendizaje humano generan predicciones razonablemente fiables sobre el éxito académico (cfr. Gergen, 1996).

Nos dice Gergen, para el construccionismo social, el científico no es neutral en ningún sentido. Los lenguajes de las ciencias sirven como dispositivos pragmáticos, ya que favorecen determinadas formas de actividad a la vez que disuaden otras. El científico, en lugar de pretender separarse de sus emociones, debe incluirlas en su vida profesional. Para ello, invita a los científicos a incluir en sus presupuestos la crítica social o *crítica de la cultura* de la que forman parte, que incluye la toma de un partido ético o político. Además, es necesaria la *crítica interna*, en la que el científico controla, analiza y clasifica sus propias construcciones de la realidad y las prácticas que de ellas se desprenden. La tercera forma a considerar es la *erudición del desarraigo*, centrada en el desbaratamiento general de lo convencional, es decir, no dar por sentado ni objetivar cualquier realidad. Cuando esto se logra, el significado pasa a ser indeterminado, el sentido de la racionalidad, la objetividad o la verdad pierden su poder (cfr. Gergen, 1996).

Para Gergen, los cambios sociales y las transformaciones sociales, se deben también al desarrollo de nuevos lenguajes de comprensión. Nuestras concepciones de lo real y del bien, así como la mayor parte de nuestras prácticas, son construcciones culturales que pasan a ser consideradas como algo contingente. El autor propone el término *teoría generativa* para referirse a los enfoques teóricos que contradicen los supuestos comúnmente aceptados

por la cultura, y que generan nuevos modos de percibir. Entre las teorías más generativas del siglo pasado, el autor ubica la de Freud y la de Marx (cfr. Gergen, 1996).

Todo lo revisado hasta el momento nos lleva formular un principio general de la perspectiva de construcción social de Gergen: *el conocimiento es algo socialmente construido*. Esto, compromete conceptos como el de objetividad, investigación, la verdad, la autoridad, el progreso científico, así como los de experiencia, conciencia, creatividad, autonomía, integridad, democracia, entre otros (cfr. Gergen, 1996; 2001).

Sobre eso, Gergen deja en claro que su perspectiva no niega la existencia del “*mundo de ahí fuera*”, y tácitamente, no tiene nada que decir sobre la ontología, pero sí mucho críticamente sobre las afirmaciones ontológicas:

Cualquier cosa que sea, simplemente es. No hay descripción fundacional que hacer sobre un «ahí fuera» como algo opuesto a «aquí adentro», sobre la experiencia o lo material. Al intentar articular lo que «hay», sin embargo, nos adentramos en el mundo del discurso. En ese momento da inicio el proceso de construcción, y este esfuerzo está inextricablemente entrelazado con procesos de intercambio social, y con la historia y la cultura. Y cuando estos procesos se ponen en marcha, en general, tienden a avanzar hacia la reificación [*sic*]^{*} de lenguaje (Gergen, 1996, p. 98).

Para el construccionismo social, determinar que tipo de exposición o saber es más objetivo que otro no es importante. Lo que pone en duda son los conceptos que cada cultura establece como un conocimiento más avanzado que otro. Nos dice Gergen:

los términos no son descripciones de los acontecimientos, simplemente son modos locales de hablar que se utilizan para coordinar relaciones entre la gente en el seno de su entorno. Las palabras utilizadas al describir o explicar los «acontecimientos» y su «erradicación» no deben confundirse con sus referentes putativos (Gergen, 1996, p. 101).

Los construccionistas no abandonan ciertos términos por su carácter construido dentro de la cultura a la que pertenecen y la comunidad en la que participan. Pero no les adjudican ningún valor trascendental frente a otras culturas (Gergen, 1996). Insiste Gergen: *el construccionismo se queda mudo en*

* Reificación como sinónimo de *cosificación*.

cuestiones de ontología. Pero se reconoce que uno participa en sistemas de significación cultural, donde, por ejemplo, *guerra*, *cuerpo* y *amor* son tratados como datos ontológicos (Gergen, 1996). Debe quedar claro que, las palabras por si mismas no describen el mundo, pero a causa de su función exitosa dentro de las relaciones rituales, se vuelven «*truth telling*» (Gergen, 2001, p. 36), algo así como, *verdad al decir las*.

Es por eso que, el propio enfoque construccionista, al ser él mismo una construcción social, no pretende ser «verdadero», no restringe las maneras de explicar ni elimina alternativas. La pregunta importante para el construccionismo social no es ¿cuál es el enfoque más verdadero o superior? Sino: ¿cuáles son los beneficios y las pérdidas para nuestra manera de vivir que se siguen de cada enfoque? (Gergen, 1996).

Volvamos un poco sobre las *palabras* para comprender la función de una teoría en la ciencia dentro del marco construccionista que nos propone Gergen. Considero la siguiente cita esclarecedora:

Las palabras mismas no describen el mundo, pero, dado que funcionan con éxito en el seno del ritual relacional, llegan a servir como «descriptores» de las reglas de ese juego [...]. Decir que las palabras describen, pintan o cartografían [el/los mundo(s)]* tiene que ser considerado como un subproducto resultante de su estar incrustados en la consecución conjunta de una relación (Gergen, 1996, p. 116).

Los términos usados por los grupos científicos están incrustados, también, en el seno de las relaciones que mantienen entre los *colegas*. Incluso las predicciones, una meta de la actividad científica, son resultado de un lenguaje teórico constitutivo del intercambio pragmático, sobre todo en la fase de la *ciencia normal*. En ella, las exposiciones teóricas sirven como un vínculo pragmático para la conjunción de los esfuerzos de los individuos a la consecución de un fin común. Ese fin es la predicción de la teoría y su capacidad para reflejar y expresar los compromisos culturales de su comunidad científica (Gergen, 1996).

* Los corchetes son míos.

La etapa *crítica* y la *transformacional* de la ciencia viene con la *teorización generativa*, concepto de Gergen, que empieza con críticas a las exposiciones existentes. A medida que las consecuencias conceptuales de las críticas son elaboradas, se delinea una nueva ontología o concepción del mundo que surge lentamente, y que a la vez induce nuevas formas de acción. La teoría generativa hace uso de formas de expresión distintas al vocabulario del lenguaje convencional, él cual, así como los sistemas de significado establecidos, es aprovechado por la ciencia normal (Gergen, 1996).

Ahora bien, si se adoptan las suposiciones de una epistemología construccionista, ¿cuáles son las formas de exploración que propone? Más allá de la investigación de las estructuras *estables* o *convencionales* de la cultura, como lo hace la cognición social o la fenomenología, el construccionismo social, tiene como objetivo de investigación más frecuente la *desestabilización*. Es decir, aquellos “«modos de decir las cosas» que las personas en general no consiguen reconocer como construcciones y que el investigador quiere desafiar” (Gergen, 1996, p. 174). Así mismo, al pensar que los postulados de la realidad son de naturaleza contingente, el construccionismo “invita a pensar en términos de investigación políticamente juzgada” (Gergen, 1996, p. 176), y a generar una postura crítica hacia lo que se da por sentado.

La investigación construccionista puede utilizarse para *deconstruir* las ontologías contemporáneas, al llevar a cabo un análisis reflexivo de la vida cultural: “si el investigador puede demostrar variaciones significativas en el modo como la gente da cuenta del yo y del mundo, estos hallazgos pueden desafiar las realidades del sentido común de la cultura contemporánea” (Gergen, 1996, p. 176).

Gergen pasa, luego, a exponer sobre la *objetividad* del conocimiento científico desde su perspectiva construccionista. Para él, la objetividad no es inherente al funcionamiento mental del científico, ni a su capacidad para retratar la naturaleza con exactitud. Es, un concepto con enorme fuerza retórica en el quehacer científico actual, basada en la capacidad de supervivencia y relacionada con la moralidad (Gergen, 1996). El autor pone en duda dicha base

examinando las presuposiciones culturales que sostienen la credibilidad en la objetividad.

Primero, hace notar la importancia de la imagen del yo para la concepción de la objetividad. Sobre todo en la metáfora del ser humano como maquina y las explicaciones mecanicistas comunes en la ciencia psicológica. Comúnmente se le pide al hombre *ser objetivo*, como una condición del funcionamiento humano individual. Y es el lenguaje el principal dispositivo para evaluarla, “es a través de las palabras del individuo como podemos detectar si [...] «está viendo las cosas de un modo claro y exacto» o si esta siendo «irrealista»” (Gergen, 1996, p. 211).

Si la objetividad se logra de una manera característica en la comunicación escrita y hablada con los demás al dar cuenta de una representación exacta o correcta, ¿cómo se ha de hablar o escribir de modo objetivo?, ¿cómo se es objetivo en el uso del lenguaje? Los empiristas lógicos intentaron precisamente dar ese tipo de guías al defender un enfoque del lenguaje como correspondencia. Según Gergen, para algunos de ellos, un lenguaje objetivo tiene que ser vinculable con los datos perceptibles; la descripción teórica debe referirse a entidades o procesos públicamente observables. En ese sentido, una ciencia objetiva debería ser el inventario del mundo, “una descripción objetiva debería proporcionar un mapa o una imagen del mundo tal como es” (Gergen, 1996, p. 215).

Lo anterior remite al enfoque dualista del funcionar del ser humano, donde los estados psicológicos del individuo se contrastan con el mundo externo, y donde la mente objetiva será aquella que refleja sistemáticamente el carácter del mundo externo. En contraparte, se supone la existencia de procesos mentales inundados de energía que interrumpen la objetividad, es decir, que interrumpen el funcionamiento adaptativo del yo. Así, para ser *objetivo* uno tiene que estar *descontaminado* de relaciones y de proyecciones, de motivos, valores y relaciones (Gergen, 1996).

Esta concepción del individuo que intenta alcanzar la objetividad se enfrenta a varios problemas. En principio a la separación entre lo material y lo mental. Si la experiencia es en su conjunto una condición mental:

¿De qué modo puede uno determinar, pues, si las condiciones mentales propias se corresponden con un mundo externo cuando todo cuanto disponemos se reduce a un mundo interior? ¿Cómo podemos concluir que existe, en realidad, un mundo material distinto del mundo mental? No a partir de nuestra experiencia, porque la propia experiencia es mental (Gergen, 1996, p. 213).

Sumado a eso, se presenta la duda de cómo explorar la propia experiencia, cómo categorizar o referir las propias representaciones mentales. Y, después, cómo determinar si se ha identificado la experiencia con exactitud, cómo saber si se trata de una verdadera y no de una falsa conciencia, cómo de qué lo que se sabe y conoce es verdaderamente objetivo (Gergen, 1996). La comunidad científica propone una defensa a la objetividad, derivándola de una multiplicación de las subjetividades: “aunque generalmente se concede que la objetividad en un observador único puede ser imperfecta, al extender el número de observadores [...] uno puede eliminar lo [sic] sesgos de un individuo solo” (Gergen, 1996, p. 214). Para Gergen, esta *institucionalización* de la objetividad es importante en cuanto que convierte a la objetividad, y su control, en un asunto de política social, al descubrir que existen ciertos modos de conducta que satisfacen más o menos los criterios comunitarios de objetividad en la acción, y por lo tanto se vuelve un logro social. Así, dentro de las diversas comunidades, se considera la objetividad individual según estándares públicos (Gergen, 1996, p. 215).

Ahora bien, si en la perspectiva construccionista de Gergen, la objetividad no es el logro ni de la reflexión ni del lenguaje como fotografía del mundo, entonces ¿cómo se ha de proceder a la objetividad? Dejemos en claro primero, que según el autor, la objetividad utiliza y se da a través de un lenguaje específico. Éste es el lenguaje descriptivo establecido mediante un acuerdo social, que emplea términos que se utilizan en la descripción del mundo públicamente observable (Gergen, 1996).

Así, el uso de *metáforas distensoras*, que sitúan al objeto a distancia del individuo, le dan al lenguaje un carácter objetivo. Por ejemplo, el enunciado: “Una vez que este dispositivo se utilizó en la cámara experimental, esos indicadores empezaron a funcionar” (Gergen, 1996, p. 219). En cambio, en el enunciado: “Una vez que me di cuenta de que se utilizaba un dispositivo que me impresionaba como una cámara experimental, lo que yo imaginaba que era un tipo particular de indicador demostró aquello que yo sentía como funcional” (Gergen, 1996, p. 219), el uso retórico elimina la objetividad.

La escritura científica contemporánea se ha visto influenciada por dos tradiciones que dan forma de modo diferente, nos dice Gergen, a la realidad. La primera se desprende de la escritura realista del siglo XIX y la cual exige un alto grado de detalles. Es el caso de los informes clínicos individuales, que proporcionan detalles minuciosos para mostrar que su observación no está sesgada. La otra tradición, en cambio, exige a una ciencia objetiva evitar el exceso de detalles, referirse a los acontecimientos en su esencia. Es el caso de la psicología experimental. De nuevo para asegurar la objetividad, se exige hablar de los acontecimientos “externos” en voz activa, y de la observación del investigador en pasiva. Decir, por ejemplo “Se observó la agresión” en lugar de “Observé la agresión”, “Los resultados se obtuvieron” y no “Obtuve los resultados”. Todo lo anterior establece y busca una separación entre sujeto y objeto, la dualidad objetivo-subjetivo (Gergen, 1996).

Después de este análisis, las preguntas arrojadas por el construccionismo social sobre la objetividad son:

¿Existen razones para sostener [los] modos lingüísticos [de las prácticas discursivas de la objetividad]*, o se deben hacer intentos concertados para romper la dualidad y abrir las prácticas del discurso común a posibilidades más variadas? ¿Qué hay que decir [...] de la política de la objetividad? (Gergen, 1996, p. 226).

Se desemboca de nuevo, en la propuesta buscar formas lingüísticas alternas que modifiquen la concepción occidental del yo individual, buscar el “cómo sustituir el yo como una unidad crítica de la vida social” (Gergen, 1996, p. 227).

* Los corchetes son míos.

* Los corchetes son míos.

Se proponen cambios retóricos en la escritura científica, el uso de un lenguaje de la subjetividad con las que se relajen las restricciones del discurso de la objetividad. El sólo saber que determinadas comunidades científicas exigen el lenguaje del mundo objetivo, con fines políticos o metas colectivas, acerca también a la meta constructorista (Gergen, 1996).

Otro de los “desafíos que tiene planteados el constructorismo es el de enriquecer el alcance del discurso teórico con la esperanza particular de expandir el potencial de prácticas humanas” (Gergen, 1996, p. 232), a través de la autonarración en la vida social, centrada en los relatos del yo. Para Gergen, la importancia de los relatos no es poca, ya que contamos con ellas para hacernos comprender y los utilizamos para identificarnos con otros y a nosotros mismos.¹⁶ El autor inserta las exposiciones narrativas en la acción social, nos dice:

Dado que los acontecimientos de la vida cotidiana están inmersos en la narración, se ven cargados de sentido relatado: adquieren la realidad de «un principio», de un «punto grave», de «un clímax», de un «final», y así sucesivamente. Las personas viven los acontecimientos de este modo y, junto con otros, los clasifican precisamente así. Con ello no decimos que la vida copie al arte, sino más bien, que el arte se convierte en el vehículo a través del cual la realidad de la vida se hace manifiesta. En un sentido significativo, pues, vivimos mediante narraciones, tanto al relatar como al realizar el yo (Gergen, 1996, p. 232).

Se entiende que las narraciones del yo no son posesión del individuo sino de las relaciones sociales, producto del intercambio social (Gergen, 2001). Entonces, el término «autonarrativo» se define como “la explicación que presenta un individuo de la relación entre acontecimientos autorrelevantes a través del tiempo” (Gergen, 1996, p. 233), pero como formas sociales de dar cuenta: “language, in this sense, is not a mirror of life, it is the doing of life itself”¹⁷ (Gergen, 2001, p. 35).

Es por ello que “las narraciones son recursos conversacionales, construcciones abiertas a la modificación continuada a medida que la interacción progresa”

¹⁶ De forma más radical, Jerome Bruner (1915), sugiere una propensión genética del hombre a la comprensión narrativa (Bruner, 1991).

¹⁷ “El lenguaje, en ese sentido, no es un espejo de la vida, es el hacerse de la vida misma” (traducción mía).

(Gergen, 1996, p. 234). En ese sentido, las narraciones no son transmisoras de verdad, no la reflejan, sino que “crean el sentido de «lo que es verdad»” (Gergen, 1996, p. 235), y más adelante, el autor recalca que “las exposiciones narrativas no son réplicas de la realidad, sino dispositivos a partir de los cuales se construye la realidad”¹⁸ (Gergen, 1996, p. 295).

Sobre la estructura de las exposiciones narrativas, los construccionistas sociales, consideran que ésta es cultural e históricamente contingente. Entonces, “¿Cuáles son los requisitos para contar un relato inteligible dentro de la cultura actual de Occidente?” (Gergen, 1996, p. 236). El enfoque Gergen explica seis criterios narrativos actuales, que si se mantienen, favorecen un relato bien formado y la credibilidad de la narración en la sociedad actual. Estos son: «Establecer un punto final apreciado», «Seleccionar los acontecimientos relevantes para el punto final», «La ordenación de los acontecimientos», «La estabilidad de la identidad», «Vinculaciones causales» y los «Signos de demarcación» (Gergen, 1996, pp. 236-239).

Así mismo, el autor describe tres formas rudimentarias de narración que implican tanto temporalidad como direccionalidad en el espacio evaluativo. La primera es la «narración de estabilidad», en la que los acontecimientos se vinculan de forma que la trayectoria del individuo se mantiene inalterada en relación a la meta o resultado. La «narración progresiva» es la segunda forma, en ella los acontecimientos se vinculan de tal manera que el movimiento de la dimensión evaluativa, a lo largo del tiempo, se incrementa. Por último, «la narración regresiva», en la que el movimiento es decreciente (Gergen, 1996). Por las consecuencias sociales que implican, la multiplicidad narrativa es importante desde el punto de vista construccionista: “las construcciones narrativas son herramientas esencialmente lingüísticas con importantes funciones sociales. Dominar diversas formas de narración intensifica la propia capacidad para su conexión” (Gergen, 1996, p. 253). Dentro de la vida social y a todos los niveles de relación, uno debe ser capaz de formarse una identidad

¹⁸ Mantengamos en mente estas afirmaciones de Gergen, ya que serán fundamentales al momento de la integración con el pensamiento de Jean Baudrillard.

perdurable, coherente e integral. Una vía importante para lograrlo es la narración (Gergen, 1996).

En ese sentido, la identidad personal no se forma a partir de construcciones mentales ni forma parte del desarrollo biológico del ser humano. En cambio, es un logro de la relación, y debido al cambio de relaciones, no hay razón para pensar en alguna coherencia en la identidad. Las fuertes palabras de Gergen lo aclaran: “uno no adquiere un profundo y durable «yo verdadero», sino un potencial para comunicar y representar un yo” (Gergen, 1996, p. 254).

Después de lo revisado hasta ahora, el construccionismo de Gergen se propone como reto “moldear una realidad de cualidad relacional, inteligibilidades lingüísticas y prácticas asociadas que ofrezcan una nueva potencialidad a la vida cultural” (Gergen, 1996, p. 263). Esto, frente a la suposición de la realidad de la mente individual.

Ahora bien, Gergen analiza también el problema del significado, importante para su perspectiva al considerar que es a través del lenguaje que adquirimos la capacidad de hacernos inteligibles. Al comprender el *significado en relación con otros*, la pregunta fundamental para el construccionismo social es: “[¿]cómo podemos percibir o comprender los significados de cada uno de nosotros, lograr comunicarnos y comprendernos mutuamente[?]” (Gergen, 1996, p. 310).

Teniendo como antecedentes los desarrollos en la teoría hermenéutica y literaria, el construccionismo social elimina a la subjetividad individual como punto de partida. Posiciona el problema a un nivel de *relación humana*, al considerar que ésta genera tanto el lenguaje como la comprensión¹⁹ (Gergen, 2001; 1996). Esta *teoría relacional del significado humano* supone que:

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

¹⁹ Esta posición se enmarca abiertamente en el movimiento semiótico encabezado por Peirce y Saussure, y ampliado por Barthes, Eco y Greimas (Gergen, 1996). Mismo que sirvió de influencia para Baudrillard y que se revisó en la primera parte del capítulo I.

el que da al lenguaje su capacidad de significar, y tienen que ser el lugar esencial de interés. Quiero pues, [escribe Gergen]*, sustituir la *textualidad* por la *comunalidad* (Gergen, 1996, p. 320).

