



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE PSICOLOGÍA

*Lógica de la mentalidad utópica: una aproximación
dialéctica a la psicología de la utopía*

T E S I S

Que para obtener el título de
LICENCIADO EN PSICOLOGÍA

P R E S E N T A

Mauricio Emilio Vargas Sosa

DIRECTORA: Dra. Marlene Romo Ramos

REVISOR: Mtro. Ricardo Trujillo Correa

SINODALES:

Lic. Francisco Pérez Cota

Dr. Pablo Fernández Christlieb

Dr. Rafael Luna Sánchez



Ciudad Universitaria, CD. MX., 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Para mis cuatro abuelitos; Lu, Gallo, Margot y Rigo

Les comparto lo mejor que pude haber escrito en mi vida presente

Para Nea, mi bella

Contacto: mauricioemiliovargas@gmail.com

Agradecimientos

Ustedes saben lo que esta tesis representa para mí. Que en estas páginas fue concentrado un muy significativo episodio de mi vida. Aquí están ustedes. Gracias por estar conmigo.

Gracias, Gallo y Lu. Por acogerme durante mis estudios, por su apoyo, atención y cariño incondicional. Les dedico, sinceramente, esto que ha sido mi más grande esfuerzo.

Gracias, Marcel, mi hermano. Nuestros corazones están hechos de lo mismo.

Gracias, Bruno. Presenciaste de principio a fin este arduo camino. Paralelamente vivimos invenciones, frustraciones y crecimientos. Tumbados rendidos o volando alto, siempre estamos ahí; uno para el otro.

Emilio, el “Querti”, gracias por las aventuras, los desahogos, las retas, los fraternales apoyos. Por acompañarnos a respirar ante el encierro obsesivo que conlleva desarrollar una tarea envolvente.

Agradezco a mi directora de tesis, Marlene Romo Ramos, por inspirarme y guiarme para tejer mi voz académica en favor de un ethos esperanzador para nuestra América Latina.

Agradezco a mi revisor, Ricardo Trujillo Correa, por su rigurosidad y precisión crítica con la cual me impulsó exhaustivamente a buscar “dar un pasito más allá”.

Agradezco a Francisco Pérez Cota, Pablo Fernández Christlieb y Rafael Luna Sánchez por las memorables clases que impactaron en mi manera de pensar la realidad, y respecto a este trabajo; por su lectura, correcciones, comentarios, diálogo y acompañamiento en mi intento por aportar algo de vuelta a esta universidad.

A los Mueganitos; Mush, Pochi y Luis. Por nuestra “comuna” de cálido cobijo familiar.

A mi mamá y mi papá. Porque sin ustedes, no sería. Porque por ustedes, soy.

Mi vida, Andrea Vega. Agradezco por ti. Mi utopía es contigo.

Toda memoria es subversiva, porque es diferente, y también todo proyecto de futuro.

Se obliga al zombi a comer sin sal: la sal, peligrosa, podría despertarlo.

El sistema encuentra su paradigma en la inmutable sociedad de las hormigas.

Por eso se lleva mal con la historia de los hombres, por lo mucho que cambia.

*Y porque en la historia de los hombres cada acto de destrucción
encuentra su respuesta, tarde o temprano, en un acto de creación.*

- Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*.

Índice

Introducción.....	4
Problema.....	7
Punto central.....	11
Previsualización.....	13
Prólogo. Psicología crítica: una disrupción teórica para redefinir un camino.....	18
Psicología, individuo y sociedad.....	18
Psicología y reproducción del orden establecido.....	21
Reduccionismo y positivismo en el estudio de lo humano.....	26
Psicología crítica.....	35
El diálogo del cual partimos.....	40
I. Razonamiento dialéctico.....	46
Dialéctica.....	47
Lógica dialéctica.....	53
Lógica formal y objeto estático.....	54
La lógica para una realidad contradictoria: dialéctica, cambio y diferencia...58	
Dialéctica crítica.....	66
Producto positivista “neutral” y reducción empírica.....	66
Filosofía de la negación: la realidad en devenir.....	72
Dialéctica y teoría crítica.....	75

La verdad dada y la verdad posible.....	80
Metodología dialéctica.....	87
Método científico tradicional y razón instrumental.....	87
Metodología dialéctica y crítica argumentativa.....	91
Tríada dialéctica.....	102
Tríada dialéctica filosófica.....	103
Tesis, antítesis y síntesis; posturas teóricas y procedimiento argumentativo.....	109
II. Lógica de la mentalidad utópica.....	116
La dialéctica que presenta la sociología del conocimiento	117
Sociología del conocimiento, ideología y utopía.....	124
Incongruencia entre ideas y realidad: epistemología relacionista.....	130
Coexistencia de cosmovisiones: una ruptura en la unidad de comprensión...136	
Dialéctica mannheimiana: la realidad social en negación de sí misma.....	142
Perspectiva y posición del pensador.....	146
La tesis de la ideología.....	155
De “distorsión de la realidad” a objeto multidisciplinario.....	158
Ideología, psicología y discurso.....	165
Sistema de creencias e interpretaciones.....	171
Dominio e intereses de grupo.....	175
Procesos de reproducción estructural.....	178
La antítesis de la utopía.....	186
<i>U-topos</i> y utopías literarias.....	187

Contradicción para trascender el presente indeseable.....	191
Mentalidad utópica.....	197
Una sociedad sin utopías: El fin de la utopía.....	204
El fin de la utopía: la finalidad de la imaginación colectiva.....	214
Horizonte de posibilidades distintas.....	219
Epílogo. La utopía en la psicología: el horizonte colectivo como metadiscurso.	228
Pensamiento crítico.....	231
Utopía como metadiscurso en las ciencias humanas.....	235
Agencia subjetiva.....	239
Praxis y voluntad por una vida colectiva distinta.....	243
Una síntesis transitoria.....	248
Síntesis.....	263
Discutir la educación desde la psicología de la utopía.....	268
Un camino inconcluso.....	284
Referencias.....	290

Ella está en el horizonte.

Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos.

Camino diez pasos y el horizonte se recorre diez pasos más allá.

Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré.

¿Para qué sirve entonces la utopía? (...)

Introducción

Este trabajo versa, principalmente, en torno a la lógica que fundamenta la mentalidad utópica. Con la finalidad de aproximarnos a una psicología de la utopía discutimos la relación entre la lógica dialéctica, como sustento racional del pensamiento utópico, y el postulado más cercano a una teoría psicosocial de la utopía: la mentalidad utópica mannheimiana. En particular, expondremos el razonamiento dialéctico a partir de su lógica y concepciones elementales y continuamos empleando su método para distinguir la mentalidad utópica a partir de la contraposición dialéctica de la sociología del conocimiento, de acuerdo con Karl Mannheim, entre la tesis de la ideología y la antítesis de la utopía: relación con la cual discutiremos en síntesis las bases racionales para una psicología de la utopía. Integramos nuestro planteamiento comenzando con cuestionamientos hacia la psicología tradicional respecto a los criterios restrictivos disciplinarios, el reduccionismo individualista y el carácter imparcial que coadyuva a la reproducción del orden vigente; incorporamos un epílogo en el cual vinculamos nuestra noción de utopía con la discusión sobre los metadiscursos disciplinarios y derivamos nuestro desarrollo en una propuesta de categorías para repensar la

labor psicológica tomando por ejemplo la práctica psicopedagógica. Nos aproximamos a una psicología de la utopía, como terceridad ante la psicología tradicional y la psicología crítica, con la cual nos permitamos redefinir la posibilidad de horizontes distintos para el devenir colectivo.

Facultades psíquicas como la imaginación y el pensamiento por la trascendencia encuentran poca coherencia con el supuesto lógico formal que afirma que $A=A$. Es decir, la voluntad de saber a partir de lo que observamos presente puede mostrar discordancias con la contemplación de posibilidades inexistentes y diferentes. Y, si bien el desarrollo científico puede poner atención en cómo es y cómo funciona la vida en sociedad, vemos la pertinencia de poner en duda si así es como lo habría de seguir siendo. Sostenemos que una afirmación del tipo $A=A$ respecto a la realidad social puede resultar problemática en tanto que está vinculada con su historicidad, a saber, la situación vigente fue y será diferente. Entonces, desde una perspectiva dialéctica, A pudo haber sido B y puede llegar a ser C mientras la historia no haya concluido. Desde esta alternativa, en vez de observar aquello que está dado, encontramos relevante discutir la manera en la que se piensan proyectos distintos que sean más deseables para el futuro social.