Entonces, la comprensión de un significado no se da al acceder a la subjetividad del otro, sino al llevar a cabo una acción apropiada dentro de una secuencia establecida, es decir, cuando el intercambio desarrolla un orden relativamente estructurado. Comprender es una consecuencia social dada en el dominio público (Gergen, 1996, p. 325).

En cuando a la *verdad*, recalquemos que, el construccionismo intenta romper con el enfoque tradicional de la mente y el lenguaje como portador o reflejo de la verdad (Gergen, 2001). Defiende la “concepción de la verdad como construcción cultural, como el subproducto de las relaciones que se dan entre las personas. [...] Cuando las personas interactúan en el tiempo tenderán a generar una ontología local” (Gergen, 1996, p. 335). Suceden, por lo tanto, *transformaciones de la ontología*, que son, en palabras de Gergen, “alteraciones del significado que se producen cuando dominios diferentes del discurso (o sistemas ontológicos) son puestos en contacto entre sí” (Gergen, 1996, p. 344).

Si bien Gergen había dicho que su perspectiva se quedaba muda ante la ontología, finalmente parece tomar una postura clara ante ella. Al no hablar de una verdad ni una realidad trascendentales, sino crearlas contingentes a la historia y a la cultura, los construccionistas sociales parece olvidar, o por lo menos relegar, la existencia de un *más allá* del hombre en sociedad. En ese sentido y definitivamente, la postura del alemán Ernst von Glasersfeld es más radical. Por su parte, Tomás Ibáñez no se queda atrás con su perspectiva, que si bien muy cercana a la Gergen se separa de ella en aspectos importantes como se verá a continuación.

* Los corchetes son míos.

* Cursiva en la traducción.

* Cursiva en la traducción.

2.2. La psicología social construccionista: Tomás Ibáñez

Tomás Ibáñez Gracia nació en España en 1944 pero debido a la revolución española de 1936 vivió desde pequeño en Francia. Como hijo de refugiados políticos, se interesó tempranamente por las cuestiones políticas y el cambio social. Siendo estudiante de psicología en la Sorbona, tropezó con el trabajo de Michel Foucault, lo cual marcó el curso de su pensamiento. En sus propias palabras: “[...] mi consejo para aquellos que deseen forjarse un porvenir en la psicología académicamente respetable es claro: No lean nunca a Foucault” (Ibáñez, 1994b, p. 13).

Ibáñez, igual que Baudrillard, vivió activamente el movimiento francés del 68 a la vez que trabajaba en el “Laboratorio de Psicología Social” a cargo del profesor Robert Pagés. Gracias a ese trabajo, se acercó a las diferentes corrientes de la psicología social, por ejemplo, al interaccionismo simbólico. Pero con Foucault como eje primario, el interés principal de Ibáñez son las relaciones de poder sobre la naturaleza del conocimiento legítimo, particularmente sobre el conocimiento científico (Ibáñez, 1994b).

Su trabajo se centra en seis argumentos principales (Ibáñez, 1994b, p. 16):

- La necesidad de interrogar permanentemente los saberes y las prácticas de las ciencias sociales en términos de los efectos de poder que conllevan y que, a la vez, las posibilita.
- La urgencia de que la psicología en su conjunto explore seriamente las posibilidades abiertas por el paradigma de la complejidad y se aleje tan velozmente como pueda del viejo paradigma heredado.
- La exigencia de que todos los profesionales de las ciencias sociales implicados en la producción, difusión y/o aplicación del conocimiento científico se preocupen activamente de los grandes debates contemporáneos en torno a ese tipo de conocimientos.
- La necesidad de prestar atención especialmente intensa a los cambios sociales que se producen actualmente, o que se perfilan como posibles, tales como, por ejemplo, el paso a una época diferente a la moderna, con todas sus implicaciones.
- La conveniencia de que la psicología social explore las implicaciones del giro discursivo y del giro construccionista para la investigación (y la definición misma) de sus objetos.
- La posibilidad de construir una psicología social crítica que no descuide la reflexividad del quehacer crítico.

Para Ibáñez, las características del objeto tienen una incidencia en los conocimientos conseguidos, así como el trasfondo epistemológico y el bagaje conceptual al que se recurre para evaluarlo. “[...] Todo método encierra ingredientes teóricos que inciden sobre el tipo de acercamiento a la realidad que puede proporcionarnos” (Ibáñez, 1994, p. 114), de allí la importancia de un examen crítico de los métodos.

Cada método nos proporciona un tipo de conocimiento determinado. Así, si se le aplica al mismo objeto diversos métodos, los datos resultantes, probablemente, serán distintos: “*todo conocimiento resulta de la interacción** entre las características del objeto a conocer y las propiedades del método utilizado para conocerlo” (Ibáñez, 1994, p. 114).



* Cursivas en el original.

El objetivo de la psicología social es dar cuenta de la realidad social, comprender su naturaleza en el plano ontológico como en el plano del tipo de conocimiento que requiere su dilucidación. Prestando entonces atención sobre los mecanismos de construcción, producción y transformación de dicha realidad social y la naturaleza social del ser humano. Elaborar una teoría psicosocial²⁰ de la realidad social debe incluir dos aspectos: la *reflexividad* característica del ser humano y, el hecho de que como ser humano puede ser afectado por los *significados*. De estos dos aspectos se desprenden tres problemáticas: la de la *construcción social de los significados*, la de la *intersubjetividad*, y la de la *agencia humana*. Ibáñez considera que los modelos dominantes de la psicología social no son capaces de hacer un análisis de este tipo, y llama, igual que Gergen, a la búsqueda de nuevas perspectivas (Ibáñez, 1994).

Para este autor, la clave de una nueva perspectiva se encuentra en la construcción social de la realidad cotidiana. Surgida a partir de dos preguntas: “¿cómo se forma nuestra visión de la realidad? ¿cómo incide esta visión en nuestras conductas cotidianas?” (Ibáñez, 1994, p. 154). La ambigüedad de la vida diaria, de la información que se percibe propicia que cada persona se forme una visión particular de la realidad social. Pero, a razón de la inserción del individuo en diversas categorías sociales y grupos, se generan visiones *compartidas* de la realidad e interpretaciones similares de los acontecimientos (Ibáñez, 1994).

Entonces, el transcurrir del tiempo, los cambios generacionales, la aparición de nuevas tecnologías, las diferencias culturales, conllevan a cambios en las experiencias, en la forma de ser de las personas, en su identidad personal, en la forma en la que perciben la realidad. “La realidad – nos dice Ibáñez—no es la misma para todas las personas” (1994, p. 156). Para el autor, esta conclusión es obvia y conocida por todos, desde el hecho de que una jugada de fútbol tiene *verdades* diferentes dependiendo del equipo que apoyemos, o

²⁰ “Mirada centrada en el individuo pero equiparada, conceptual y metodológicamente para ver en él la «*dimensión social*» que le instituye como tal, y que él mismo también instituye como tal, constituye el signo de identidad de la psicología social” (Ibáñez, 1994, p. 148).

hasta que padres e hijos no compartan la misma visión del mundo ni el mismo gusto musical.

Los psicólogos sociales de orientación cognitivista, afirman que la realidad tiene propiedades *objetivas*, que pueden ser descritas por un especialista. Para ellos, la realidad objetiva se convierte en *realidades personales* por un proceso de distorsión, en función de intereses particulares, de posiciones sociales e influencias culturales. De ahí la existencia de realidades plurales, y la necesidad de un conocimiento científico objetivo (Ibáñez, 1994). La propuesta de Ibáñez, y de la psicología social construccionista,²¹ conceptualizan la problemática de forma diferente:

[...] la realidad presenta una serie de propiedades que, aún siendo «realmente» constitutivas de la misma, no dejan de ser, sin embargo, absolutamente *subjetivas*. Son propiedades que conforman la realidad objetiva pero que resultan de las actividades cognitivas y, en términos más generales, de las actividades simbólicas desarrolladas por los individuos. [...] la realidad *tal y como es* está parcialmente determinada por la realidad *tal y como es para nosotros*, pasando a ser, en cierta medida, el resultado, o el producto, de nuestra propia actividad de construcción subjetiva de la misma. [...] No es que existan diferentes realidades porque existan diferentes maneras de *tratar la misma* realidad objetiva, sino que existen diversas realidades porque la propia realidad incorpora en sí misma, y como parte constitutiva de sí misma, una serie de características que provienen de la actividad desarrollada por los individuos en el proceso que les lleva a formar su propia visión de la realidad* (Ibáñez, 1994, p. 157ss).

Como resultado de esta concepción sobre la realidad se deriva la importancia de los saberes científicos para la conformación de nuestra percepción de la realidad cotidiana. Pero se centra sobre todo en el estudio del «pensamiento ordinario», al ser el responsable de las reacciones de las personas frente a la realidad cotidiana que *construyen* (Ibáñez, 1994, p. 158).

Así mismo, apoya la idea de que muchas realidades a las que se enfrenta la psicología social tienen un estado ontológico particular, lo cual aleja a la

²¹ Bajo este mismo supuesto descansan, también, los estudios sobre *representaciones sociales*. Concepto psicossociológico desarrollado principalmente por Serge Moscovici (1925) y con auge durante los últimos años de los setenta (cfr. Ibáñez, 1994, pp. 165-216).

* Todas las cursivas en el original.

perspectiva de la concepción meramente fenomenológica de la realidad. Las realidades producen efectos concretos, más allá de la percepción o la interpretación que de ellas se tenga. Pero deben su existencia a las percepciones e interpretaciones subjetivas que las instituyen como *realidades objetivas*. Por ejemplo, el racismo es un *objeto* que existe *realmente*, en ocasiones con efectos materiales; existe de verdad independientemente de lo que percibamos, lo admitamos o no. Pero el racismo es un objeto *construido* con base en la definición de la realidad y la percepción que realizan los sujetos (Ibáñez, 1994).

Nos aclara Ibáñez, que los estudios sobre la realidad cotidiana construida por los individuos, y su actuar en ella, no son nuevos ni únicos de su propuesta psicológica. Algunos estudios sobre *actitudes, estereotipos, percepción social, memoria, categorización* así como la orientación del *interaccionismo simbólico* y el *cognitivismo social*, se han interesado en la percepción de la realidad, del pensamiento social y de la vida cotidiana. La novedad y el giro está en el “deber dilucidar la propia *construcción social de los procesos psicológicos**. Es decir, la construcción social de la percepción, del yo, de las emociones, de la inteligencia y, cómo no, del pensamiento ordinario” (Ibáñez, 1994, p. 164).

Para Ibáñez, el psicólogo social es un constructor de conocimientos como *obras efímeras* ya que las características de los fenómenos sociales, sus objetos de estudio, son cambiantes. Considera que el nivel epistemológico de los fenómenos sociales es una fuente de producción ontológica, es decir, “los conocimientos producidos acerca de determinado fenómeno social revierten sobre ese fenómeno, modificándolo” (Ibáñez, 1994, p. 222). No se refiere a que la *percepción* de la realidad social es afectada por los conocimientos que se producen, sino que afectan la propia *naturaleza* de dicha realidad social (Ibáñez, 1994).

La «nueva psicología social» debe avanzar sobre los siguientes presupuestos:

* Cursiva en el original.

a) “*Reconocimiento de la naturaleza simbólica de la realidad social*”^{*} (Ibáñez, 1994, p. 227). Lo social aparece cuando se constituye un mundo de significados compartidos entre varias personas. Así, no se trata de la *naturaleza* del objeto sino de *la relación* en que este objeto está prendido, relación meramente simbólica. La dimensión simbólica²² lo es en cuanto a la relación de lo social con el lenguaje y la cultura, y su institución en el mundo de significados se da por medio de la *intersubjetividad*. Lo social se ubica, entonces, entre las personas, en los significados que construyen y de los que participan conjuntamente.

b) “*Reconocimiento de la naturaleza histórica de la realidad social*”^{*} (Ibáñez, 1994, p. 229). La naturaleza histórica de lo social no sólo tiene implicaciones temporales, sino que afecta tanto al plano epistemológico como ontológico. Para comprender este presupuesto considero importante recurrir a las propias palabras del autor, y hacer notar que está pensando en términos de foucaultianos.

En el plano ontológico esto significa [...] que los fenómenos sociales, las prácticas sociales, las estructuras sociales tienen «memoria», y que «lo que son» en un momento dado es indisoluble de la historia de su producción. En otras palabras, la genealogía de los fenómenos sociales está presente en ellos mismos. [Y en el plano epistemológico]^{*}, el hecho de que los fenómenos sociales no sólo tengan «memoria», sino que tengan también un «futuro», es decir, que experimenten una evolución de sus características presentes, invalida cualquier procedimiento de conocimiento que no tome en cuenta el carácter procesual de esos

* Cursiva en el original.

²² En este apartado Ibáñez no se preocupa por definir explícitamente *lo simbólico*, simplemente lo relaciona con *los significados compartidos* entre varias personas, y de hecho lo confunde con la “esfera de los signos” al declarar que es en el compartir significados que los individuos le dan a los objetos propiedades que no poseen *de por sí*. Propiedades que son, entonces, *construidas conjuntamente* (cfr. Ibáñez, 1994, pp. 227-229). En ese sentido, el autor se centra en el lenguaje y la intersubjetividad confundiendo lo simbólico con lo signico. Poco después, habla sobre la oposición entre *lo real* y *lo simbólico*, diciendo: “lo simbólico es tan real como cualquier otro objeto que podamos calificar razonablemente como real. Más aún, lo simbólico tiene la capacidad de constituirse en *fuerza de producción de la realidad*” (Ibáñez, 1994, pp. 228ss). Nuevamente no nos aclara si entiende los conceptos en un sentido lingüístico, semiótico, o incluso psicoanalítico de corriente lacaniana. Pero claramente no se refiere a la distinción signo-símbolo como se desarrolló en el primer capítulo (véase *supra* Capítulo I: 1.2).

* Cursiva en el original.

* Los corchetes son míos.

fenómenos, o mejor dicho, se invalida cualquier procedimiento que establezca una dicotomía entre, por una parte, el fenómeno considerado como un «producto» en el momento en que se analiza, y por otra el «proceso» que sustenta ese producto (Ibáñez, 1994, pp. 229ss).

- c) “*Reconocimiento de la importancia que reviste el concepto y el fenómeno de la «reflexividad»*” (Ibáñez, 1994, p. 230). Para el autor, el ser humano, es un “animal reflexivo”, ya que puede construir la realidad social al tomarse a sí mismo como objeto de análisis. La reflexividad conlleva a que el hombre pueda actuar basado en el cálculo de los efectos de sus acciones sobre los demás, a esto Ibáñez lo llama *actuaciones estratégicas*. Así mismo, la reflexividad debe existir también dentro de las ciencias, por lo menos en las sociales. Es decir, tomarse a sí mismas como objeto de análisis en tanto que se constituyen en un momento sociohistórico determinado, y los conocimientos que producen forman parte de la dimensión social.
- d) “*Reconocimiento de la «agencia humana»*” (Ibáñez, 1994, p. 232). Esta propiedad del ser humano lo excluye de otros objetos ontológica y epistemológicamente. Esto porque no es posible “formular una explicación de sus conductas desde el principio del determinismo causal universal, asumido por el positivismo como una de las condiciones de posibilidad de la propia explicación científica” (Ibáñez, 1994, p. 232).
- e) “*Reconocimiento del carácter dialéctico de la realidad social*” (Ibáñez, 1994, p. 233). Se refiere a que no existen *categorías ontológicamente independientes*. El individuo y la sociedad no son realidades ontológicamente independientes, sino que existen en virtud de sus *relaciones recíprocas*. La sociedad y los individuos sociales están en un proceso de *mutua construcción*, donde el estatus de *causas* y *efectos* se intercambian continuamente. Por lo mismo, no se puede pensar los objetos sociales como “construidos” definitivamente, sino que están en un proceso de constante devenir.

* Cursiva en el original.

* Cursiva en el original.

* Cursiva en el original.

f) “*Reconocimiento de la adecuación de la perspectiva construccionista para dar cuenta de la realidad social*” (Ibáñez, 1994, p. 234). Con la exigencia de una actitud de *duda metódica* “ante cualquier atribución de la realidad a los fenómenos y objetos cuya existencia parece estar sólidamente acuñada en nuestro lenguaje” (Ibáñez, 1994, p. 234). La perspectiva construccionista se preocupa por *desnaturalizar* los fenómenos sociales al ser construcciones y *convenciones lingüísticas*. Así, y siguiendo principalmente el pensamiento de Gergen, se debe dar cuenta de tres cuestiones: 1) acotar el papel que desempeñan las convenciones lingüísticas; 2) analizar el proceso mediante el cual los procesos discursivos tienen la capacidad de engendrar los objetos sociales; 3) dar cuenta del mecanismo por el cual confundimos las propiedades de nuestra forma de hablar de las cosas con las propiedades de las cosas.

Ibáñez deja en claro su postura frente a la *realidad* y su *conocimiento* en el artículo “¿Cómo se puede no ser construccionista hoy en día?”²³ De forma muy simple, y cabe decir parcial, el autor afirma una concepción no-construccionista de la realidad devenida «del legado ideológico de la Modernidad». Legado que, según Ibáñez, defiende que es la realidad *ella-misma* quien se encarga de decir si lo que afirmamos acerca de ella es acertado o no (Ibáñez, 1994). Y continúa diciendo: “Se nos ha hecho creer, y lo hemos creído, que si un conocimiento científico es correcto, lo es precisamente porque es *tolerado* por la realidad, porque ésta no lo desmiente, porque *corresponde* con ella y la *representa* convenientemente” (Ibáñez, 1994, pp. 247ss).

Ibáñez considera que cuando se elabora un conocimiento no se está representando algo que está *ahí afuera* en la realidad, a esto lo llama «el mito de la representación» (Ibáñez, 1994, pp. 248ss). Para él, el conocimiento construye un objeto original que no traduce ni representa ninguna parte de la realidad. Así, sitúa al conocimiento científico como un conocimiento relativo (cfr. Ibáñez, 1994). También nos habla de «el mito del objeto» (Ibáñez, 1994,

* Cursiva en el original.

²³ Publicado originalmente en *Revista de Psicoterapia*, Vol. III. No. 12 y consultado en Ibáñez (1994, pp. 245-257).

pp. 249), o de la *objetividad*. Nos dice que no existe una separación radical entre sujeto y objeto, por ende no se puede garantizar la *objetividad* del conocimiento: no hay *un objeto* del que se puedan elaborar conocimientos objetivos. El construccionismo defiende que el *sujeto*, el *objeto* y el *conocimiento* son construidos. Las *construcciones* de los investigadores se transforman en auténtico *hechos científicos* después de un proceso donde están implicadas *redes sociales, convenciones, relaciones de poder y procedimientos retóricos*. A través de ese proceso social, el hecho científico acaba por autonomizarse del proceso que lo ha creado (Ibáñez, 1994).

Ante la pregunta por la realidad el autor nos dice: “la realidad no existe con independencia de las prácticas mediante las cuales la objetivamos y, con ello, la construimos. La realidad es siempre «realidad-para-nosotros», «realidad-desde-nuestra perspectiva»” (Ibáñez, 1994, p. 252). Que la realidad exista en la forma que lo hace se constituye por lo que nosotros *somos*, en el aspecto biológico, físico, social, y por lo que *hacemos* y hemos hecho a lo largo de la historia.

No es que los árboles, los truenos, la nieve, la paranoia o el átomo no existan, pero no podemos saber como son independientemente de la forma en la que los vemos y percibimos. “Lo que «somos», social, biológica y físicamente constriñe decisivamente el modo en que podemos *construir la realidad*, pero desde luego, es innegable que ésta no viene dada sino que la construimos” (Ibáñez, 1994, p. 253). Y después: “la realidad existe, esta compuesta por objetos, pero no porque esos objetos sean intrínsecamente constitutivos de la realidad sino porque nuestras propias características los «ponen», por así decirlo, en la realidad” (Ibáñez, 1994, p. 267).

Es decir que la realidad no existe con independencia de nuestro modo de acceso a ella. La importancia que Ibáñez le otorga al aspecto biológico y cognitivo del hombre lo acerca a una concepción constructivista más que construccionista. Es en este punto que su psicología social construccionista se aleja de la perspectiva totalmente social y relacional de Gergen, y se acerca un poco a la de Ernst von Glasersfeld que revisaremos en el siguiente apartado.

El desarrollo del pensamiento de Ibáñez le lleva a decir que “*no hay por tanto nada que sea verdad en el sentido estricto de la palabra*” (Ibáñez, 1994, p. 255). Los criterios para evaluar los conocimientos desde esta perspectiva no serán su *valor de verdad* sino su *valor de uso* y la adecuación a las finalidades que se le asignen. Esto a partir de juicios sobre su coherencia, su utilidad, su inteligibilidad, de las operaciones que permite, los efectos que produce, el rigor de su argumentación, entre otros. Los conocimientos, entre ellos los psicológicos, tienen “utilidad para comprender realidades y utilidad para transformar realidades” (Ibáñez, 1994, p. 278).

De igual forma que Gergen, el construccionismo de Ibáñez se preocupa por las dimensiones ética, normativa y política²⁴ de las ciencias en el cuestionamiento de la utilidad de los conocimientos. Ya que estas dimensiones se inscriben en el conocimiento, es responsabilidad del que lo construye elegir que tipo de conocimiento se quiere producir. Uno de “tipo autoritario, alienante, normalizador, que pase a formar parte de múltiples dispositivos de dominación [...], o por lo contrario de tipo libertario, emancipador, que aporte un granito de arena a las luchas de la gente contra la dominación” (Ibáñez, 1994, p. 279). Obviamente, el autor ubica el conocimiento psicológico construido por la perspectiva construccionista en el segundo tipo.

2.3 El constructivismo radical: Ernst von Glasersfeld

Ernst von Glasersfeld nace en Múnich, Alemania, en 1917, al ser sus padres austriacos recibe esa nacionalidad. Pero al fundarse Checoslovaquia, y debido al domicilio oficial del padre, toda la familia adopta esa ciudadanía. Su formación académica, como filósofo y matemático, se aleja de la de Gergen e Ibáñez, ambos psicólogos sociales. El constructivista estudió matemáticas primero en la Universidad de Zúrich y luego en la Universidad de Viena, pero a causa de la Segunda Guerra Mundial tuvo que interrumpir sus estudios y

* Cursivas en el original.

²⁴ Ibáñez lleva a cabo una revisión de la dimensión política de la psicología social en el artículo publicado en la *Revista Latinoamericana de Psicología*, 1993. Vol. 25 No. 1. pp. 19-34. Titulado precisamente “La dimensión política de la psicología social”.

mudarse a París. Posteriormente debe refugiarse en Irlanda donde sobrevive como agricultor, pero continua estudiando filosofía, lógica y psicología.

En 1946, una vez finalizada la guerra, se traslada a Italia donde trabaja como periodista y colabora con Silvio Ceccato en la *Scuola Operativa Italiana* (Escuela Operativa de Italia) en un proyecto de análisis del lenguaje y de maquinas de traducción. Dicha escuela de filosofía, y los trabajos de Ceccato, se consideran pioneros en aplicar los principios cibernéticos en la formación de conceptos y del lenguaje. La cercanía de von Glasersfeld a esta escuela explica en gran medida el posterior desarrollo de sus ideas. En Estados Unidos de América, es nombrado director de un proyecto sobre Lingüística Computacional, así mismo se desempeña como profesor de Psicología Cognitiva en la Universidad de Georgia. En 1997, la Universidad de Klagenfurt de Austria le otorga el título honorario como Doctor en Filosofía. Actualmente, von Glasersfeld se encuentra retirado de la actividad académica pero continúa activo como investigador.²⁵

Es en los años 70's cuando empieza a formular su postura, en un principio epistemológica, conocida como *constructivismo radical*, de la cual es el mayor representante y promotor. A von Glasersfeld se le centra en el seno del movimiento ciberneta de segundo orden junto con otros autores como Paul Watzlawick (1921-2007) (Gergen, 1996). Él mismo reconoce como sus tres influencias principales a Giambattista Vico (1668-744), Jean Piaget (1896-1980) y Silvio Ceccato (1914-1997), a los que considera constructivistas (Glasersfeld, 1998).

Es con Piaget con quien más frecuentemente se liga su perspectiva, ya que dicho autor consideraba el aprendizaje infantil como un proceso de construcción intelectual surgido de la actividad del niño en el mundo (Gergen, 1996; Matthews, 2005). Es por eso que considero importante revisar la visión

²⁵ Ernts von Glasersfeld cuenta con una página web (<http://www.vonglasersfeld.com/>) donde pone a disposición gratuita varias de sus publicaciones, así como videos de conferencias y más información sobre el constructivismo radical.

de von Glasersfeld sobre el pensamiento de Piaget antes de desarrollar su perspectiva particular.

Von Glasersfeld considera que lo escrito por Piaget, ofrece una visión del conocimiento humano y de los procesos de conocer más coherente y plausible que cualquier otra. Reconoce que la interpretación que hacer del trabajo del suizo, por lo complejo, extenso y cambiante, debe tomarse sólo como eso: su interpretación individual y personal (Glasersfeld, 1982). Entonces pues, lo que sigue debe leerse como la interpretación de von Glasersfeld a la epistemología de Piaget, y no como el pensamiento preciso del último.²⁶

De forma resumida, para Piaget, el conocimiento se encuentra atado a la acción, y su función no es describir ni replicar icónicamente el ambiente. “La organización [para Piaget]* es siempre resultado de una interacción necesaria entre la inteligencia consciente y el ambiente” (Glasersfeld, 1998, p. 25). La pertinencia del conocimiento no se puede evaluar comparándolo con la *realidad*, ni juzgando que tan estrechamente coincide. Por esa razón, para Piaget, la adaptación biológica y cognitiva es exitosa en términos de sobrevivencia o comprensión (Glasersfeld, 1982).

La visión epistemológica de Piaget que von Glasersfeld vislumbra es básicamente instrumentalista. En la que, el conocimiento no significa experimentar un mundo independiente. Ya que, “the relation between knowledge and the real World [...] is reciprocal because any cognitive structure is likely to be modified when it clashes with a constraint”²⁷ (Glasersfeld, 1982, p. 616). Desde esa perspectiva, las estructuras cognitivas, por ejemplo, los conceptos, reglas, teorías, y leyes, son evaluadas principalmente por criterios de éxito. El éxito debe ser entendido en términos de los esfuerzos del

²⁶ Para una revisión completa de la interpretación de Glasersfeld sobre la epistemología piagetiana recomiendo su artículo *An interpretation of Piaget's constructivism* (1982).

* Los corchetes son míos.

²⁷ “La relación entre el conocimiento y el Mundo real [...] es reciproca ya que cualquier estructura cognitiva es propensa a ser modificada cuando choca con un obstáculo” (traducción mía).

organismo para ganar, mantener o extender su equilibrio interno frente a perturbaciones (Glaserfeld, 1982).

Sobre la noción de *verdad* en Piaget, nos dice von Glaserfeld, de igual forma que la noción de *realidad*, debe tener varios niveles y ninguno de ellos involucra la noción realista de «representación verdadera de la realidad». En cambio, en el sistema de Piaget, un concepto de verdad sólo puede surgir como resultado de la reflexión. Un juicio, verdadero o falso, es sólo posible en el contexto de revisión de la acción, no en el momento de la acción misma. Son, pues, en las estructuras cognitivas complejas, en su uso para la predicción, el control, la descripción y la explicación, y en su confirmación experimental más o menos fiable, donde se establece la viabilidad de dichas estructuras y, eventualmente, nos lleva a considerarlas “verdad” (Glaserfeld, 1982).

Von Glaserfeld observa dos problemas principales en la edificación epistemológica de Piaget. El primero lo encuentra en el explicar el ajuste entre las estructuras cognitivas que producimos y la estructura de nuestra experiencia, y el segundo en las estructuras cognitivas que operan en el fenómeno de la comunicación, el “intercambio cognitivo” y la noción de *otros* sujetos (Glaserfeld, 1982). Es frente a esas dos cuestiones que von Glaserfeld despliega su perspectiva.

Antes de entrar directamente al trabajo de von Glaserfeld, tengamos en cuenta 9 de las tesis epistemológicas y ontológicas, explícitas e implícitas, de su constructivismo radical, recopiladas por Matthews:

1. El conocimiento no es de un mundo independiente del observador; 2. El conocimiento no representa ese mundo; las teorías correspondentistas del conocimiento están equivocadas; 3. El conocimiento es creado por individuos dentro de un contexto histórico y cultural; 4. El conocimiento hace referencia a la experiencia individual, más que al mundo; 5. El conocimiento se compone de estructuras conceptuales individuales; 6. Las estructuras conceptuales que los individuos consideran viables en relación con su experiencia constituyen el conocimiento: el constructivismo es una forma de pragmatismo; 7. Dentro del constructivismo no hay una estructura epistémica conceptual preferida; el constructivismo es una doctrina relativista; 8. El conocimiento es la manera apropiada de ordenar una realidad experiencial dada; 9. No

existe una realidad más allá de la experiencia que sea accesible racionalmente (Matthews, 2005, pp. 437ss).

Ahora bien, ¿de dónde y como surgen estas tesis? Von Glasersfeld, en su libro *Radical constructivism: a way of knowing and learning* (1995), define su perspectiva de la siguiente manera:

It is an unconventional approach to the problem of knowledge and knowing. It starts from the assumption that knowledge, no matter how it is defined, is in the heads of persons, and that the thinking subject has no alternative but to construct what he or she knows on the basis of his or her own experience. What we make of experience constitutes the only world we consciously live in. It can be sorted into many kinds, such as things, self, others, and so on. But all kinds of experience are essentially subjective, and though I may find reasons to believe that my experience may not be unlike yours, I have no way of knowing that it is the same. The experience and interpretation of language are no exception²⁸ (Glasersfeld, 1995, p. 1).

Con este párrafo, el autor deja en claro cual es la visión que el constructivismo radical defiende sobre el conocimiento y el saber. De igual forma, se puede vislumbrar la posición sobre la realidad: una que no depende de lo que es exterior al observador. Es en cambio, la construcción de aquellos que se esfuerzan por descubrirla o investigarla, se trata de una realidad *inventada* (Javiedes, 2001).

El pensamiento constructivista supone al hombre pensante como “único responsable de su pensamiento, conocimiento y hasta de su conducta” (Glasersfeld, 1998, p. 20). Para von Glasersfeld, el mundo que experimentamos es un mundo construido por nosotros de manera automática porque no reparamos en el cómo lo hacemos. El constructivismo, tiene como meta dejar de ignorar dicho acto de construcción.

²⁸ Es un enfoque poco convencional al problema del conocimiento y el saber. Parte del supuesto de que el conocimiento, no importa cómo se le defina, está en la cabeza de las personas, y que el sujeto pensante no tiene más alternativa que construir lo que él o ella sabe sobre la base de su propia experiencia. Lo que hacemos de la experiencia constituye el único mundo en el que vivimos conscientemente. Éste se puede clasificar en muchos tipos, como las cosas, el yo, los otros, y así sucesivamente. Pero todos los tipos de experiencia son esencialmente subjetivos, y aunque se pueden encontrar razones para creer que mi experiencia no puede ser diferente a la tuya, no tengo forma de saber que es la misma. La experiencia y la interpretación del lenguaje no son la excepción (traducción mía).

Se trata de una relación *absoluta* entre el conocimiento y la realidad, negando la independencia de lo real de nuestra experiencia. Por lo tanto, “nuestro conocimiento ha de interpretarse, no como imagen del mundo real, sino tan sólo como una llave que nos abre caminos posibles” (Glaserfeld, 1998, p. 21). La diferencia radical del constructivismo respecto a la concepción tradicional del saber, se encuentra en la relación entre éste, el saber, y realidad: “mientras la concepción tradicional de la teoría del conocimiento, así como la psicología cognitiva, consideraban esta relación siempre como un acuerdo o correspondencia gráfica (icónica), el constructivismo radical ve dicha relación como una adaptación o ajuste en el sentido funcional” (Glaserfeld, 1998, p. 22).

El principio fundamental de la teoría constructivista se refiere a la manera en la que el mundo de la experiencia, ya sea experiencia cotidiana o de laboratorio, constituye la piedra fundamental para nuestras ideas, es decir, las estructuras cognitivas. Es el caso de las primeras regularidades que establecen los niños en su experiencia, el de las reglas que los adultos trazan para regular su vida diaria, de las hipótesis, teorías, de las llamadas *leyes de la naturaleza* formuladas por los hombres de ciencia en el afán de procurar estabilidad y orden al mundo de la experiencia de la manera más perdurable posible (Glaserfeld, 1998).

El conocimiento es útil, relevante y capaz de sobrevivir, “si resiste al mundo de la experiencia y nos capacita para hacer ciertas predicciones o para hacer que ciertos fenómenos [...] ocurran o para impedir que ocurran” (Glaserfeld, 1998, p. 25). Si un conocimiento no nos sirve de esa manera, se vuelve cuestionable, de poca confianza, una mera superstición. El punto de vista pragmático considera las ideas, las teorías y las leyes de la naturaleza como estructuras que están permanentemente expuestas a nuestro mundo de la experiencia, que han sido derivadas de ellas, y que pueden ser válidas o no. De igual forma ocurre con cualquier estructura cognitivas, cumple sólo una función en el tiempo y ha sido determinada *por* nuestra experiencia de ella (Glaserfeld, 1998).

Nos dice von Glasersfeld, el constructivismo es “*radical*” porque rompe con las convenciones y desarrolla una teoría del conocimiento en la cual éste ya no se refiere a una realidad ontológica, «objetiva», sino que se refiere exclusivamente al ordenamiento y la organización de un mundo constituido por nuestras experiencias” (Glasersfeld, 1998, p. 25). Pero este planteamiento no es en esencia nuevo. Von Glasersfeld considera a Giambattista Vico el primer constructivista, al pensar la relación epistémica entre conocimiento y realidad más allá del realismo metafísico.²⁹

*Así como la verdad de Dios es lo que Dios llega a conocer al crearlo y organizarlo, la verdad humana es lo que el hombre llega a conocer al construirlo, formándolo por sus acciones. Por eso la ciencia (scientia) es el conocimiento (cogito) de los orígenes, de las formas y la manera en que fueron hechas las cosas** (Vico, 1710 en Glasersfeld, 1998, p. 28).

El conocimiento es una construcción humana, pero Vico no da la espalda a la ontología y propone, desde el punto de vista de von Glasersfeld, un camino para llegar a la ontología que no implica ninguna clase de realismo racional. Son los símbolos en el arte y la mitología los que acercan al mundo real; aunque también son *creados*, la interpelación de su significado da lugar a un conocimiento diferente al conocimiento objetivo que procede de la conciencia del acto de construir (Glasersfeld, 1998). Empero, Vico considera “el conocimiento de la razón humana y el mundo de la experiencia racional como productos simultáneos de *construcciones cognitivas humanas*” (Glasersfeld, 1998, p. 28).

Si es así, cómo se explica que experimentemos un mundo relativamente seguro y estable, aunque no seamos capaces de atribuirle a la realidad objetiva propiedades como regularidad o estabilidad, por lo menos no con seguridad. Para Vico tiene sentido que, si nosotros construimos el mundo, no resulta sorprendente que nos parezca relativamente estable. En forma simple, “el

* Cursiva en la traducción.

²⁹ Recordemos que el realismo metafísico, en términos simples, defiende que lo que podemos experimentar, observar y conocer existe antes de nosotros. Así, el conocimiento debe reflejar la realidad, debe ser una descripción o imagen del mundo como tal (cfr. Glasersfeld, 1998).

* Cursivas en la traducción.

* Cursivas en la traducción.

mundo que experimentamos es y debe ser tal como es, porque nosotros así lo hemos hecho” (Glaserfeld, 1998, p. 30).

Si bien, la construcción del conocimiento no está restringida por la meta, imposible, de corresponderlo con la realidad *objetiva*, si está restringida por las condiciones de la experiencia. Es decir, las condiciones de construcción son consecuencia de los resultados de construcciones anteriores (Glaserfeld, 1998).

Para el constructivismo radical, el conocimiento no es el fruto de una recepción pasiva, es, en cambio, producto de la actividad de un sujeto activo. Pero esta actividad no se refiere a la manipulación de «cosas en sí», no son objetos que tiene estructura y propiedades antes de que el experimentador se las otorgue. Esto convierte a la epistemología en “un estudio de *cómo* opera la inteligencia, de la manera y forma en que el intelecto [se]^{*} usa para construir un mundo relativamente *regular*^{*} desde el fluir de su experiencia” (Glaserfeld, 1998, p. 31). Y luego, von Glaserfeld nos confirma el supuesto con el que inicia todo constructivismo:

la actividad cognitiva ocurre en el mundo de la experiencia de una conciencia que tiende a un fin. [...] Un organismo cognoscente evalúa sus vivencias y porque las evalúa entonces tiende a hacer que se repitan unas y que sean evitadas otras. Los productos de la actividad cognitiva consciente, es decir, las construcciones y estructuras cognitivas, tienen pues cada vez un fin y, por lo menos originariamente, son juzgadas por cómo sirven al fine elegido (Glaserfeld, 1998, p. 31).

Entonces, “el conocimiento no se recibe pasivamente ni a través de lo sentido ni de una vía de comunicación, sino que es activamente construido por el sujeto cognoscente” (Glaserfeld, 1988, en Matthews, 2005, p. 83).

Es esta importancia dada a la actividad de los organismos, a nivel biológico y de estructuras mentales, la razón por la que a menudo se tilda al constructivismo de “psicologismo” (Gergen, 1996; Glaserfeld, 1998; Matthews, 2005). Y es que, en la perspectiva de von Glaserfeld, el sujeto opera

* Los corchetes son míos.

* Cursivas en la traducción.

activamente en lo que llamamos regularidad o invarianza del mundo de la experiencia. Es mediante un proceso de comparación de experiencias que se arroja un juicio de semejanza. Una semejanza relativa entre los objetos o los hechos, aparente porque depende de las propiedades o partes que se consideran en la comparación (Glaserfeld, 1998).

La base de la comparación es la construcción de la repetición, y ésta depende del punto de vista, “de *qué** se considera y en relación con *qué* se busca «semejanza»” (Glaserfeld, 1998, p. 34). Así, todo lo que vivimos, experimentamos, conocemos y llegamos a saber está construido con nuestros propios materiales. Por lo tanto, nuestro conocimiento solamente se puede explicar por la manera y la forma de construir (Glaserfeld, 1998).

Teniendo como fondo las tesis de la perspectiva constructivista radical, el saber no debe considerarse como representación o descripción de una realidad absoluta, sino como un posible modelo de conocimiento. Propuesta de conocimiento donde los seres vivos cognitivos son capaces de construir un mundo más o menos digno de confianza, en virtud de su propia experiencia (Glaserfeld, 1998).

Ha llegado el momento de ver las perspectivas psicologías que hemos revisado con los lentes de Jean Baudrillard. No sin antes repetir que se han dejado fuera muchas otras perspectivas que defienden desde la psicología, variando en la radicalidad, la construcción de la realidad. Por ejemplo, la de Jerome Bruner con la importancia puesta en las narraciones, o el *construccionismo práctico* de John Shotter que

insiste [...] 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 creador de los objetos sobre los cuales discurre, o por lo menos de algunos aspectos de dichos objetos (Ibáñez, 1994, p. 108).

Estas, y otras más, merecerían un espacio de análisis propio, pero por ahora es suficiente con lo que se ha revisado para entender como, desde la

* Cursiva en la traducción.

psicología, se ha contribuido al hundimiento de la realidad en una hiperrealidad, términos de Baudrillard.

Capítulo III: BAUDRILLARD Y LAS PERSPECTIVAS PSICOLÓGICAS DE CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD

Dons: ¿Es real el sexo?

Autor: Aunque no lo fuere, es sin embargo una de las mejores actividades falsas a la que puede dedicarse una persona

Woody Allen

Dios (una comedia)



Las perspectivas que proponen la realidad como una construcción psicológica, ya sea desde lo social o desde lo individual a un nivel cognitivo, se interesan por establecer una relación entre el conocimiento y lo real diferente a la relación tradicional del *realismo metafísico*. Proponen, como se revisó en los apartados anteriores, conocimientos relativos al contexto cultural e histórico para Gergen (cfr. 1996), con implicaciones biológicas para Glasersfeld (cfr. 1998), y relativos tanto al contexto como a la percepción sensorial del hombre para Ibáñez (cfr. 1994). Sus propuestas, devenidas en parte de la teoría del conocimiento y el pragmatismo, nos hablan de un conocimiento con función adaptativa, de control, siempre en un sentido utilitario, incluso con utilidad política que da lugar a su propuesta de crítica ideológica.