En esta tesis nos posicionamos en favor del pensamiento utópico desde una perspectiva que respalda el trabajo transdisciplinario en el ámbito del conocimiento universitario. Consideramos que discutir la utopía en el plano de la academia es una forma de vincular activamente el desarrollo intelectual con la proyección del decurso histórico. Vemos relevancia en discutir una psicología de la utopía puesto que la utopía no puede ser reducida a una obra literaria, como lo refería Mumford (2013), sin utopías el hombre viviría aún en las cavernas. Planteamos que el pensamiento utópico se vería anulado si fuese procurada su

examinación mediante métodos estrictamente científicistas, pues la utopía atraviesa campos de la literatura, filosofía, historia, sociología y ciencias políticas; pensamiento cuya psicología buscamos discutir, en reconocimiento de sus cualidades transdisciplinarias. Reflexionamos las finalidades de la psicología para desindividualizar el sentido de vida y redefinirlo rumbo a un horizonte deseable para la sociedad. Vemos trascendente discutir nuestro sentido como sociedad, sin pretensiones de realizar un mundo perfecto, sino como un referente que permita superaciones en la realidad actual.

Nuestra aproximación al concepto de utopía, más que de acuerdo con definiciones de utopías concretas, lo es respecto a su potencial para orientar posibilidades distintas para el devenir social. Mumford (2013) expresa que sólo tras la tormenta nos atrevemos a buscar el arcoíris: así es como consideramos la estrecha relación dialéctica entre disrupción y utopía. Son las desilusiones y las desesperanzas de la situación presente con las que se irrumpe para orientarnos a maneras diferentes de vivir. No buscaremos clasificar utopías y menos pretenderemos presentar la utopía absoluta: afirmación que de hecho encontraríamos tiránica. Estas anotaciones toman relevancia para apartarnos de acepciones impositivas y del perfeccionismo totalitario que pueda relacionarse con el género literario utópico. Si bien ostentar una planificación social universal y obsesiva puede ser relacionada con determinadas obras utópicas ficticias, restringir a ello el concepto de utopía sería una grave reducción de su significación, pues la mentalidad utópica es lo contrario: es el espíritu mismo de la subversión en el imaginario social (Facuse, 2010).

Esta investigación documental solamente es una aproximación a una psicología de la utopía en tanto que nuestra participación es una discusión preliminar, algunos pasos que nos permitan anticiparnos a vislumbrar el horizonte de lo que podría ser una psicología de la

utopía desde la mirada dialéctica. Con mirada dialéctica nos referimos a que nuestro razonamiento no parte de una lógica formal, es ajena al empirismo objetivo, neutral e imparcial positivista. Más bien optamos por tomar la propia forma de la utopía para nuestro trabajo; toma partido ante su realidad presente, deslegitima la oficialidad de lo que está dado, argumenta que A podría llegar a ser B y define un sentido colectivo. En la utopía se vincula la reflexión con la voluntad subjetiva, así también lo es en la argumentación teórica. Así es que procuramos una tesis crítica que argumente en favor de mejores posibilidades para su realidad. Una tesis teórica, pues a partir de la teoría se puede anticipar la apertura a caminos nuevos. Una tesis que como la utopía se intenta trascendente y como la dialéctica se asume inacabada.

Problema

Partimos de los cuestionamientos que hace la teoría crítica ante la interpretación tradicional de ciencia (Horkheimer, 2003), así como las críticas que se hacen particularmente a la psicología tradicional (Yanchar, Gantt y Clay, 2005), en que se problematiza la pretendida imparcialidad ante los hechos dados; lo cual provoca un conocimiento disciplinario funcional pero sin finalidades, o bien, un instrumento intelectual reproductivo ante la situación social presente. Por otro lado, encontramos también posturas psicológicas alternativas que optan por un sentido crítico y disruptivo respecto a su relación con la sociedad (Pavón-Cuéllar, 2019). Vale mencionar asimismo la bifurcación teórica entre quienes desarrollan críticas describiendo mecanismos de perpetuación estructural (Althusser, 1988) y otros con concepciones antideterministas que buscan teorizar la resistencia y el conflicto ante el dominio del orden social vigente (Giroux, 1992; Horkheimer, 2003;

Zemelman, 2010). En cada postura teórica encontramos un discurso, un argumento ante la realidad con prioridades, nociones y valoraciones variables.

La utopía, al ser una mirada imaginaria distinta del devenir, es un contradiscurso a la unilateralidad histórica, un rechazo a que la situación colectiva permanezca en su forma dada (Del Rayo, 2012). La necesidad de crear conocimiento con una noción utópica toma importancia cuando la ciencia solamente se considera un instrumento cuyas finalidades caen en la irracionalidad (Horkheimer, 1973). El concepto de utopía, en nuestra labor académica, puede responder al problema de la ausencia de voluntad subjetiva en el conocimiento; perpetuado por la tendencia por la neutralidad e imparcialidad científica. El silencio a la utopía, de acuerdo con Zemelman (2015), es el bloqueo a la variabilidad colectiva en favor de la reproducción aplastante del discurso autoritario dominante. Es por ello que no concebimos a la utopía como una idea inerte y encadenada a la perfección absoluta, sino de manera opuesta, como la facultad imaginativa que descompone cada orden social para recomponerlo de una manera más deseable. De esta manera, es entendible que la discusión respecto a horizontes colectivos distintos tenga discordancias con el plano académico tradicional, pues un futuro distinto implica rebasar las posibilidades conocidas y reconsiderar aquello que se ha conservado hasta el presente.