Dentro de estas propuestas posmodernas, que básicamente defienden la idea de un conocimiento *narrativo* (cfr. Lyotard, 2006), la diferenciación de los saberes según el filósofo y sociólogo Jürgen Habermas (1929) se ve superada. No se puede vislumbrar ningún saber *emancipador*, las únicas categorías posibles serán las del saber práctico e instrumental (cfr. Habermas, 1996), ya que, si todo el conocimiento es conocimiento narrado, pragmático, construido, relativo a la percepción y la experiencia no se puede pensar en ninguna verdad trascendental como tampoco en ninguna realidad *real*. “La información ya no es saber, es hacer saber” (Baudrillard, 2001, p. 53).

Ibáñez expresa esta idea claramente:

El rechazo de la creencia de la verdad no significa que se niegue la utilidad del concepto *práctico* de la verdad que informa nuestra vida cotidiana. Si la gente no tuviera un sentido práctico de la verdad, si no considerara, por ejemplo, que es verdad que uno no se puede tirar de un quinto piso y volar como un pájaro, que es verdad que si pone la mano en el fuego se quemará, o que es verdad que los nazis utilizaron campos de exterminio, pronto no quedaría físicamente nadie para preguntarse acerca de la verdad (Ibáñez, 1994, p. 255).

En términos del pensamiento baudrillardiano se puede decir mucho al respecto. Lo que sigue pretende ser una integración crítica de los conceptos de Baudrillard en las perspectivas psicológicas revisadas y viceversa. Se podrá observar que comparten muchos intereses. Se puede decir que hablan de los mismos procesos de transformación en lo epistemológico y también en lo

ontológico. La diferencia fundamental, el punto que separa a Baudrillard de estas perspectivas y la concepción básica de la posmodernidad, es que para ellos pensar en la posibilidad de múltiples realidades es un avance hacia *posibilidades positivas* para el conocimiento y las relaciones humanas. Para Baudrillard, esto representa en cambio la liquidación de los referentes, una suplantación de lo real por los *signos* de lo real, lo cual nos hunde en un hiperrealismo. Idea que evidentemente le fascina como posibilidad, pero que de ninguna manera es algo *positivo*.

Este último capítulo se centrará fundamentalmente en tres niveles. La defensa de la no existencia de lo falso y de lo imaginario; la concepción de que todo es verdadero y con ella la propuesta de múltiples realidades; finalmente, como consecuencia, tenemos los simulacros y la hiperrealidad de Baudrillard.

Así:

| Ya no existe: | Todo es: | Entonces: |
|----------------------|-------------------------------|------------------|
| Lo falso | Verdadero | Simulación |
| Lo imaginario | Real: Realidades múltiples | Hiperrealidad |

Es importante hacer notar que tanto las perspectivas psicológicas de construcción de la realidad, sus antecedentes y el pensamiento de Baudrillard comparten el marco semiológico y desarrollan sus perspectivas a partir de él. Por ello, como se podrá apreciar, comparten cierta terminología.

1. Las perspectivas de construcción desde los lentes de Baudrillard

1.1 De la relación simbólica en el conocimiento al conocimiento-signo

Recordemos que Baudrillard parte del objeto como contraseña fundamental de su trabajo. Los objetos, más allá de su función de uso *significan* algo más. En la era de la producción artesanal del objeto, la relación que el hombre establecía con la naturaleza y con el objeto era recíproca. Esto mediante el

esfuerzo físico, el *gestual primitivo* y la utilización de energía humana. “El hombre no estaba libre de sus objetos, los objetos no estaban libres del hombre” (Baudrillard, 2007, p. 52). Es la etapa de la pregunta por la naturaleza, por como conocerla, reconociendo, en primer lugar, que es independiente de nosotros, suponiendo que tiene misterios y leyes propias que el hombre puede alcanzar a conocer.

En su arqueología de la mirada clínica, Foucault, hace notar un proceso similar al desarrollado por Baudrillard. Nos habla de que al instaurarse la clínica como un saber se perdió la relación universal de la humanidad consigo misma (cfr. Foucault, 2006). De igual forma con la producción de objetos, pronto se salta a un nivel donde la relación simbólica, entre el hombre-productor y la naturaleza, desaparece, similar a la relación entre observador y enfermo.

A diferencia del gestual primitivo, el *gestual funcional* se basa en el control. Se busca mostrar el poderío sobre las cosas, en su creación, es su uso y su desecho. Es como si retara a lo natural, a lo que puede funcionar, y lo sigue haciendo, sin el hombre.¹ Se pretende al ser humano, más que un productor, un creador o constructor. Creador de cosas sí, pero también de teorías, leyes, conocimientos, saberes. Es la Mirada controladora de Foucault. Pero más allá, *los conocimientos postmodernos* no intentan representar, explicar o predecir, lo natural. En cambio *construyen lo real*.

Coincidentemente con Baudrillard, George Herbert Mead nos habla como sobre los *gestos*. Recordemos que para Mead, los gestos sólo tienen sentido dentro de la interacción social y hacen referencia a cosas. Cada vez que se usa un gesto, se condensa, se abrevia, se vuelve un *símbolo significante*, que al entenderse en la interacción social da origen al lenguaje.² Este proceso señalado por Mead puede equipararse con el gestual tradicional de Baudrillard, pero no en la relación social con otros, sino en la relación con lo real, es decir con la relación simbólica. Es decir en nuestra relación con lo real a partir de los

¹ Véase *supra* Capítulo I: 2.2.1.

² Véase *supra* Capítulo II: 1.2.1.

símbolos que utilizamos y que nos acercan a aquello a lo que hacen referencia: lo real.

Los símbolos, según los definimos a partir de la semiología clásica,³ efectivamente hacen referencia a las cosas, siempre en una conexión natural entre el significante y el significado. Por lo tanto, no pueden ser remplazado por otros, lo cual los convertiría en signos.

Ahora bien, si para Mead, el significado de los símbolos significantes se da en la interacción social, si son los que permiten la relación con otros y dan pie al lenguaje, cabe preguntar, al nivel semiológico de Baudrillard, ¿cómo surgen los símbolos? y ¿a qué dan lugar? Si un símbolo, como la cruz, se *erige* sobre el cristianismo (Barthes, 1977) es porque mantiene una relación simbólica con su referente real. El hombre al hacer uso de dicho símbolo forma parte de la relación. Lo que da lugar a un símbolo de esta naturaleza es precisamente esa relación, relación que implica el estar en el mundo, y en un sentido epistemológico, conocerlo. Es el lenguaje que tiene su origen en el intercambio de signos significantes según el interaccionismo de Mead.

En el mismo sentido, von Glasersfeld recurre a Giambattista Vico y reconoce que son los símbolos del arte y la mitología el camino que nos acercan al mundo real.⁴ Desgraciadamente, cada vez son menos las relaciones simbólicas que persisten. El propio constructivismo radical, deja la posibilidad relegada y se centra en la construcción psicológica de la realidad, dejando a un lado la relación simbólica también dentro del conocimiento.

Ibáñez, por su parte, habla del reconocimiento de la naturaleza simbólica de la realidad social.⁵ Pero para él, la dimensión simbólica es la relación de lo social con el lenguaje y la cultura. La institución de lo simbólico en el mundo de significados se da por medio de la *intersubjetividad*, dejando afuera la *naturaleza* misma del objeto. Lo anterior tiene poco de *simbólico* y sí mucho de

³ Véase *supra* Capítulo I: 1.2.2.

⁴ Véase *supra* Capítulo II: 2.3.

⁵ Véase *supra* Capítulo II: 2.2.

confusión terminológica, ya que es lo sígnico y no lo simbólico lo que se construye en la cultura. El símbolo nunca ignora la naturaleza de lo que está representando, se trata de una relación con referentes auténticos. Por lo tanto, lo simbólico no requiere ser construido entre personas ni a través de significados compartidos. Así, aunque Ibáñez hable de la dimensión simbólica no es a eso a lo que se está refiriendo, por lo menos no en los términos de la semiología clásica y que retoma Baudrillard. En la cual, el símbolo nunca es arbitrario, dónde la conexión entre el significante y el significado es natural, y es por eso que se mantiene *erguido* sobre el mundo.⁶

Ahora bien, en la producción de objetos, nos aferramos a la madera *natural*, a la morfología del cuerpo en los sillones *puffs*, diferenciamos entre el material natural y el artificial, aunque sabemos bien que en la producción en masa hay poco del orden natural. El mundo virtual, y su producción, parece haber superado esa etapa, no hay nada que nos conecte como humanos con lo virtual: ni la forma, ni la colocación, ni el color. ¿Puede ser real algo sin referente?⁷

Wilbur Marshall expresa la problemática de la siguiente manera:

mientras más energéticamente construye el espíritu humano su lenguaje – todas sus formas y símbolos— más construye la realidad; más frecuentemente parece haberse apartado de su fuente original y de la experiencia inmediata de donde partieron las construcciones. ¿No ha sido cogido el espíritu humano en las redes de sus propias creaciones? ¿No ha tejido el lenguaje un velo entre nosotros y la realidad inmediata? (Marshall, 1952, p. 276).

“Lo mismo ocurre”, nos dice Baudrillard, “con la información: el exceso de conocimientos se dispersa indiferentemente por la superficie en todas direcciones, pero no hace más que acumular” (2001, p.19). Y después:

El saber, las técnicas, el conocimiento, al dejar de tener un proyecto trascendente, comienzan a tejer una órbita perpetua. Así, la información es orbital: es un saber que ya no volverá a superarse a sí mismo, que no se trascenderá ni se reflejará más al infinito pero que tampoco toca tierra jamás, que no tienen ancla ni referentes auténticos (Baudrillard, 2001, p. 35).

⁶ Véase *supra* Capítulo I: 1.2.2.

⁷ Véase *supra* Capítulo I: 2.1.1.

Es una paradoja. El hombre ya no tiene forma de controlar ni de mostrar su poderío sobre lo virtual. La historia del autómeta del siglo XVIII⁸ parece un cuento de hadas caduco en la época de los espectadores de Avatar.⁹ Sí antes, como defendía el primer conductismo de Watson, se pretendía representar a la persona como un autómeta, un robot o una maquina¹⁰ (cfr. Skinner, 1975), hoy en día el hombre ya no podrá siquiera ser máquina. Ahora no puede ni aparentarlo porque ya no se necesita la morfología en lo virtual. Cuando el criterio de realidad es la funcionalidad, la máquina *sabe* que es real, incluso tal vez más real que su inventor. Para acabar, ya ni siquiera hay espectadores posibles porque no hay nada físico que ver. Y ahora nos damos cuenta de que gastar energía física con el trabajo muscular al cultivar un tomate no era tan mala idea.

En 1930, al escribir *El malestar de la cultura*, Freud vio el origen de las neurosis, histerias, y de más males psíquicos, en la represión pulsional (cfr. Freud, 1979). A más de ochenta años cabe preguntarse ¿qué hace nuestra sociedad cuando ya no se necesita nuestra energía, ni física ni psíquica? Cuando el hombre sufre una elisión de la energía muscular y del trabajo, donde las maquinas, las virtuales y las pocas técnicas que sobreviven, funcionan por sí mismas: ¿qué nuevos malestares ha desatado esto?¹¹

“¡Vamos! Que las maquinas no son inteligentes, el hombre sí. Él las construyó, y aún lo hace... No sembraré un tomate, pero mira que yo inventé la tecnología que produce mil tomates transgénicos en una hora”. Consideremos que es así, por lo menos teóricamente suena bien. Así que nuestro poderío sobre y en el mundo, nuestro descargue pulsional, se basa en nuestra función intelectual. Función de *construcción* intelectual, teórica, pero sobre todo práctica. Eso cierra la paradoja: si el hombre ya no tiene un control físico sobre el mundo, lo debe tener en el ámbito del desarrollo tecnológico, del conocimiento, y de los

⁸ Véase *supra* p. 56.

⁹ *Avatar* (2009) es una película estadounidense de ciencia ficción dirigida por James Cameron y que usó efectos especiales novedosos: Cine RealD 3D & IMAX 3D.

¹⁰ Véase *supra* Capítulo II: 1.1.

¹¹ Baudrillard propone una descarga en el exceso, lo obsceno, lo pornográfico, lo obeso. Este aspecto será revisado en el apartado 2.4: *El conocimiento pornográfico*.

saberes. Y ahí lo busca, por ejemplo, con las posturas psicológicas que defienden la construcción de la realidad a las que hemos hecho referencia.

Es esto lo que está detrás de las palabras de Ibáñez: “Si el objeto se agota plenamente en su existencia y si requiere un sujeto para poder existir, entonces la existencia del objeto implica, en el sentido más fuerte de la palabra, la presencia del sujeto, sin que tenga el menor sentido hablar de su separabilidad” (Ibáñez, 1994, p. 250). Lo mismo expresa cuando dice:

[...] es imprescindible aceptar la idea de que no existe[n] *objetos naturales*, de que los objetos *son como son* porque nosotros *somos como somos*, los *hacemos*, tanto como ellos nos hacen, y por lo tanto, ni hay objetos independientes de nosotros, ni nosotros somos independientes de ellos. [...] Ningún objeto existe como tal en la realidad. [...] Los hechos no anteceden a su investigación sino que *resultan** de dicha investigación (Ibáñez, 1994, p. 251).

Esta idea no parece ser más que una cuartada para calmar el ansia del hombre frente a un mundo lleno de objetos que pueden funcionar sin nosotros. No es de ninguna manera una relación simbólica con la naturaleza. De igual forma, es una coartada para controlar a un mundo que tiene leyes y explicaciones propias de su funcionamiento. Un mundo y una realidad que podría existir sin nosotros y sin nuestros marcos explicativos. No necesitan ser contruidos, pero el pretender que es así, como lo hacen las perspectivas psicológicas de construcción de la realidad, le dan el poder suficiente al hombre para calmar el ansia ante la incertidumbre. Así, la relación simbólica con la naturaleza se ha perdido en la producción en masa, y con la *producción de conocimiento*, tal como la proponen las perspectivas que revisamos, se entra en un proceso similar que pronto se vuelve mera reproducción.

Así nos introducía Baudrillard al proceso de reproducción dentro de lo académico en los años 60's:

La primera onda de choque [del]* paso de la producción a la pura y simple reproducción fue Mayo del 68. Primero alcanzó a la Universidad, empezando por las Facultades [*sic*]* de ciencias humanas, porque fue allí

* Todas las cursivas en el original.

* Los corchetes son míos.

* Mayúsculas en la traducción.

donde se hizo más evidente (incluso sin una conciencia «política» clara) que *no se producía* ya nada, y que no se hacía más que reproducir (docentes, saber y cultura, todos ellos factores de reproducción del sistema general). Es esto, vivido como inutilidad total, irresponsabilidad [...], relegación, lo que fomentó el movimiento estudiantil del 68 (y no la ausencia de salidas – salidas hay siempre suficientes *en la reproducción*-, lo que no existe ya son lugares, espacios donde se *produzca* verdaderamente algo) (Baudrillard, 1993, p. 39).

Estamos en el siglo XXI, 1968 parece lejano, es momento de preguntarse en que estado están las cosas y el conocimiento ahora. Nuestro autor nos menciona la reproducción de docentes, de cultura, de saber. Ahora, y dentro de las perspectivas construccionistas y constructivistas revisadas, ese saber *reproducido* produce a la vez realidades. No se trata más de la preocupación por no haber lugares donde se produzca algo verdaderamente, saltamos al otro extremo: todo lo que se reproduce, en sus narraciones, interpretaciones y sentidos, son verdaderos y reales. Pero no olvidemos que es *real* porque es posible y útil, no por una relación simbólica con el objeto. Nos diría Baudrillard que son hiperreales.

Si los objetos, antes simbólicos, se vuelven objetos-signo, de prestigio, entonces, y siguiendo la lógica de la significación o del valor,¹² el conocimiento, ahora sin relación con su *objeto simbólico de estudio*, se vuelve un *conocimiento-signo*. Conocimiento que se produce, se vende y se compra como tal.

En un principio, el conocimiento explicativo y predictivo, que trabajó de la mano con el avance tecnológico, buscaba la verdad, una correspondencia o relación con el mundo real. Momento efímero e ideal del segundo orden del simulacro.¹³ Pero ahora, y me refiero específicamente a las perspectivas psicológicas de construcción de la realidad, defienden un conocimiento *creador, constructivo* de realidades. Con eso, se aleja de la realidad epistémico y ontológicamente separada del hombre, se relega y, radicalmente, se propone su invención. Nos dice Ibáñez: “[...] no es el nivel fenomenológico sino el nivel propiamente ontológico el que queda parcialmente constituido por los saberes a los que

¹² Véase *supra* Capítulo I: 2.3.

¹³ Véase *supra* Capítulo I: 3.1.2.

recurrimos para conceptualizarlo” (1994, p. 222). Obviamente, y como se revisó, eso da pie a la posibilidad de múltiples realidades, analógicamente al signo lingüístico con múltiples significados.

El dejar a un lado la creencia de un mundo real preexistente e independiente del observador, a mi parecer, no es más que un intento desesperado de recuperar un poco de poder sobre las cosas, sobre el mundo. Y como todo lo desesperado, es un intento radical. La perspectiva de una realidad en relación absoluta con el hombre, en lo social o lo individual, no habla de una representación, manipulación, explicación, ni siquiera una producción: es una re-producción. ¿De qué?: de conocimiento, de sentidos, de realidades posibles. Esto nos remite a la microfísica de los simulacros de Baudrillard, en su cuarto orden que pertenece a la hiperrealidad.

1.2 Fase fractal del conocimiento

Baudrillard definió cuatro órdenes de la microfísica de los simulacros, fases de producción, de realidad y de su ocultamiento.¹⁴ La forma del valor/signo y la microfísica de los simulacros descritos por Baudrillard es cierta para todos los sistemas de consumo. Para los objetos, la moda, la sexualidad, los *mass media*, la información, el conocimiento.

En 1980 Baudrillard pensaba al discurso científico en el tercer orden de los simulacros:¹⁵

el discurso de la ciencia actual apunta al código, a los simulacros del tercer orden, pero lo hace con los esquemas «científicos» del segundo orden, objetivismo, ética «científica» del saber, principio de verdad y trascendencia de la ciencia, etc. Cosas todas ellas incompatibles con los modelos de indeterminación del tercer orden (Baudrillard, 1993, p. 2).

Pero es evidente que en el saber narrativo que defiende la posmodernidad va más allá de ese proceso. El discurso y el conocimiento que arrojan las perspectivas que defienden que la realidad es una construcción humana, se

¹⁴ Véase *supra* Capítulo I: 3.

¹⁵ Véase *supra* Capítulo I: 3.1.3.

puede ubicar en el cuarto orden del simulacro, es decir, en la fase fractal del valor.¹⁶

En ese orden, también denominado fase *viral* o fase *irradiada de valor*, ubico a las perspectivas psicológicas que defienden la construcción de la realidad. Ya que en ella, el valor y el sentido irradia en todas direcciones, ya no posee ninguna referencia, irradia por pura contigüidad. En esta fase “ya no existe equivalencia, ni natural ni general, ya no se puede hablar realmente de ley del valor, sólo existe una especie de *epidemia del valor*, de metástasis general del valor, de proliferación y dispersión aleatoria” (Baudrillard, 2001, p. 11).

Baudrillard se refiere a la fase fractal en términos de desmultiplicación, de reacción en cadena, de proliferación cancerosa, de *metástasis* del valor, que ya ni siquiera corresponde al código genético del valor: “Cuando las cosas, los signos y las acciones están liberadas de su idea, de su concepto, de su origen y de su final, [proceso iniciado en el orden primer orden del simulacro]*, entran en una autorreproducción al infinito” (Baudrillard, 2001, p. 12). Va más allá del nihilismo nietzscheano como el fracaso de todo sentido. No es que los sentidos se alejen, se nieguen, o se oculten. Los sentidos no se están tambaleando (cfr. Haar, 1979), se están multiplicando. No es que nada valga, al contrario, todo lo hace, todo conocimiento, toda realidad.

Alfred Schütz abordaba ya el problema de la realidad en términos de *realidades múltiples*, considerando que éstas se constituyen por ámbitos finitos de sentido. Literalmente nos dice: “Hablamos de ámbitos de *sentido** [...] porque la realidad está constituida por el sentido de nuestras experiencias y no por la estructura ontológica de los objetos” (Schütz citado en Natanson, 1995, p. 28). Pero el fenomenólogo social se refiere en esa cita a la *realidad fenomenológica*, y siempre tuvo en claro que detrás de ella se encontraba una realidad *real*. Los constructivistas y construccionistas, en cambio, no se interesan por hacer tal diferenciación.

¹⁶ Véase *supra* Capítulo I: 3.1.4.

* El corchete es mío.

* Cursiva en el original.

En el orden de la multiplicación de sentidos, pero centrándose en las relaciones múltiples en las que participan los individuos, nos dice Gergen:

[...] las tecnologías del siglo xx [sic] han acabado produciendo un incremento exponencial de nuestra capacidad de relacionarnos. Empezando por el teléfono, el automóvil, y la radio a principios de siglo, luego a través de la aviación a reacción y la televisión, y actualmente a través de los ordenadores, las transmisiones vía satélite, el procesamiento de la información a partir de microtransistores y tras innovaciones tecnológicas, hemos acabado saturados por los otros, por sus valores, sus actitudes, sus opiniones, sus personalidades. Y esto no sólo es así en el ámbito de la vida cotidiana, donde las amistades, las intimidades compartidas o no, y los vínculos familiares puede [sic] generarse y sostenerse a distancias planetarias, sino que también lo es a nivel institucional –negocios, gobierno, educación, ejército, etc.--, donde la interconexión global se está convirtiendo en una necesidad. A estos impulsos que nos llevan a la interdependencia tenemos que añadir los [sic] miles de organizaciones populares –grupos religiosos, políticos y étnicos, ligas deportivas, organizaciones medioambientales y similares—que, cada vez más, reúnen gentes de lugares dispares.

Esta expansión en los ámbitos de la relación y la conectividad humana esencialmente multiplica la gama de núcleos relacionales en los que participamos: los sentidos posibles que pueden adquirir lo real y lo correcto (Gergen, 1996, p. 339).

Recurro a la esta larga cita del constructorista porque refleja claramente la fase fractal del conocimiento descrita por Baudrillard. Para Gergen,¹⁷ son las narraciones, siempre sociales, las que crean el sentido de lo verdadero. Por lo tanto, los discursos son los constructores de la realidad, se trata de mundos de discurso y de relación. En la ontología *contemporánea* que refiere Gergen en la cita,¹⁸ no se trata ya de un solo discurso y una sola realidad. En la expansión, el incremento exponencial de las relaciones gracias a la tecnología y a los procesos sociales generados por la globalización, los sentidos que *puede adquirir lo real* serán por lo tanto, también, producidos exponencialmente: *fractalmente*.

Considero importante, también, las palabras de Gergen como punto coincidente con Baudrillard en cuanto al hombre como estructura de colocación, de relación y de ambiente.¹⁹ Recordemos que, partiendo de la colocación y la relación de los objetos (por ejemplo el mobiliario en una casa),

¹⁷ Véase *supra* Capítulo II: 2.1.

¹⁸ Publicada originalmente en 1994.

¹⁹ Véase *supra* Capítulo I: 2.1.1.

Baudrillard describe una lógica de organización y relaciones sociales. El objeto es *liberado de su función*, ya que puede funcionar de múltiples maneras. Nos dice Baudrillard: “[el hombre]^{*} dispone de todas las posibilidades de relaciones reciprocas y, por lo tanto de la totalidad de los papeles que pueden desempeñar los objetos” (Baudrillard, 2007, p. 26). De la misma manera que Gergen, los avances tecnológicos y virtuales representan, para el francés, el extremo de este proceso.

El proceso de multiplicación de relaciones da lugar a la «proliferación de realidades» para Gergen (1996, p. 341) y para Baudrillard una *metástasis de sentido*, en la que los significados, las interpretaciones, la información, el conocimiento y el saber se reproducen sin fin (Baudrillard, 1993; 2001; 2009). Ambos autores desarrollan una crítica a dicho proceso. Gergen se centra en la desconfianza pública que da lugar a la problemática del engaño y la controversia sobre lo real. Para él, el construccionismo tiene como meta escoger, de todas las relaciones y los discursos, las exposiciones que construyan la realidad más benéfica para las prácticas humanas.²⁰ Por su parte, Baudrillard afirma que la reproducción *cancerosa* de los sentidos repercute profundamente sobre la realidad ontológica al ocultarla en una hiperrealidad.²¹

Por su parte, para el constructivista radical von Glasersfeld, habrá tantos sentidos y realidades como experiencias individuales, negando la realidad independiente del observador (Glasersfeld, 1998). Finalmente, para Ibáñez habrá tantos conocimientos de un mismo objeto como métodos con los que se le mida (Ibáñez, 1994).

En términos baudrillardianos, los autores que defienden la construcción de *realidades*, con la importancia del plural al derivarse de múltiples relaciones o experiencias individuales, no hablarán más que de una metástasis del sentido. Los significados y las interpretaciones se multiplican sin fin, sin orden, sin

* Los corchetes son míos.

²⁰ Véase *supra* Capítulo II: 2.1.

²¹ Véase *supra* Capítulo I: 3.1.4

equivalente y sin referente (cfr. Baudrillard, 1993: 2001: 2009). Y por ende, se encuentran en el cuarto orden de los simulacros, que es ya de la hiperrealidad. Recordemos que lo *hiperreal* no quiere decir que la realidad ha desaparecido, es lo imaginario lo que desaparece cuando todos los sentidos son posibles.

Los construccionistas y constructivistas defienden ante todo la *funcionalidad* del conocimiento. Es un sentido pragmático que ubica a las teorías y explicaciones en su contexto cultural e histórico. Pero cabría preguntar, desde la posición defendida por Baudrillard, ¿qué tiene de útil pretender que no hay una realidad *real*?, ¿qué de útil en ocultar la verdad? Y, por otro lado, si en la acumulación de objetos físicos “[...] el número compensa la pérdida de calidad de los objetos” (Baudrillard, 2007, p. 170), ¿qué se puede pensar de la acumulación de conocimientos, hechos, acontecimientos, interpretaciones y *realidades*?

Entendamos que lo que se está simulando es el conocimiento mismo. Al *construir* realidades se pretende una verdad, que al entrar al mismo juego, se hunde también en lo hiperreal. Ya no habrá división entre lo real y lo imaginario, pero tampoco entre la verdad y la falsedad. Todo está simulado: “La irrealidad moderna no es del orden de lo imaginario, es del orden máximo de referencia, del máximo de verdad, del máximo de exactitud—consiste en hacerlo pasar todo por la evidencia absoluta de lo real” (Baudrillard, 2007b, p. 33).

1.3 La ilusión democrática de la construcción de realidad

Pensar en una realidad construida como lo propone el constructivismo radical es una postura que va más allá de los marcos teóricos que usan como antecedentes (cfr. Javiedes, 2001). Por ejemplo, para el *pragmatismo* de Charles S. Peirce la realidad es independiente de nuestro pensamiento y de nuestros caprichos. Incluso William James no va tan lejos al proponer que la verdad es la correspondencia entre una afirmación y el consenso de observadores competentes, es decir de la comunidad científica. George Herbert Mead tampoco niega la existencia de una realidad al margen de los individuos,

acepta la existencia tanto de objetos sociales como físicos. Para su interaccionismo simbólico la realidad es un proceso circular: de lo físico a lo social y de lo social a lo físico. Negar una realidad independiente de los individuos imposibilitaría la generación de gestos, de actos, de símbolos significantes, y por lo tanto el lenguaje no podría existir.²²

Tampoco la fenomenología social de Alfred Schütz niega la existencia del mundo externo, en sus palabras, del mundo de la vida. El suspender la creencia de su existencia, abstenerse de cualquier juicio o supuesto relacionado con el mundo externo de forma intencional y sistemática responde solamente a fines analíticos.²³ En cambio, las perspectivas de construcción, variando en grado, proponen la inseparabilidad del individuo y la realidad, así como niegan la superioridad de una explicación sobre otras. Una de sus pretensiones es no privilegiar el saber de ninguna comunidad o grupo de personas, sino validar todos los conocimientos (o creencias) por igual. Se trata, a mi parecer, de un intento de *democracia*, o mejor dicho, de la ilusión de ésta.

Como la *ilusión democrática del consumo*,²⁴ podemos pensar en una *ilusión democrática de construcción de conocimiento*. Proceso similar al de construcción de una nueva raza representada por la figura del Rey del Pop, Michael Jackson, quien:

[...] se ha hecho rehacer la cara, desrizar el pelo, aclarar la piel, en suma, se ha construido minuciosamente: es lo que le convierte en una criatura inocente y pura, en el andrógino artificial de la fábula, que, mejor que Cristo, puede reinar sobre el mundo y reconciliarlo porque es mejor que un niño-dios: un niño-prótesis, un embrión de todas las formas soñadas de mutación que nos libelarian de la raza y del sexo” (Baudrillard, 2001, p. 9).

La *ilusión democrática de construcción de conocimiento* se puede observar a dos niveles. El primero, en el que todas las interpretaciones sobre la realidad son válidas, y el segundo, dónde todos los individuos pueden construir realidades.

²² Véase *supra* Capítulo II: 2.2.1.

²³ Véase *supra* Capítulo II: 2.2.2.

²⁴ Véase *supra* Capítulo I: 2.2.2.

Nos dice Gergen:

Las exposiciones narrativas no son réplicas de la realidad, sino dispositivos a partir de los cuales se construye la realidad. La escritura científica, pues, proporciona una imagen de la realidad que no es más exacta que la ficción. Todas las exposiciones del mundo —míticas, científicas, misteriosas—están guiadas por convenciones basadas histórica y culturalmente (Gergen, 1996, p. 295).

Por su parte, hablado del método, escribe Ibáñez: “*todo conocimiento resulta de la interacción entre las características del objeto a conocer y las propiedades del método utilizado para conocerlo*” (Ibáñez, 1994, p. 114). Cada método, aplicado al mismo objeto, proporcionará un tipo de conocimiento determinado. Su psicología social construccionista llama a un examen crítico de los métodos, pero no para acercarse a la naturaleza del objeto estudiado sino para dilucidar los mecanismo de construcción, producción y transformación de la realidad social y la naturaleza social del ser humano.²⁵ En ese sentido, todos los conocimientos que se originen de diversos métodos posibles son *democráticamente* válidos.

Así, se eliminan las categorías de validez de los discursos, sean estos científicos o no, más allá del contexto, del intercambio situado histórica y culturalmente. Estimar los discursos consiste, entonces, en evaluar las pautas de la vida cultural. A lo largo de su trabajo, Gergen se preocupa por señalar que se debe dejar de privilegiar el discurso científico del conocimiento individual. Los discursos considerados no-científicos, por ejemplo los generados por culturas anteriores a la nuestra, tendrán el mismo valor o poder de construcción de la realidad que las exposiciones científicas. Todo discurso dentro de una sociedad es la base de la ontología particular de dicha sociedad, así, los criterios mismos de validez son propios de la cultural. No hay saber más objetivo que otro. Es una democracia de la construcción de conocimiento y por lo tanto de realidad.

* Todas las cursivas en el original.

²⁵ Véase *supra* Capítulo II: 2.2.

Por ejemplo, la creencia de los nativos americanos sobre el origen del hombre tendrá la misma validez que la teoría evolucionista o creacionista. De acuerdo a algunas tribus de indios, somos descendientes de la *gente Buffalo*, que vinieron del centro de la tierra después de que ciertos espíritus prepararon al mundo para que lo habitáramos. Sin ir tan lejos, existen, también, dentro nuestra comunidad personas que defienden la creencia de que debemos nuestra existencia a seres extraterrestres. Que estas creencias tengan el mismo valor que las teorías científicas da lugar a un *relativismo posmoderno* (cfr. Boghossian, 2006), o a una democracia en la construcción de saberes, y en su radicalidad, de realidades.

“Democracia” del construccionismo social porque la comunidad científica no tendrá mayor privilegio sobre el conocimiento, la cultura occidental no será más avanzada que la oriental, la medicina *alternativa* tendrá tanta realidad curativa como la *tradicional*. En la psicología social construccionista será la visión particular de la información percibida por cada persona la que forme la realidad y de lugar a las conductas de dicha persona. “La realidad no es la misma para todas las personas” (1994, p. 156) nos dice Ibáñez. Los cambios generacionales, las nuevas tecnologías, las diferencias culturales, conllevan a cambios en las experiencias, en la forma de ser de las personas, en su identidad personal, en la forma en la que perciben la realidad. Cada individuo construye su realidad social.

La radicalidad del constructivismo se hace notar de nuevo cuando el conocimiento y la construcción de la realidad es de cada observador en sus experiencias y procesos mentales individuales, en la percepción de cada persona. Si no existe una realidad más allá de la experiencia, de laboratorio o cotidiana, toda estructura conceptual individual es una realidad. ¿Una idea más “democrática” que ésta?

Ante estas propuestas, la pregunta inevitable es el por qué experimentamos un mundo relativamente estable y seguro si no existe ninguna realidad ontológica *objetiva*, si cualquier construcción de la realidad es democráticamente posible. Gergen argumenta que un dar cuenta del mundo se sostiene a través del

tiempo gracias a la socialización y el consenso. Consenso sobre la *naturaleza de las cosas* generalmente dado dentro de las comunidades científicas pero no exclusivamente. Nos dice el autor: “las comunidades harán un gran esfuerzo [...] para sostener la verdad y lo real, ya que lo que está en juego es nada menos que la vitalidad continuada de un modo de vida” (Gergen, 1996, p. 335).

Para Ibáñez, aunque es la visión particular de cada individuo la que construye la realidad, a razón de estar *insertado* en diversas categorías sociales y grupos, se generan visiones *compartidas* de la realidad e interpretaciones similares de los acontecimientos (Ibáñez, 1994). Sólo existe una estabilidad temporal de la realidad, tan endeble como los cambios generacionales. Las realidades existen objetivamente hasta que las percepciones e interpretaciones subjetivas que las instituyen cambien.

Por su parte, von Glasersfeld, no se sorprende mucho de que el mundo parezca relativamente estable si nosotros así lo hemos construido. Además, acepta que la construcción actual es fruto de las construcciones anteriores. Así, el sujeto, en virtud de su experiencia y de su papel activo, construye un mundo relativamente regular, y más o menos digno de confianza.

Para Baudrillard la *democracia de la construcción de realidad* no sería más que una ilusión. “Ilusión” de la capacidad de creación de lo real como la democracia del consumo:²⁶ todos podemos comprar todo, todos podemos generar conocimiento y realidad. Más allá, es una ilusión de poderío y control sobre lo real, ilusión de la no-existencia de algo más allá de la cultura, del consenso, del discurso, de la narración, del lenguaje, de nuestros procesos cognitivos.

La pregunta de Baudrillard va más allá de la estabilidad del mundo. Se cuestiona: ¿por qué el mundo parece funcional según la descripción *objetiva* que de él hace el hombre?, ¿qué oculta la proliferación de lo real? Hay que plantar el problema al revés. No es nuestro poderío, nuestras narraciones, relaciones ni procesos mentales lo que dan lugar a lo real. Es el mundo el que

²⁶ Véase *supra* Capítulo I: 3.2.

nos complace comportándose como esperamos, funcionando coherentemente con conceptos como “objetividad”, “causalidad”, “identidad”, y también con los de “realidades múltiples” y “construcciones psicológicas”. El mundo se ríe de nosotros a través de la ilusión del poder que tenemos sobre él.²⁷

“En el fondo, el objeto se burla de las leyes con las que se le abruma, quiere aparecer claramente en los cálculos como variable sarcástica y dejar que se verifiquen las ecuaciones, pero nadie conoce la regla del juego, las condiciones con las que acepta jugar, pueden cambiar de repente” (Baudrillard, 2000, p. 203). Así es que, “[...] la principal objeción a la realidad es su carácter de sumisión incondicional a todas las hipótesis que pueden hacerse sobre ella. [...] es como desanima a las mentes más activas, con su conformismo más miserable” (Baudrillard, 2009, p. 14).

Y es que el francés propone algo más allá de lo real, propone la ilusión. Es la ilusión del mundo la que se ha aniquilado a través de los ordenes de los simulacros, con la pretensión de que todo es real, que todo es posible, de que todo es *reproducible* y *construible*. Es la ilusión lo que se ha asesinado a través de la proliferación de las pantallas, de las imágenes, de los métodos de cálculo y medición. En ese asesinato, las perspectivas psicológicas de construcción de realidad son también criminales en su proliferación de los sentidos, de las relaciones y las experiencias individuales como simulacros de lo real. Uno de los resultados del asesinato de la ilusión a favor de lo hiperreal es el intento obscuro de conocerlo todo: es un conocimiento pornográfico.

1.4 El conocimiento pornográfico

En la pretensión de descifrarlo todo, de buscar una verdad desnuda, de erradicar la ilusión y los misterios del mundo se entra en un intento pornográfico y obscuro de verlo, sentirlo, tocarlo todo. En el caso de las perspectivas psicológicas que se han venido revisando, es un intento obscuro y pornográfico de *construirlo todo*, de defender todo saber como real. Ya no

²⁷ Véase *supra* Capítulo I: 3.2.

existe ningún misterio, ningún encanto: “Inútil buscar qué fantasmas obsesionan a la pornografía (fetichistas, perversos, escenota primitiva, etc.), pues están eliminados por el exceso de «realidad». Además, quizá el porno no es sino una sobre-significación rozando lo «grotesco»” (Baudrillard, 2007b, p. 33).

Michel Foucault coincide con Baudrillard al hablar sobre el ideal de una descripción exhaustiva en su libro *Naissance de la clinique* (1953, El nacimiento de la clínica: una arqueología de la clínica). Foucault no habla de pornografía, pero sí de poder en el lenguaje obsesivamente descriptivo: “el rigor descriptivo será la resultante de una *exactitud* en el enunciado y de una *regularidad* en la denominación [...]. [Es en el] ^{*}paso, exhaustivo y sin residuo, de la *totalidad de lo visible* a la *estructura de conjunto de lo enunciable* donde se cumple al fin [el] análisis significativo de lo percibido” (Foucault, 2006, p. 164). Al decir lo que se ve se le integra en el saber, se desnuda a través de una descripción exhaustiva sostenida por el ideal del conocimiento científico (cfr. Foucault, 2006). Siguiendo este pensamiento, negar que sólo hay una *visión* adecuada y defender narraciones subjetivas, como lo hacen las perspectivas de construcción, sólo da lugar a descripciones más exhaustivas y a saberes más excesivos.

Es precisamente el exceso de narraciones, y por lo tanto de realidad, lo que hace pornográficas a las perspectivas psicológicas de construcción de la realidad. El exceso de realidad, la hiperrealidad de la cosa es lo que quema y consume al objeto. Pero cabe pensar a esta obscenidad como un síntoma o malestar desatado por el crecimiento exacerbado de los sentidos. Puede ser un punto de saturación.

[...] la ciencia ya nos había acostumbrado a [la] microscopía, a este exceso de lo real con su detalle microscópico, a este voyeurismo de la exactitud. Del primer plano de las estructuras invisibles de la célula, a esta noción de una verdad inexorable que ya no se mide en absoluto con el juego de las apariencias y que sólo puede revelar la sofisticación de un aparato técnico. Fin del secreto (Baudrillard, 2007b, p. 35).

* Los corchetes son míos.

Roland Barthes, respecto a las obras literarias, se refiere en cierta medida a lo mismo cuando dice:

Pareciera [...] que si el análisis pretende ser exhaustivo (¿y de qué valor podría ser un método que no diera cuenta de la totalidad de su objeto, es decir, de toda la superficie de la trama narrativa?), tratando de alcanzar [...] el detalle absoluto, indivisible, la transición fugitiva, fatalmente debe enfrentarse con notaciones que ninguna función (incluso la más indirecta) permite justificar: estas notaciones son escandalosas (desde el punto de vista de la estructura), o, lo que es aún más inquietante, parecen responder a una suerte de lujo de la narración, pródiga al punto tal de proporcionar detalles “inútiles” y de elevar así a veces el costo de la información narrativa (Barthes, 1968).

¿No será que las perspectivas que proponen la construcción de la realidad no han hecho más que proporcionar *detalles inútiles* a la narración de una realidad que, por otra parte, no necesita ser narrada para existir? Abiertamente una de sus pretensiones es superar la medición *obsesiva* para obtener un reflejo preciso de la realidad, a saber, ideal de la tradición positivista. Si bien, la saturación ya no se da en la *medición*, aparece con más fuerza por la *construcción*: “[...] el paso del crecimiento a la excrecencia, de la finalidad a la hipertelia, de los equilibrios orgánicos a las metástasis cancerosas. Es el lugar de una catástrofe, y ya no de una crisis” (Baudrillard, 2000, p. 25).