No es sencillo tomarse el atrevimiento de teorizar la utopía, o por lo menos de enunciarla con la seriedad que una discusión académica conlleva; suele ser tomada con cautela, pues es descartable ya que es ficticia y por lo tanto acientífica (Del Águila, 1984). Coincidimos con que no se puede poner bajo la lupa aquello que está en la imaginación colectiva, no se puede analizar sobre la mesa aquello que se dimensiona en el futuro. Lo que también es cotidiano, y es a lo que aquí nos oponemos, es que se afirme que la utopía es

irracional e imposible. Tal es un punto nuclear que abordaremos; que la utopía no es irracional, sino que tiene una racionalidad distinta y que la utopía no es imposible, sino que precisamente retoma el lenguaje de las posibilidades. Que la utopía no es falta de rigor académico, sino que la tarea académica habría de incorporar la lógica de la utopía para desarrollarse con un sentido colectivo. Es común que la ciencia estudie su realidad respecto a su situación presente, pues así puede ser funcional, productiva y práctica al sistema vigente (Marcuse, 1968), no obstante, vincular la ciencia con un horizonte histórico distinto toma importancia cuando vemos insostenible el rumbo que estamos tomando para la vida social.

Ante las descalificaciones de que el pensamiento utópico es descartable puesto que cualquier utopía es imposible, contra-argumentaríamos, de la mano con la sociología del conocimiento de Mannheim, que la posibilidad no puede asumirse únicamente en relación con el presente, sino que la realidad social ha de asumirse como una totalidad histórica. Esto es, si la utopía no comparte posibilidad con la situación social presente, es porque en sí comprende una situación social distinta. La dialéctica de Mannheim, por lo tanto, se opone a concebir la utopía de manera absoluta, fija y estática; no busca establecer un diseño social universal que detenga el decurso histórico, sino que teoriza respecto a la mentalidad utópica como la contraposición entre la identidad y el anhelo colectivo en el devenir histórico. Desde esta perspectiva, una humanidad sin utopías sería una humanidad sin posibilidades de concebir un destino distinto para su realidad, una mentalidad petrificada en que las cosas son así, así deben de ser y así serán; una completa subordinación al orden dominante vigente. Así, afirmamos que la posibilidad es continuamente rebasada en la historia, con proyectos sociales diferentes, con fuerzas psíquicas en pugna que contienden para encarnarse en el plano social concreto. El problema de la utopía ante la realidad es el problema de lo posible ante lo dado. Es la diferencia entre los hechos y los sentidos en la historia colectiva.

Encontramos en la utopía el sentido más trascendente para la producción intelectual: la discusión exhaustiva en torno a la continuación del devenir motivada por el anhelo de la superación de la vida colectiva. Argumentamos en favor de que la complejidad de definir horizontes para nuestra sociedad sea un aspecto nuclear en los diversos campos del conocimiento universitario. Para ello, en primera instancia vemos pertinencia de recalificar la utopía en el plano de la academia, pues no podemos comenzar un diálogo intelectual con un concepto considerado irracional, tal es la consideración que nuestra participación busca debatir.

Discutimos la necesidad de una mirada utópica, desde la psicología, que vincule la facultad de la imaginación con el futuro de la vida social; no precisamente para alcanzar una utopía, sino para desindividualizar el acento psicológico y orientarlo en un sentido colectivo. Cuestionamos los supuestos metateóricos de la psicología tradicional de pretensión neutral ante los hechos dados, puesto que anulan tanto los intereses ético-políticos como la posibilidad de concebir alternativas distintas para la condición humana. Optamos por la definición de sentidos valóricos para la tarea intelectual, y de la mano con ello, resaltamos la necesidad de un fundamento autónomo ante los métodos psicológicos tradicionales. Apreciamos que la psicología de la utopía podría ser una continuación al campo de la psicología crítica, pues ante una disrupción teórica, consideramos una finalidad que le dé continuación; una negación dialéctica a la cual le suceda una relación propositiva con impulso de superación. Un desarrollo en el que ante cada ruptura crítica devenga un horizonte utópico: la consideración de una psicología de la superación colectiva. Procuramos plantear una psicología en que se contemple la construcción mental de horizontes inacabados; la

conciencia activa en su definición de formas potenciales para el devenir; la autodeterminación de la subjetividad a partir de motivos colectivos.