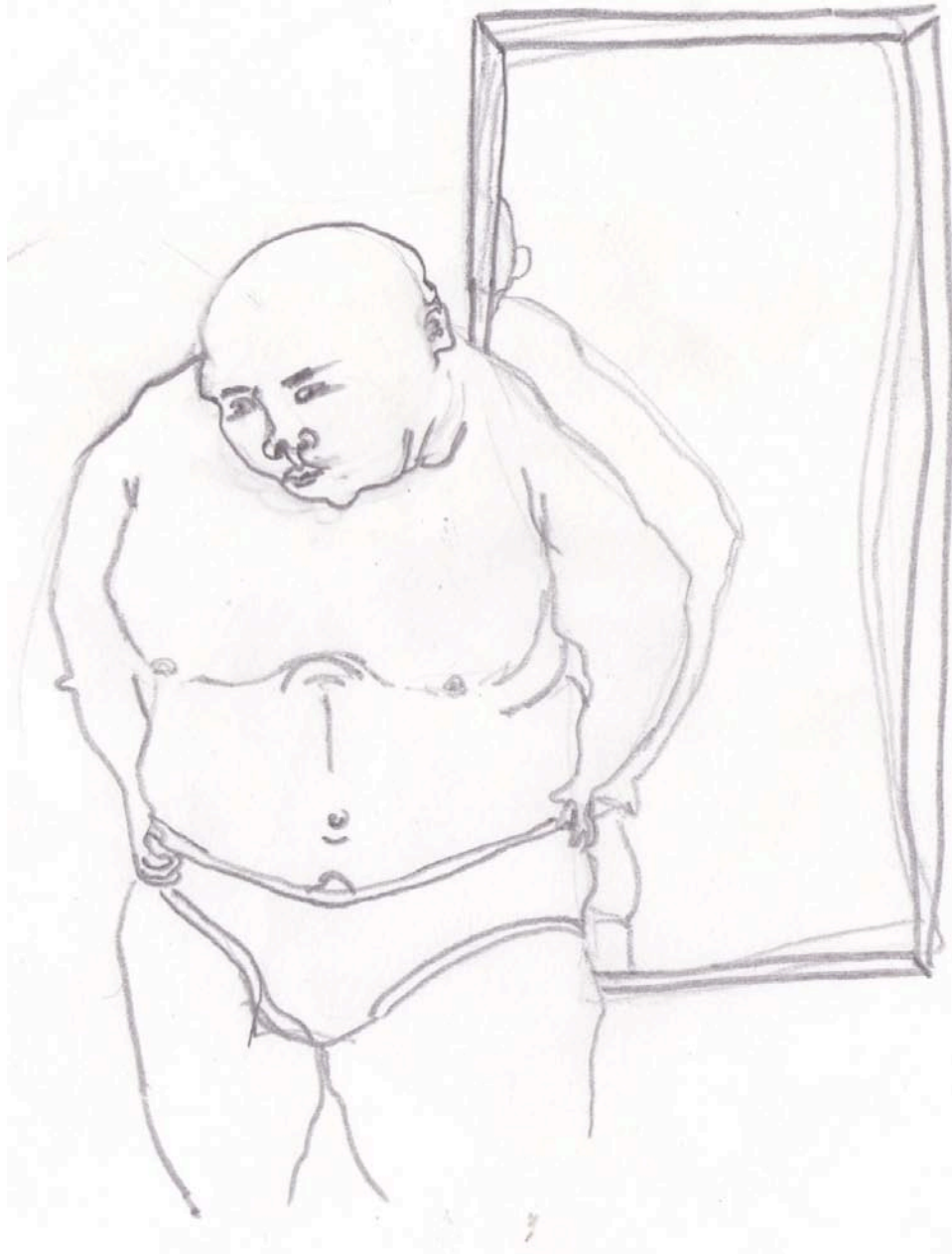
Nos habla Baudrillard sobre la existencia de una pulsión del evento bruto, de la información objetiva, de los hechos y de los pensamientos más secretos, por conmutarse en espectáculo, por extasiarse sobre una escena en lugar de intervenir en primer grado (Baudrillard, 2000b). Las posturas de construcción van más allá del ser actores en el espectáculo-mundo. Toman el papel, sí de actores, pero también el de guionista, director, diseñador de vestuario, iluminador, maquinista, etc.

No es más que la *actitud de test* que describió Walter Benjamin y que fue responsable de la destrucción del *aura* en la obra artística. En términos de Baudrillard, es el mismo proceso del examen perpetuo del código.²⁸ En el hilo de pensamiento de ambos autores, la actitud que proponen las perspectivas psicológicas de construcción de la realidad ponen en *test a la realidad* y se

²⁸ Véase *supra* pp. 82ss.

destruye su aura al “acercar espacial y humanamente las cosas, [...] al adueñarse de los objetos en la más próxima cercanía” (Benjamin, 1973, p. 24), en su invención. Con ello se deja fuera cualquier misterio, toda seducción, y ya que “la seducción es siempre [...] la del mundo. Es el artificio del mundo” (Baudrillard, 2007b, p. 9), se excluye también a dicho mundo.

Es la anomalía del obeso reflejada también en el conocimiento. En el obeso la regla que delimita la esfera del cuerpo ha desaparecido. La forma en el espejo ha sido abolida y sustituida por la redundancia irrefrenable de un organismo viviente. “Ya no hay límite, ya no hay trascendencia: es como si el cuerpo ya no se opusiera a un mundo exterior, sino que intentara digerir el espacio de su propia apariencia” (Baudrillard, 2000, p. 27).



Nada más obeso que la siguiente declaración de Ibáñez: “Si el objeto se agota plenamente en su existencia y si requiere un sujeto para poder existir, entonces la existencia del objeto implica, en el sentido más fuerte de la palabra, la presencia del sujeto, sin que tenga el menor sentido hablar de su separabilidad [sic]” (Ibáñez, 1994, p. 250).

Recurramos nuevamente a Barthes: “La «representación» pura y simple de lo «real», el relato desnudo de «lo que es» (o ha sido) aparece así como una resistencia al sentido” (Barthes, 1968). Resistencia que ahora sabemos es expresada con la multiplicación de sentidos posibles en contra de la representación. Y es precisamente una meta del construccionismo social de Gergen romper con el enfoque tradicional de la mente y el lenguaje como portador o *reflejo* de la verdad. Romper con la creencia de la objetividad como una fotografía del mundo (cfr. Gergen, 2001). Es un obeso rechazando un espejo. Somos nosotros el nuevo espejo, los encargados de la apariencia del mundo. Pero sin la oposición del mundo exterior, esta perspectiva vuelve obesa a la realidad. Obesa por la multiplicidad de realidad que acepta, obesa de hiperrealidad.

En esta línea recordemos, también, unas de las tesis del constructivismo radical: El conocimiento no representa el mundo independiente del observador.²⁹ En esa *experiencia* constructivista que escapa del espacio circundante, igual que en la de la experiencia de obeso frente al espejo, se olvida totalmente de la seducción, prolifera en todos los sentidos. Es la obesidad de unos cuantos individuos, pero también de la cultura, de las estructuras, de todo el sistema (cfr. Baudrillard, 2000).

Lo anterior nos refiere nuevamente al término baudrillardiano «metástasis del sentido». En él, como las células en un cáncer, se reproducen sin fin los significados, las interpretaciones, la información, el conocimiento, el saber, todo ello como mercancía (cfr. Baudrillard, 2009; 2001; 1993).

²⁹ Véase *supra* p. 152.

Entonces: la comunicación es más social que lo social, es lo hiperrelacional. Es la masa que absorbe la energía de lo antisocial, de la inercia, del silencio (Baudrillard, 2001; Baudrillard, 2000) La pintura es liberada de lo bello y de lo feo: es más feo que lo feo, es *kitsch*; es más bello que la belleza, es un rostro ideal, un rostro quirúrgico (Baudrillard, 2001). Más arte que el arte: *transestética* de la banalidad, de la insignificancia y la nulidad observable en la forma pura e indiferente del arte actual (Baudrillard, 2009). El sexo no se opone a la represión ni a la moral, no se desvanece en la sublimación, la represión y la moral. Sino que es invertido por lo pornográfico, se devánese en lo más sexual que el sexo: el porno y lo transexual (Baudrillard, 2001; Baudrillard, 2000). La verdad no se opone a la falsedad, sino que es más verdadero que la verdad, es simulación. Lo real no se borra a favor de lo imaginario, se borra a favor de lo más real que lo real: lo hiperreal (Baudrillard, 2000).

Son en las últimas dos categorías, la verdad-falsedad y lo real-imaginario, donde el construccionismo y constructivismo han colaborado. Las propuestas de *realidades múltiples* construidas a partir de las narraciones relacionales o los procesos mentales individuales, dan lugar a una hiperrealidad. Hiperrealidad de un orden tal vez más radical que la fase fractal descrita por Baudrillard.

De igual forma, con la *democracia de la construcción de la realidad*, esas perspectivas, borran la línea entre lo falso y lo verdadero más allá de los criterios del consenso y la experiencia. Con eso hacen del conocimiento un entero simulacro. “ya no existe suficiente verdad para alcanzar cualquier verificación [...], ya no existe suficiente filosofía para sustentar una relación cualquiera entre la teoría y la práctica” (Baudrillard, 2001, p. 99)

2. Gergen responde a Baudrillard

Si bien Jean Baudrillard nunca hizo referencia directa a los tres autores que revisamos en esta tesis, Kenneth J. Gergen sí menciona al francés. Esto en el

capítulo *Posmodern culture: adventures in análisis* de su libro “An invitation to social construction” publicado en 1999.

En dicho capítulo, el autor comienza elaborando el problema que representa para las ciencias humanas el análisis de culturas que sufren cambios sociales acelerados. Con las emergentes *culturas de Internet*, los métodos que están diseñados para estudiar comportamientos o patrones sociales actuales no son útiles, ya que el fenómeno social de interés se transforma antes de que el estudio se complete. Obviamente, el construccionismo social se ofrece como alternativa al paradigma de investigación tradicional: “if our world is in a state of often rapid flux, then what we need is not so much the arduous counting of past events, but sensitive and continuous social analysis”* (Gergen, 2001b, p. 195).

Así, Gergen se propone mostrar al construccionismo social como una alternativa para el estudio de la vida cultural contemporánea descrita como *posmoderna*. Condición posmoderna caracterizada como post-industrial, basada en la información y económicamente globalizada. Donde las vidas parecen encontrarse en rápida transformación, donde «*all that was solid melts into air*»*: en lo social, lo económico, lo político y también en lo académico.

Como áreas de interés especiales para el construccionismo social, Gergen nombra: la profusión de los *mass media*, de las imágenes, de las opiniones; el cambio de las configuraciones de poder; y el impacto de la tecnología en la vida cultural (Gergen, 2001b). Es respecto a la primer área que el autor refiere a Jean Baudrillard.

Gergen describe un enfoque a considerar: el *torbellino de significación* en el cual existe un torrente incontrolable de significación. Nos dice: “from this perspective we all participate together in the massive circulation of words, images, sounds, and so on: we are both producers and the victims and there is

* “Si nuestro mundo está frecuentemente en un estado de flujo rápido, entonces lo que necesitamos no es tanto el desgaste que produce el recuento de hechos pasados, sino el análisis social sensible y continuo” (traducción mía).

* «Todo lo que era sólido se desvanece en el aire» (traducción mía).

no exit to a world outside the swirl”* (Gergen, 2001b, p. 200). Esta visión adquiere mayor sentido cuando se piensa al lenguaje como representación de lo real. Este sistema, el lenguaje, crea lo que consideramos bueno y verdadero, tal vez sin ninguna dependencia significativa con *lo que lo es realmente*. En palabras de Gergen: “[...] as the range of images, opinions, reports, and the like expanden exponentially, are we not spending increasing amounts of time engaged in a world of representations as opposed to reality itself?”* (Gergen, 2001b, p. 201).

Este tipo de crítica gana sentido ideológicamente cuando el sistema político puede generar un pseudo-mundo de imágenes, donde el *espectáculo* crea el sentido de lo real. Esta es la postura del marxista francés Guy Debord (1931-1994), quien ve la producción de imágenes como un asunto de clases sociales, donde el *espectáculo* tiende a alienar a la clase trabajadora de su condición material y así la manipula (Gergen, 2001b).

Esta imagen de la clase enemiga es completamente eliminada, nos dice Gergen, en los últimos trabajos de Baudrillard. En una revisión rápida del trabajo de nuestro autor, desencadenada por el desencantamiento del francés con las posibilidades de transformación en una mejor sociedad como sí mantenía Debord, nos conduce a la idea de la no existencia de lo real. No hay conflicto político real, nada está verdaderamente en juego, todo es falso en la política, los conflictos políticos han llegado a su fin. Estamos inmersos en un mundo simulado (Gergen, 2001b).

Pasa Gergen a elaborar el desarrollo histórico delineado por Baudrillard: de la cultura primitiva o pre-industrializada a la sociedad de masa. En la primera las imágenes, las representaciones o abstracciones tenían un pequeño papel; las personas vivían con cercanía, en relaciones cara a cara; los objetos, acciones

* “Desde esta perspectiva, todos participamos en la circulación masiva de palabras, imágenes, sonidos, y pronto: somos tanto los productores y las víctimas, y no hay salida a un mundo fuera del torbellino” (traducción mía).

* “Cuando la gama de imágenes, opiniones, informes, y similares se expanden exponencialmente, ¿no estaremos gastando grandes cantidades de tiempo dedicados a un mundo de representaciones opuestas a la realidad misma?” (traducción mía).

y palabras estaban cercanamente entretrejidas. Sin embargo, con el alcance industrial, la sociedad se volvió altamente organizada, altamente dependiente de los sistemas de signos y como consecuencia, se ha llegado al simulacro. Simulacro que no es el mapa de lo real, pero que crea una imagen que informa y organiza las actividades de los participantes. El problema radica en que las representaciones pueden ser controladas por fuerzas externas, específicamente políticas. Y más importantemente, pueden ser usadas para enmascarar la ausencia de una realidad básica. Si antes, los signos podía reflejar una *realidad profunda*, en las sociedades de masa y en la época informática donde la radio, la televisión, los películas, revistas y más sólo producen simulacros, los signos no tienen relación con ninguna realidad. No habitamos en un mundo real, si no en el reino de lo *hiperreal* (Gergen, 2001b).

Gergen reconoce que la *realidad* planteada por Baudrillard parece razonable con muchos aspectos de la vida contemporánea. Pero considera que nos deja en un terreno baldío, en una especie de *teoría fatal* nihilista. Se cuestiona si debemos permanecer en ese «triste espacio». Así mismo, argumenta que la propia tesis de Baudrillard no puede escapar de sus propias conclusiones. Si el análisis de Baudrillard es una forma de significación, circulará también como simulacro. “And if this is not a map of the way things are, why should we necessarily accept this kind of story as opposed to one of more uplifting dimension?”* (Gergen, 2001b, p. 203).

De igual forma, Gergen considera que Baudrillard está siendo un poco nostálgico al pensar en un pasado, no existente para el constructor, donde las palabras y las imágenes no «flotaban libremente» y estaban atadas estrecha y confiadamente con lo real. En cambio, “constructionist theory suggest there never was such a time; representations have always had a slippery relationship to their supposed referents”* (Gergen, 2001b, p. 203). Y si

* “Y si esto no es un mapa de cómo son las cosas, ¿por qué debemos necesariamente aceptar este tipo de historia en lugar de una dimensión más edificante?” (traducción mía).

* “La teoría constructora sugiere que nunca hubo tal tiempo; las representaciones han tenido siempre una relación resbaladiza con sus supuestos referentes” (traducción mía).

todas son representaciones, termina por decir Gergen, ¿debemos sentirnos tristes por vivir en un mundo así?, ¿acaso no necesitamos de significantes abstractos – como el trabajo, el juego, la justicia, la familia—para tomar decisiones diarias?, ¿podrían existir debates políticos o económicos sin las formas de construcción que podemos llamar hiperreales?, ¿podemos vivir sin el drama y la vitalidad de los placeres, los entusiasmos y los deseos hiperreales? Para Gergen, el gusto de la vida no se deriva de lo que es, sino que depende del proceso de creación, es decir de construcción (Gergen, 2001b, p. 203).

A mi parecer, el hecho de que el pensamiento de Baudrillard caiga en el mismo juego del ocultamiento de la realidad no hace más que darle más valor a su propuesta. Que la realidad se comporte incluso como Baudrillard lo describe no le da peso a la construcción como la propone Gergen, al contrario le da poder e independencia a la realidad: el poder de complacernos. Y si así lo hace, nos muestra también que es posible una relación más trascendente con lo real.

Por otra parte, si el construccionismo social propone la elección de una dimensión más edificante, ¿por qué no la de la existencia de lo real?, ¿por qué no una dimensión donde sea posible la relación con las cosas y las personas más allá de representación? La perspectiva histórica de Baudrillard, que le otorga a las culturas primitivas un acercamiento con lo real y una organización más allá de los simulacros, suena mucho más edificante que la nunca existencia de lo real como propone Gergen. En ese mismo sentido, que el construccionismo social afirme que nunca ha existido una relación *cercana* entre el referente y su representación deja sin explicación el origen mismo del lenguaje.

Finalmente, si la *emoción* de la vida se encuentra en el proceso de construcción como defiende Gergen, lo mismo podríamos decir respecto a la relación simbólica. Nada más apasionante que la relación cercana con lo real del objeto, de los otros y de la naturaleza. Y si en las sociedades de masa ya no es posible dicha relación, nada más vital que considerar la posibilidad de recuperarla. Así, nada será más *nihilista* que aceptar todos los sentidos como

posibles y ninguno como real. Es ese el «conformismo más miserable» en el que tanto insistió Jean Baudrillard.

CONSIDERACIONES FINALES

Después de todo lo revisado es fácil comprender porque Jean Baudrillard es considerado un pesimista. La pregunta postmoderna sobre la legitimidad del saber puede quedar rezagada al tener como marco conceptos como *hiperrealidad* y *simulacro* del pensador francés. Cuando la condición social y cultural es más virtual que mecánica, cuando se legitima el conocimiento por el consenso y se propone un saber narrativo, cuando todas las significaciones y los sentidos parecen valer, como sucede con las perspectivas psicológicas de construcción de la realidad: ¿dónde queda lo verdadero?, ¿dónde lo real?, ¿cuál es ahora la condición del saber? Todas estas preguntas surgidas de la postura crítica del francés son para muchos cuestiones sin salida, surgidas de una personalidad meramente fatalista.

Aunque sea difícil ver alguna alternativa en su pensamiento, yo percibo en él una actitud esperanzadora. No en el sentido del progreso científico o del conocimiento, sino en el juego, en la seducción, en el reconocimiento del objeto y la realidad sobre unos sujetos, por ejemplo los constructivistas y constructivistas, demasiados confiados de su poderío, en este caso a través de la *construcción*. La alternativa debe ser, mediante estrategias, denominadas por Baudrillard, fatales y mediante una seducción en contra de la producción (cfr. Baudrillard, 2007b; 2001). A continuación intentaré introducir esta parte del trabajo del francés.

Es importante, antes de pensar en la posibilidad de las *estrategias fatales*, repetir que la problemática desarrollada por Baudrillard, así como las perspectivas psicológicas que se revisaron en el segundo capítulo, se encuentran enmarcados por la *posmodernidad* que defiende un saber narrativo, así como por la preocupación por la relación entre el lenguaje y realidad.¹

¹ Interés, sin embargo, fundamental ya desde la filosofía clásica griega.

Recordemos también la fábula de Jorge Luis Borges, *Del rigor en la ciencia*,² en ella se plantea la representación cartográfica. Nada más cercano al arte representativo de la cartografía que el *lenguaje*. Éste se ha ubicado como centro de discusión en cuanto a la representación de la realidad y por lo tanto del conocimiento.

Ya en el *Crátilo* de Platón, se plantea el problema epistemológico de la validez del lenguaje para llegar al conocimiento, de la adecuación del lenguaje con la realidad (Platón, 2008). La posición de Sócrates, a lo largo del dialogo, va de un lado a otro. Primero parece adherirse a la idea naturalista del lenguaje, defendida por Crátilo, al afirmar que las cosas tienen un nombre por naturaleza, que existe un nombre naturalmente adecuado para cada cosa. Así, el lenguaje se constituye como un arte imitativo, como un pintor que capta la esencia de las cosas (387d; 390e). Pero al ser el pensamiento lo que le da nombre a las cosas (416c), y así como hay pintores buenos y malos, igualmente se puede «hablar con verdad» como «hablar con falsedad». No todos los nombres son exactos al ser producto de convención: un nombre puede no sólo representar mal la cosa que nombra, sino que puede representar lo contrario. Pasa Sócrates, así, a la idea de la convención del lenguaje, y a la imposibilidad epistemológica de conocer las cosas a través del lenguaje (385b; 429d; 431a).

Como muchos diálogos, el *Crátilo*, queda abierto, sin imponer ninguna posición acerca del lenguaje. Pero deja sentadas las bases de las dos posturas sobre el lenguaje y su relación con la realidad: la naturalista y la de la convención. El interés y la problemática de la representación de la realidad por medio del lenguaje, y por tanto de herramienta, camino o construcción de los saberes, es un debate con repercusiones tanto epistemológicas como ontológicas.

Demos un salto hasta el siglo XX, y tomemos en cuenta el desarrollo del pensamiento de algunos filósofos del lenguaje y su preocupación por legitimar

² Véase *supra* p. 72.

el conocimiento científico mediante la correspondencia lenguaje-realidad.³ Gottlob Frege (1848-1925), Bertrand Russell (1872-1970), Rudolf Carnap (1891-1970), el primer Ludwig Wittgenstein (1889-1951), Carl Hempel (1905-1997), A. J. Ayer (1910-1989), entre otros, desarrollaron una diversa gama de posiciones sobre el problema del lenguaje.

De manera vaga, las posturas de algunos de estos autores aceptaban que “la única manera de determinar el ser o la realidad es por medio de aquellas formas en que son posibles las afirmaciones de ellos” (Marshall, 1952, p. 291). Así, los autores ligados al neopositivismo, se basaron en los avances de la lógica formal y matemática para justificar el conocimiento. Otros, desarrollaron, por ejemplo, un *principio de verificabilidad* y la concepción de que el conocimiento científico se deriva de un proceso inductivo (cfr. Guedán, 2001; Otero, 1989). Estos autores hablaban de un lenguaje lógico formal, pero después de las críticas a la validez por correspondencia, las ideas del “segundo Wittgenstein” y el *giro lingüístico*, la crítica ideológica del quehacer científico,⁴ el estatus del lenguaje se modificó. Ya no se defiende la idea de conocer a través del lenguaje formal, ahora la condición de la razón es el lenguaje mismo.

Con *La teoría de los actos de habla* formulada por J. L. Austin (1911-1960), ampliada por John Searle (1932) y la *máxima pragmática* de Ch. S. Peirce (1839-1914), se privilegia a la pragmática en el saber. Esta orientación surge con la pregunta por la diferencia del lenguaje entre culturas y culmina con la aclaración de que los fundamentos del conocimiento, que son los lenguajes convencionales, se encuentran en el consenso de las comunidades y no en la razón individual (Apel, 1985; Searle, 1974). Todo esto constituyó lo que se puede nombrar el *giro pragmático*, con él se entiende la importancia de la acción dentro del marxismo, el modelo interpretativo de la hermenéutica y el privilegio de la construcción de significados. Ha empezado ya la proliferación del sentido de la concepción baudrillardiana.

³ Véase *supra* pp. 85ss.

⁴ Por ejemplo, los trabajos desarrollados por los pensadores de la Escuela de Frankfurt.

Nombremos por ejemplo a las teorías sociales de la acción y los estudios filosóficos que han apropiado las ideas pragmáticas, y que han impactado en el saber. Me refiero a los trabajos de la Escuela de Chicago.⁵ Como se revisó en el capítulo dos, en ella se ubican pensadores como John Dewey (1859-1952) y George Herbert Mead (1863-1931) en el campo de la psicología social, Edward Scribner Ames (1870-1958) en la religión, James Hayden Tufts (1862-1942) en ética y estética, Addison More (1866-1930) en lógica y epistemología, entre otros (cfr. Blumer, 1982; Schellenberg, 1981).

Se admite como esencia de la filosofía pragmática que se gestó en Chicago la concepción de que toda la vida es actividad. Dicha actividad se despliega de forma natural y está organizada por objetivos que emergen y cambian en el proceso del devenir mediante ajustes y reajustes (Schellenberg, 1981, p. 48). De forma muy general, esta línea de pensamiento supone una realidad externa que existe al margen de cada individuo y que es condición necesaria de todo conocimiento. Pero el mundo no sólo está compuesto de objetos físicos sino también de objetos sociales, y son estos últimos los que orientan nuestra percepción. La percepción, que no es de ninguna manera objetiva, determina la manipulación de los objetos físicos y nuestros actos, que da lugar a los gestos, a los símbolos significantes, a los lenguajes. Pero como deja claro George Mead, nuestros actos siempre son actos sociales, y de esa forma *construimos* una realidad común, pero siempre social (Mead, 1993; Collier [et al.], 1991). El conocimiento científico, así, también es una construcción social, un registro verbal de los aspectos más universales del mundo común.

Por otro lado, los hermeneutas como Wilhelm Dilthey (1833-1911), Hans-Georg Gadamer (1900-2002) y Paul Ricœur (1913-2005), que pueden considerarse pensadores posmodernos por su interés narrativo e interpretativo y por poner en la interpretación del sujeto el método y la validez del conocimiento. Se trata, en palabras de Gadamer, de un *giro hermenéutico*, donde la comprensión y el conocimiento será sólo un modo de interpretación posible entre muchos otros (Ricœur, 1999; Gadamer, 1995). Para esta perspectiva no hay conocimiento

⁵ Véase *supra* Capítulo II: 1.2.1.

hasta que aparece el elemento de la interpretación. Y es a través del proceso de interpretación que se busca llegar a un acuerdo (cfr. Marshall, 1952, pp. 301ss).

Igualmente en una postura de interpretación, pero en otra tradición, encontramos al psicoanálisis y con él, la *liberación* del deseo (Baudrillard, 2007b). El psicoanálisis nace en siglo XX con la misión de aprehender el factor psíquico que los neurólogos de la época habían abandonado (Freud, 1999). El psicoanálisis no deja nada libre a la interpretación, en cambio, apela a ella para la comprensión y el desnudamiento de lo que por naturaleza es *inconsciente*. En palabras del padre del psicoanálisis, Sigmund Freud (1856-1939), con el hipnotismo, lo inconsciente, “se hizo por primera vez corpóreo, tangible y objeto de experimentación” (1999, p. 9).

Y este *análisis de la psique*, se hace, precisamente, a través del lenguaje: *the talking cure*, así bautizado por la histórica Anna O. (Breuer y Freud, 1976). Es como cuando a los zombies del cineasta George A. Romero, criaturas con puro deseo en *Night of the living dead* (1968), un científico loco les empieza a enseñar el uso de los objetos y el lenguaje en *Day of the dead* (1985). Y con ello, ni a los zombies se les deja a salvo de la enfermedad del sentido. Como tampoco la antropología ni la etnología dejan fuera de sus marcos conceptuales a ninguna civilización. Son ciencias que matan a su objeto, en las que descubrir otras culturas basta para exterminarlas lentamente. Se trata de una *evangelización* conceptual de las civilizaciones que guardaban aún algunos secretos (Baudrillard, 2002).

Es incluso más violento que los cristianos del Renacimiento en América ya que para defender su territorio e identidad sólo les queda apropiarse de un lenguaje ajeno. Como aquel caso de 56 pueblos amazónicos que reclamaban al gobierno su «derecho de autodeterminación», rechazando la «propiedad privada» de la tierra para no ser sacrificados por el «mercado» en una «crisis capitalista». Estos pueblos de la selva enfrentaban una «coalición de intereses imperialistas» y desarrollaron “formas organizativas muy democráticas, [...] un liderazgo con sólidas convicciones, inspiradas en el conocimiento ancestral,

pero también en una formación política contemporánea” (Guerra, 2009). O peor aún, en aquel programa de televisión, *La visita de los nativos*⁶ transmitido por *National Geographic Channel*. En esa serie-documental, «cinco nativos viajan al Reino Unido y a los Estados Unidos para explorar la vida moderna del occidente». Se les ha dotado de cámaras y micrófonos, se les ha impuesto el método antropológico a estas «tribus perdidas».

Parece ser que la cura, a las neurosis, las histerias, a lo primitivo y a la zombificación, se encuentra en el desnudar lo secreto, en plagar todo de un sentido, de varios. Cuando puede ser que la enfermedad sea precisamente esa, una metástasis de sentido provocada por la producción de palabras, de discursos del saber. Y que el tratamiento se encuentre en el orden de lo secreto, del deseo, de lo inconsciente, es decir, en el orden de la seducción (Baudrillard, 2007b).

Recordemos que en 1979, Jean-François Lyotard (1924-1998) publicó el libro *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*.⁷ Según este autor, el pensamiento postmoderno y el saber que se genera de él es un “saber narrativo”, con legitimidad en el consenso, que admite la pluralidad de los juegos del lenguaje y obedece a la pragmática (Lyotard, 2006). Y así fue. En el ámbito práctico encontramos saberes de este tipo, sobre todo en las teorías sociales (cfr. Berger y Luckmann, 2005; Gergen, 1996; Mead, 1993; Parsons, 1974), así como metateorías y análisis críticos ideológicos y retóricos del conocimiento (cfr. Ricoeur, 1999; Habermas, 1996; Gergen, 1996; Benjamin, 1973).

Cabe preguntarse ahora, en el año 2010, si seguimos en la *condición* descrita por Lyotard. Sin duda, los avances tecnológicos, ahora más virtuales que técnicos, han repercutido en la sociedad y en la cultura. Ahora en una sociedad que podemos nombrar *virtual*: ¿qué ha pasado con el conocimiento?, ¿cómo ha modificado el saber “narrativo” postmoderno al quehacer científico y a la transmisión de conocimiento?

⁶ FOX™ y © 20th Century Fox.

⁷ Véase *supra* p. 15ss.

Lyotard mostró lo evidente de la acumulación del saber científico y técnico, centrando su atención en la *forma* de dicha acumulación. Describió un saber narrativo postmoderno que más que generar nuevo saber, cuestionaba la legitimidad de éste desde la política y la ética (Lyotard, 2006). No obstante, parece que ahora, a la distancia de los años no hay que lamentarse, como lo escribió Lyotard, por la «pérdida del sentido» (Lyotard, 2006, p. 55). Por el contrario, desde la visión baudrillardiana, parece que nos encontramos rodeados de saberes que siguen aceptando y generando también una acumulación de conocimiento. Un conocimiento ahora narrativo y con legitimidad en el consenso, analógicamente a la producción de mercancía cuyo valor ya no es, desde hace mucho, el del uso (Baudrillard, 2007). Más aun, son saberes sin ningún referente, cargados de interpretaciones y sentidos posibles, es un saber virtual, un saber hiperreal.

Jean Baudrillard escribió su libro *Le crime parfait* publicado en 1994: “Esto es la historia de un crimen, del asesinato de la realidad. Y del exterminio de una ilusión, la ilusión vital, la ilusión radical del mundo. Lo real no desaparece en la ilusión, es la ilusión la que desaparece en la realidad integral” (2009, p. 9). Se trata del crimen cometido contra la realidad y contra la ilusión material del mundo. Siguiendo a Lyotard, podría nombrarse un crimen posmoderno.

El cuestionamiento de Baudrillard que se vino delineando desde el comienzo de esta tesis es claro: ¿por qué tenemos que buscar una verdad desnuda? Como vimos, lo equipara con el intento pornográfico y obsceno de verlo, sentirlo y tocarlo todo, y en la anomalía del obeso de absorberlo todo, en donde ya no existe ningún encanto erótico. Por qué el intento de ser como Funes “el memorioso”, que al no poder olvidar nada, no dejar nada fuera de su memoria, vivía en una prisión con la muerte como único descanso posible. Pero como Borges lo intuía, Funes no era muy capaz de pensar, cuando el pensar es olvidar diferencias, generalizar, abstraer (Borges, 1997). Y como defiende Baudrillard, el saber, hoy en día, ha caído en un conformismo, donde todos los sentidos son factibles.

En la misma línea encontramos a la ensayista Susan Sontag (1933-2004) respecto a la obra de arte. En su famoso trabajo *Against interpretation* nos habla del síntoma contemporáneo de tener que defender el arte en un proyecto de interpretación. Interpretación a partir de doctrinas y sistemas hermenéuticos que han elaborado teorías de interpretación agresivos e impíos: "Interpretation, based on the highly dubious theory that a work of art is composed of items of content, violates art. It makes art into an article for use, for arrangement into a mental scheme of categories"* (Sontag, 1969, [s.p]).

Para Sontag, el arte no requiere más que una experiencia sensorial, por eso es importante recobrar nuestros sentidos. Aprender a ver, escuchar, sentir más: "In place of a hermeneutics we need an erotics of art"* (Sontag, 1969, [s.p]). Para Baudrillard no sólo es necesario en el arte sino que urge la seducción para recuperar todas las relaciones simbólicas con el mundo.

Tengamos en cuenta que "existe algo más fuerte que la pasión: la ilusión. Es esa ilusión la que se ha ido asesinando a través de la proliferación de las pantallas y de las imágenes, de los métodos de cálculo y medición milimétrica, de la construcción de discursos de saber: la realidad ha sido expulsada del conocimiento (Baudrillard, 2009, p. 18).

Es por ello que Baudrillard le propone al hombre dejar su papel de productor de sentido, que de cualquier manera pronto será difícil de sostener en un mundo hiperreal. Aceptar la seducción, la ironía, la fatalidad del objeto (Baudrillard, 2000) parece ser una buena opción, que por lo menos vale la pena pensar como opción epistemológica.

No es el momento de desarrollar la posibilidad de esa estrategia fatal como camino al *punto cero enigmático*, y que tal vez pueda dar cuenta de un conocimiento no-hiperreal. Pero la siguiente cita puede dar una idea de la pretensión de Baudrillard:

* "La interpretación, basada en teorías altamente dudosas de que una obra de arte está compuesta por elementos de contenido, viola al arte. Convierte el arte en un artículo de uso, lo aparta para un esquema mental de categorías" (traducción mía).

* "En lugar de hermenéutica necesitamos una erótica del arte" (traducción mía).

Es posible que sólo exista una única estrategia fatal: la teoría. Y sin duda la única diferencia entre una teoría banal y una teoría fatal consiste en que en la primera el sujeto se cree cada vez más maligno que el objeto, mientras que en la segunda el objeto siempre se supone más maligno, más cínico, más genial que el sujeto, al que espera irónicamente a la vuelta de la esquina. Las metamorfosis, las tretas, las estrategias del objeto superan el entendimiento del sujeto. El objeto no es el doble ni la represión del sujeto, no es su fantasía ni su alucinación, no es su espejo ni su reflejo, sino que tiene su estrategia propia, es poseedor de una regla del juego impenetrable para el sujeto, no porque sea profundamente misteriosa, sino porque es infinitamente irónica (Baudrillard, 2000, p. 196).

Son las *teorías fatales* la opción que propone Baudrillard ante un mundo que está a punto de sucumbir ante un exceso de realidad. Es en ellas donde surge el optimismo de nuestro autor, que, aunque *fatales* no son de ninguna manera fatalistas. Se trata de un optimismo cínico y fatal como todo su pensamiento.

Quedara pendiente para futuros trabajos sobre Jean Baudrillard desarrollar la parte de su pensamiento que ofrece las pistas para una nueva forma para el conocimiento. Esto, especialmente sus libros *De la séduction* (1979) y *Les Stratégies fatales* (1983). En ellas puedo vislumbrar un camino hacia un conocimiento verdadero, legítimo, justo y real después del hundimiento de la realidad provocado por el conocimiento “narrativo” postmoderno.

Para concluir me gustaría poner sobre la mesa la interesante y compleja relación entre la filosofía y la psicología. Son muchas las reflexiones existentes sobre este aspecto. A lo largo del tiempo, parece ser que muchos de los representantes de la psicología, en la búsqueda casi obsesiva de una justificación para proclamar a la psicología como una ciencia, se han alejado de las concepciones filosóficas de las que se pueden nutrir ampliamente. Si bien este trabajo no tuvo como centro relacionar a la filosofía y la psicología en general, el revisar algunas perspectivas psicológicas a partir del pensamiento de un filósofo forma parte de un intento para enriquecer ambas disciplinas.

Como mencione anteriormente, Jean Baudrillard no hace referencia directa al construccionismo ni al constructivismo psicológicos. De igual manera, de los autores revisados como representantes de estas perspectivas, sólo Kenneth J. Gergen reflexiona sobre el trabajo de francés. Parecería entonces que

proponer una posible *repercusión* del pensamiento del filósofo en esas concepciones psicológicas es improbable, a no ser que imposible.

Seguramente debe existir una mejor palabra que sustituya a la de “repercusión”, la cual puede implicar una relación directa y de influencia temporal de uno sobre otro, características no presentes en este caso. No es que el pensamiento de Baudrillard haya sido retomado por Gergen, Ibáñez o von Glasersfeld y utilizado para desarrollar sus perspectivas. Tampoco es un antecedente directo de ellas. No sabemos siquiera si von Glasersfeld, más de 10 años mayor que Baudrillard, llegó a leerlo, como tampoco es claro si el francés tuvo contacto con ese constructivismo. Al vivir el movimiento del Mayo francés en el mismo círculo académico, es probable el contacto entre Baudrillard e Ibáñez. Sin embargo sus trabajos e intereses difieren en aspectos fundamentales. En cuanto al posible diálogo entre Baudrillard y Gergen no parece haber fructificado, al menos no encontré alguna respuesta del francés a la crítica del constructor social.

Aun así, me parece que los cuatro autores están hablando de el mismo proceso: el de la construcción de la realidad. La razón por la que tomé las concepciones de Jean Baudrillard como lentes para observar a las perspectivas psicológicas, es que para él, dicho proceso no es positivo en ningún sentido como sí lo es para los tres autores revisados.

Es aquí donde encuentro la posible repercusión de su pensamiento en la epistemología y ontología propuesta por esas concepciones: si consideramos, como Baudrillard, que en un proceso histórico la sociedad ha ocultado la verdad, creado simulacros y fabricado hiperrealidad a través de la multiplicación de los sentidos y con ella la pérdida con los referentes reales, no podemos más que ver a la propuesta de Gergen, Ibáñez y von Glasersfeld como colaboradores de ese proceso.

El pensamiento de Baudrillard puede repercutir al estudiar, analizar, y en el aceptar, o no, cualquier concepción, científica o filosófica, que proponga la construcción a cualquier nivel de una epistemología y/o ontología. En este caso me centre en tres perspectivas dentro de la psicología que, variando en grados,

defienden la construcción de la realidad. Personalmente, después de este ejercicio, y aceptando mi enamoramiento de Baudrillard, veo con poca confianza al constructivismo y constructivismos revisados. Esto a un nivel epistemológico y ontológico, sin dudar en su función pragmática por lo menos a corto plazo. Pero en una historia a largo plazo, que puede iniciarse desde las sociedades primitivas como lo hace Baudrillard, parecen servir para ocultar la verdad y colaborar para la pérdida de la relación del hombre con lo real.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Apel, Karl-Otto, “¿Cientificismo o hermenéutica trascendental? La pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos en la semiótica del pragmatismo”, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985.
- Barthes, Roland, “Semántica del objeto”. En: Coloquio El arte y la cultura en la civilización contemporánea, (Venecia, septiembre de 1964). Volumen Arte e Cultura nella civiltà contemporanea, preparado por Piero Nardi, Florencia, 1966.
- , El efecto de la realidad, Escuela Práctica de Altos Estudios, París, 1968, <<http://bibliotecaignorria.blogspot.com/2009/01/roland-barthes-el-efecto-de-realidad.html>> [consulta 12 de mayo. 2010].
- , *Elementos de semiología*, trad. Albrerto Mendez, Alberto Corazón, Madrid, 1971 (Comunicación; serie B).
- , “La imaginación del signo”, *Ensayos críticos*, trad. Carlos Pujol, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1977.
- Bataille, Georges, *La parte maldita. Ensayo de economía general*, trad. Lucía Belloro y Julián Fava, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2007 (Mitma; 1)
- Baudrillard, Jean, *El intercambio simbólico y la muerte*, 2da. ed., trad. Carmen Rada, Monte Avila Editores, Caracas, 1993
- , *Las estrategias fatales*, 6ta. ed., trad. Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 2000.
- , *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, 5ta. ed., trad. Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 2001.
- , *Contraseñas*, trad. Joaquín Jordá, Editorial Anagrama, Barcelona, 2002 (Colección Argumentos).
- , “Función-signo y lógica de clase”, *Crítica de la economía política del signo*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires, 2002b, (Teoría).
- , *Cultura y simulacro*, 6ta. ed., trad. Antoni Vicens y Pedro Rovira, Kairós, Barcelona, 2002c.
- , *Crítica de la economía política del signo*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires, 2002d (Teoría).
- , Entrevista con el sociólogo y crítico cultural Jean Baudrillard, Clarín.com. (En sección Sociedad), Buenos Aires, Argentina, 5 de noviembre de 2004, en red: <http://www.clarin.com/diario/2004/05/11/sociedad/s-03504.htm> [Consulta: 28/07/2009].
- , *El sistema de los objetos*, 19na. ed., trad. Francisco González Aramburu, Siglo Veintiuno Editores, México, 2007 (Teoría).
- , *De la seducción*, 11va. ed., trad. Elena Benarroch, Catedra, Madrid, 2007b (Teorema, serie mayor).
- , *El crimen perfecto*, 4ta. ed., trad. Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 2009.
- Benjamin, Walter, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, *Discursos Interrumpidos I*, trad. Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1973 (Ensayistas; 91).
- Berger, Peter, “La identidad como problema en la sociología del conocimiento”, En: G. Remmling W. (comp), *Hacia la sociología del conocimiento*.

- Origen y desarrollo de un estilo del pensamiento sociológico*, trads. Gerardo Novás, Javier Sáinz, Néstor Romero y Alberto J. Taborda, FCE, México, 1982.
- y Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad*. trad. Silvia Zuleta, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.
- Best, John, B., “Introducción. Definiciones, antecedente y metáforas de la psicología cognoscitiva”, *Psicología Cognoscitiva*, trad. Fco. José Dávila Martínez, Thomson, México, 2002.
- Beuchot, Mauricio, *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, FCE, México, 2008 (Breviarios; 513).
- Blumer, Herbert, *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*, Hora, Barcelona, 1982 (Psicología social y sociología).
- Boghossian, Paul A., *Fear of knowledge: against relativism and constructivism*. Clarendon Press Oxford, New York, 2006.
- Borges, Jorge Luis, “El idioma analítico de John Wilkins”, *Otras inquisiciones*, Alianza editorial, Madrid, 1981 (Literatura).
- , “Del rigor en la ciencia”, En: *Historia universal de la infamia*, Alianza editorial, Madrid, 1987 (Literatura).
- , “Funes el memorioso”, *Ficciones*, Alianza editorial, Madrid, 1997 (Biblioteca Borges; BA 0002).
- Breuer, Josef y Freud, Sigmund, “II. Historiales clínicos. 1. Señorita Anna O. (Breuer)”, En: S. Freud, *O.C. Tomo II*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1976.
- Brugger, Walter. *Diccionario de Filosofía*. Primera edición, Barcelona, Ed. Herder, 1983.
- Bruner, Jerome, *Actos de significado: más allá de la revolución cognitiva*, trad. Juan Carlos Gómez Crespo y José Luis Linaza, Alianza, Madrid, 1991.
- Canetti, Elias, *Masa y poder*, trad. Juan José del Solar, Editorial Debolsillo, México, 2008 (Contemporánea).
- Carballo, Francisco. “Para consumir a Baudrillard”, Prólogo en: Córdoba, Juan Pablo Elías. *Baudrillard*. Coeditores: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Olmeca de Tabasco, Miguel Ángel Porrúa, México, 2008, pp. 7-20.
- Collier, Gary, Minton Henry L. y Reynolds Graham, *Escenarios y tendencias de la psicología social*, trad. Adela Garzón Pérez, Tecnos, Madrid, 1991.
- Córdoba, Juan Pablo Elías. *Baudrillard*, Coeditores: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Olmeca de Tabasco, Miguel Ángel Porrúa, México, 2008 (Teoría Política).
- Cusset, François, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, trad. Mónica Silva Nasi, Melusina, Barcelona, 2005.
- Day of the dead, [película], producción: Richard P. Rubinstein, dirección y guión: George A. Romero, EUA, United Film Distribution Company 1985, (102min), son., col.
- Eco, Umberto, *Signo*, trad. Francisco Serra Cantarell, Editorial Labor, Barcelona, 1988.
- Foucault, Michel, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, 22da. ed., trad. Francisca Perujo, Siglo Veintiuno Editores, México, 2006.

- Freud, Sigmund, "El malestar en la cultura", O.C. Tomo XXI, Amorrortu, Argentina, 1979.
- , *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica*, Alianza Editorial, Madrid, 1999 (Biblioteca Freud: BA 0631).
- , "Compendio del psicoanálisis", *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica*, trads. Luis López Ballesteros y de Torres y Ramón Rey Ardid, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 113-182. (Biblioteca Freud).
- Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, trad. Arturo Parada, Cáteda, Madrid, 1995.
- Garza, Beatriz Cuarón, *La connotación: problemas del significado*, El colegio de México, México, 1978 (Estudios de lingüística y literatura VI).
- Gergen, Kenneth J., *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*, trad. Ferran Meler Ortí, Paidós, Barcelona, 1996 (Paidós Básica; 84).
- , "The communal construction of the real and the good", *An invitation to social construction*, SAGE publications, London, 2001.
- , "Postmodern culture: adventures in analysis", *An invitation to social construction*, SAGE publications, London, 2001b.
- Glaserfeld, Erns von, An interpretation of Piaget's constructivism, *Revue Internationale de Philosophie*, 36(4), 1982, pp. 612-635, <<http://www.vonglaserfeld.com/>> [Consulta: 8 marzo. 2010].
- , *Radical constructivism: A way of knowing and learning*, Falmer Press, London, 1995.
- , "Introducción al constructivismo radical", En: Watzlawick [comp.], *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?*, 4ta. ed., trad. Nérida M. de Machain, Ingeborg S. de Luque y Alfredo Báez, Gedisa, España, 1998.
- González Rey, Fernando L., *Sujeto y subjetividad: una aproximación histórico-cultural*, Thomson, México, 2002.
- Guedán, Víctor Luis Pécker, "La noción de paradigma y su aplicación a la psicología". En: P. Chacon Fuentes, ed. *Filosofía de la psicología*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, pp. 11-46.
- Guerra, Ángel Cabrera, "En defensa de los pueblos amazónicos", *La Jornada*, Distrito Federal, México, 11 de junio de 2009, [s.p].
- Guiraud, Pierre, *La semiología*, 13ma. ed., trad. María Teresa Poyrazian, Siglo veintiuno editores, México, 2008 (Lingüística).
- Haar, Michel, "Friedrich Nietzsche", En: Y. Beval, [dir.] *La filosofía en el siglo XXI*, trad. Eduardo Bustos, José Jiménez Jiménez, Pilar López Máñez, José Miguel Marinas, Trinidad R. Maestú, Siglo Veintiuno Editores, México, 1979 (Historia de la filosofía, Vol. 8)
- Habermas, Jürgen, *Conocimiento e interés*, Universidad de Valencia, Valencia, 1996.
- Hegarty, Paul, *Jean Baudrillard: Live Theory*, Continuum, New York, 2004.
- Ibáñez, Tomás, *Psicología social constructorista*, Universidad de Guadalajara, México, 1994 (Fin de milenio, psicología social).
- , "La azarosa construcción de una andadura", *Psicología social constructorista*, Universidad de Guadalajara, México, 1994b (Fin de milenio, psicología social).

- , *La construcción social del socioconstruccionismo: retrospectiva y perspectivas*, *Política y sociedad*, Barcelona, España, vol. 40, núm. 1, 2003, pp. 155-160.
- Javiedes, María de la Luz Romero, “La realidad formalizada, en significados colectivos”. En: M. A. González, ed. *Significados colectivos: procesos y reflexiones teóricas*, México: ediciones TEC. de Monterrey, CIIACSO, 2001. pp. 47-66.
- Kristeva, Julia, *Σημειωτική (Semiótica1)*, 2da. ed., trad. José Martín Arancibia, Fundamentos, Madrid, 1981.
- Kuhn, Thomas S, *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. Agustín Contin, FCE, México, 1971 (Breviarios; 213).
- Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand, eds.. *Diccionario de Psicoanálisis*. Tercera edición, Barcelona, Ed. Labor, 1987.
- Léfebvre, Henri, “El «dossier» Nietzsche”, *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*, trad. Mauro Armiño, Siglo veintiuno editores, México, 1976 (Filosofía).
- López Sáenz, M.^a Carmen, “Introducción”, *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social*, Universidad de Zaragoza-Prensas Universitarias, Zaragoza, 1994 (Humanidades; 25).
- Luccio, Riccardo, “La psicología cognitivista”, En: P. Legrenzi, *Historia de la psicología*, Herder, Barcelona, 1986 (Biblioteca de psicología; 138).
- Luna, Antonio Arriyo, “Los sociólogos fenomenológicos fuera de Alemania (Francia, Estados Unidos, España y México”, *La sociología fenomenológica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1978.
- Liotard, Jean-François, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, 9na. ed., trad. Mariano Antolín Rato, Catedra, Madrid, 2006.
- Marro, Mabel, “Roland Barthes: el lenguaje de los discursos, la ciencia de los signos, la práctica del texto”, En: *Seis semiólogos en busca del lector*, 2da ed., CICCUS-La Crujía, Buenos Aires, 2002 (Colección signo).
- Marshall, Wilbur Urban, *Lenguaje y realidad. la filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo*, trad. Carlos Villegas y Jorge Portilla, FCE, México, 1952.
- Martinet, Jeanne, *Claves para la semiología*, trad. María Vistoria Catalina, Gredos, Madrid, 1982 (Manuales, 38)
- Matthews, Michael R., “El constructivismo y la enseñanza de las ciencias”, En: S. Martínez y G. Guillaumin, *Historia, filosofía y enseñanza de la ciencia*, [s.trad.], Instituto de investigaciones filosóficas, UNAM, México, 2005.
- Mead, George H, *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, trad. Florial Mazía, Paidós, México, 1993.
- Mèlich, Joan-Carles, “Alfred Schütz: una fenomenología de la intersubjetividad en el mundo de la vida cotidiana”, En: A. Schütz, *La construcción significativa del mundo social. introducción a la sociología comprensiva*, [s.trad.], Paidós, Barcelona, 1993 (Paidós Básica; 67).
- Merton, Robert K., *Teoría y estructuras sociales*, 2da. ed., trad. Florentino M. Torner y Rufina Borgues, FCE, México, 1980.
- Morris, Charles W., “George H. Mead como psicólogo y filósofo social”, En: G. Mead, *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, trad. Florial Mazía, Paidós, México, 1993.

- Mueller, F. L., *La psicología contemporánea*. trad. Julieta Campos, FCE, México, 1992.
- Munné, Frederic, "La crítica epistemológica en la psicología social del traspaso de siglo" [en línea], En: Páez y Ayestarán (eds.), *Los desarrollos de la psicología social en España*, Madrid, 1998. <http://www.portalpsicologia.org/documento.jsp?idDocumento=2068> [consulta: 14 de febrero, 2010].
- Natanson, Maurice, "Introducción", En: A. Schütz, *El problema de la realidad social*, 2da. ed., trad. Néstor Míguez, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1995.
- Neisser, Ulric, *Psicología cognoscitiva*, trad. Serafín Mercado, Trillas, México, 1976.
- Night of the living dead, [película], producción: Kart Hardman y Russell Streiner, dirección y guión: George A. Romero, EUA, Image Ten, 1968, (96min), son., bn.
- Otero, Carlos P., "Filosofía del lenguaje". En: Garrido [comp], *Lógica y lenguaje*, Tecnos, Madrid, 1989.
- Parret, Herman, *Semiótica y pragmática. Una comparación evaluativa de marcos conceptuales*, trad. María Teresa Poccioni, Edical, Buenos Aires, 1993.
- Parsons, Talcott, *EL sistema de las sociedades modernas*, Trillas, México, 1974.
- Platón, "Crátilo", *Diálogos*, En: Obra completa en 9 volúmenes. Volumen II: Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo., trad. J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo, Editorial Gredos, Madrid, 2008 (Biblioteca Clásica Gredos; 61).
- Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, 2da. ed., *Tiempo y narración*, Siglo XXI, México, 1999 (Obra completa).
- Romar Fernández, Juan E., El filósofo de la seducción, *La Jornada semanal*, (En sección Semblanza) Distrito Federal, México, domingo 28 de octubre de 2007, en red: <http://www.jornada.unam.mx/2007/10/28/sem-juan.html> [Consulta: 16/09/2009]
- Sánchez Corredera, Silverio, En el óbito de Jean Baudrillard, *La Nuevo España*, (En sección Sociedad y Cultura) España, domingo 11 de marzo, en red: <http://www.revistadefilosofia.com/11-24.pdf> [Consulta: 6/05/2010]
- Sánchez de la Yncera, *La mirada reflexiva de G. H. Mead. Sobre la socialidad y la comunicación*, 2da. ed., Centro de investigaciones sociológicas - Siglo veintiuno, Madrid, 1994 (monografías; 141).
- Sartre, Jean Paul, *La Náusea*, 3ra ed., trad. Aurora Bernádez, Alianza editorial, México, 1984 (Literatura).
- Sartre, Jean Paul, *La Nausée*, 132 ed., Gallimard, París, 1954.
- Schellenberg, James A., "George H. Mead y el interaccionismo simbólico", *Los fundadores de la psicología social. S. Freud, G. H. Mead, K. Lewin y B. F. Skinner*, trad. José Luis Rodríguez López, Alianza Editorial, Madrid, 1981 (Humanidades).
- Schütz, Alfred, *El problema de la realidad social*, 2da. ed., trad. Néstor Míguez, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1995.
- Searle, John R., *La revolución de Chomsky en lingüística*. Anagrama, Barcelona, 1974.

- Skinner, B. F., "Introducción", *Sobre el conductismo*, trad. Fernando Barrera, Editorial Fontanella, Barcelona, 1975.
- , "I. Las causas del comportamiento", *Sobre el conductismo*, trad. Fernando Barrera, Editorial Fontanella, Barcelona, 1975b.
- Sokal, A. y Bricmont, J., *Imposturas intelectuales*, trad. Joan Carles Guix Vilaplana, Paidós, Barcelona, 1999.
- Sontag, Susan, *Against interpretation*, 1969, <<http://www.coldbacon.com/writing/sontag-againstinterpretation.html>> [consulta 18 de mayo. 2010].
- Stove, David, *Popper y después, cuatro irracionalistas contemporáneos*, trad. Carmen García Trevijano y Susana Nuccetelli, Tecnos, Madrid, 1995.
- Suppe, Frederick, *La estructura de las teorías científicas*, trad. Pilar Castillo y Gloy Rada, Nacional, Madrid, 1979.
- The Matrix [película], producción: Larry Wachowski, Andy Wachowski y Joel Silver, dirección y guión: Larry Wachowski y Andy Wachowski, EUA-Australia, Warner Bros / Village Roadshow Pictures / Groucho II Film Partnership, 1999, (136min), son., col.
- Todorov, Tzvetan, "Lo simbólico en Saussure", En: *Teorías del símbolo*, 2da. ed., trad. Francisco Rivera, Monte Avila Editores, Caracas, 1991.
- Wartofsky, Marx W, *Introducción a la filosofía de la ciencia, I*, trad. Magdalena Andreu, Francisco Carmona y Víctor Sánchez de Zabala, Alianza Editorial, Madrid, 1973.
- Watson, John B., *Behaviorism*, Phoenix Books – The university of Chicago press, Chicago, 1930.
- Zecchetto, Victorino, "La teoría semiológica de Saussure", En: *Seis semiólogos en busca del lector*, 2da ed., CICCUS-La Crujía, Buenos Aires, 2002 (Colección signo).
- , "La teoría semiótica", En: *Seis semiólogos en busca del lector*, 2da ed., CICCUS-La Crujía, Buenos Aires, 2002b (Colección signo).
- , *La danza de los signos: nociones de semiótica general*. La Crujía, Buenos Aires, 2003 (Inclusiones: categorías).
- Žižek, Slavoj, *El acoso de las fantasías*, trad. Clea Braunstein Saal, Siglo veintiuno editores, México, 2009.

ANEXOS

**Anexo 1:
POSIBLES TRÁNSITOS DE LAS LÓGICAS DE SIGNIFICACIÓN O LÓGICAS DEL VALOR**

Tomado de “Aportaciones a una teoría general”, capítulo del libro *Crítica de la economía política del signo* (2002d) de Jean Baudrillard

| LÓGICAS DE SIGNIFICACIÓN O DEL VALOR | | | | |
|---|----------------------------------|------------------|--------------------------|--------------------|
| <i>Lógica</i> | <i>Características</i> | <i>Principio</i> | <i>Status del objeto</i> | <i>Abreviatura</i> |
| Lógica funcional de valor de uso | De las operaciones prácticas | Utilidad | Herramienta | VU |
| Lógica económica del valor de cambio | Del mercado | Equivalencia | Mercancía | VCEc |
| Lógica del cambio simbólico | Del regalo/don | Ambivalencia | Símbolo | ISb |
| Lógica del valor/signo | Campo del consumo: Del status | Diferencia | Signo | VCSg |

Valores de uso:

1. VU – VCEc: Consumo productivo de la forma/mercancía descrita en la economía política de Marx.
2. VU – VCSg: Consumo *improductivo*, corresponde al campo de la producción de signos a partir de la destrucción de la utilidad.
3. VU – ISb: Es un modo de *transgresión* de lo económico, es la destrucción del valor de uso no para producir valores/signos sino para restituir el intercambio económico a través del regalo, el don, la fiesta.

Valores de cambio:

4. VCEc – VU: Proceso de consumo en términos económicos tradicionales. Es la reconversión del valor de cambio a valor de uso y la contraparte del 1.
5. VCEc – VCSg: Proceso de consumo según la economía política del signo; es el acto de gastar como producción de valor/signo.

6. VCEc – ISb: Igual que el 3, es una *transgresión* el valor, en este caso del valor de cambio. Trasgresión de lo económico en intercambio simbólico.

Valores de cambio/signo:

7. VCSg – VU: Se trata del proceso mediante el cual los signos son vividos como satisfacción de necesidades, los signos contabilizados como privilegios *de clase*.

8. VCSg – VCEc: Reconversión de los signos (privilegio cultural) en un privilegio económico.

9. VCSg – ISb: Como en el 3 y el 6, de-construcción y transgresión de la forma/signo hacia el intercambio simbólico.

Intercambio simbólico:

10, 11 y 12. ISb – VU / VCEc / VCSg: Representan un mismo proceso de ruptura y reducción del intercambio simbólico, y de inauguración de lo económico.

**Anexo 2:
MICROFÍSICA DE LOS SIMULACROS**

Cuadro elaborado en base a escritos de Jean Baudrillard (1993; 2001; 2002c)

| MICROFÍSICA DE LOS SIMULACROS | | | | |
|--------------------------------------|--|--|---|---|
| | <i>Simulacro de primer orden: Falsificación</i> | <i>Simulacro de segundo orden: Producción</i> | <i>Simulacro de tercer orden: Simulación/Reproducción</i> | <i>Cuarta fase: Fase fractal o viral</i> |
| | <i>Orden de lo real</i> | <i>Orden de lo real</i> | <i>Orden de lo hiperreal</i> | <i>Orden de lo hiperreal</i> |
| Época | Del Renacimiento a la Revolución Industrial. Época clásica Producción primitiva | Era industrial Época/producción moderna o tradicional | 2da. Rev. Industrial Después de la producción en masa, <i>reproductibilidad</i> | Más actual que lo actual |
| Ley con la que juega | Ley natural del valor y juegos de formas | Ley mercantil del valor y cálculos de fuerzas | Ley estructural del valor | Irradiada de valor. <i>Epidemia del valor</i> |
| Características | Imitación Técnica sometida a la <i>analogía/reflejo</i> y al efecto de simulacro Interrogación de las apariencias Juego con lo real | Dominado por el principio técnico <i>Equivalencia / indiferencia</i> Eficacia mecánica Liquidación de lo real Extinción de la referencia original: ley generalizada de las equivalencias / posibilidad de la producción Reproductividad serial Equivalencias cuantitativas | Formas concebidas a partir de su propia reproducibilidad Modulación Oposiciones distintivas / conmutación de los términos | No equivalencia (natural ni general) Irradia valor en todas direcciones. Metástasis, proliferación y dispersión aleatoria del valor |
| Ejemplo | El autómata (analogon del hombre) | El robot (equivalente del hombre) | Código binario y A.D.N | Proliferación cancerosa |
| | | La serie: posibilidad de dos o <i>n</i> objetos idénticos (equivalentes) Producción serial | Generación por modelos («significante de referencia») | |
| | | La razón referencial desaparece | | Sin referencia a nada |