Punto central

A una teoría de la psicología de la utopía, sostenemos, le es relevante un suelo lógico sobre el cual construir, una brújula racional con la cual trazar su horizonte. La imaginación de lo inexistente, la mentalidad utópica, no cabe en la lógica de los hallazgos, por eso en primera instancia implica la consideración de que sigue un razonamiento distinto en coherencia con su sentido. Pensar en mejores posibilidades para el devenir social no habría de ser descartado como algo ilógico, y si así lo es, entonces ese tipo de lógica es aquella que habríamos de refutar. Reiteramos que la utopía se reflexiona, se inventa, se imagina, se crea en la racionalidad. La utopía no se descubre ni se encuentra, no se comprueba ni se demuestra, más bien se discute y se argumenta a partir de referentes ideales para desarrollarse. Así es como definimos nuestra selección; un concepto, una filosofía, una lógica, un método y un referente teórico que son coherentes entre sí. Un trabajo teórico y reflexivo en que la forma también busca tocar el fondo de su planteamiento, un argumento que se intenta disruptivo y trascendente en su contenido y en su método; en sus bases y su sentido. Una orientación para la psicología, una psicología de los horizontes.

Para proyectar una psicología de la utopía, habiendo hecho hincapié en que su desarrollo no compartiría coherencia con una metodología empírica tradicional, nos inclinamos a rebasar las fronteras disciplinarias mediante referentes de campos de conocimiento aledaños que también procuran la comprensión de la complejidad del

pensamiento humano, es decir, proposiciones desde la filosofía dialéctica y la sociología del conocimiento a partir de las cuales podemos discutir una aproximación a la psicología de la utopía. En la sociología del conocimiento encontramos la teoría de la mentalidad utópica, con la cual comprendemos la relación entre deseos colectivos y el impulso de cambio en la realidad social, y en la filosofía dialéctica se argumenta un modo de razonar lo distinto ante lo dado, la lógica para pensar en verdades posibles. Sostenemos que con el planteamiento de ambos; la lógica del cambio de la mano con el sentido de trascendencia, podemos comenzar con una base reflexiva para dialogar respecto al pensamiento utópico. Vemos, entonces, en el concepto de utopía una posibilidad para que el desarrollo psicológico tome como horizonte la superación de las contradicciones en su realidad social.

La necesidad de contemplar una lógica distinta toma relevancia puesto que el pensamiento dominante tradicional se monta en la lógica formal, de ahí la razón de vincular una teoría psicológica de la utopía con una lógica dialéctica, pues un rumbo distinto precisa un razonamiento distinto. Asumimos una realidad dialéctica, en movimiento, y por ello optamos por pensarla mediante una epistemología y axiología acorde con ello. Una temática, como la utopía, que concibe los cambios de la sociedad no tiene coherencia con una lógica formal que se sostiene en leyes que dictan que $A=A$. Cuestionamos los planos más básicos del conocimiento, como la lógica, para vincular las bases con el sentido. Bases dialécticas y sentido utópico; la lógica dialéctica como base racional de la utopía y la utopía en tanto finalidad para la superación de la dialéctica social. Una aproximación a la psicología de la utopía a partir de la relación entre pensamiento disruptivo y horizonte utópico.

Este estudio busca reflexionar, mediante el diálogo teórico, respecto a los discursos científicos tradicionales, las ideas colectivas disruptivas y los argumentos que proyectan

posibilidades distintas para la realidad humana. Es en el plano de la academia que vemos significativo cuestionar y desafiar la lógica que subyace a la psicología tradicional, y es también en éste que vemos necesario discutir posibilidades distintas tanto para pensar la realidad como para relacionar el pensamiento con su devenir. Dialogamos, así, por una perspectiva psicológica que reproblematicé formas distintas de vivir en sociedad.

Previsualización

Para permitirnos discutir el comienzo de una línea alternativa en el campo de conocimiento de la psicología, vemos adecuado comenzar con una ruptura ante la psicología tradicional, un autocuestionamiento de sus supuestos y finalidades. Es por ello que decidimos incluir un prólogo con el título *Psicología crítica: una disrupción teórica para redefinir un camino*. La psicología crítica es una negación a la psicología desde la propia psicología, es a partir de ésta que cuestionamos su razonamiento tradicional y definimos una postura disruptiva al interior de la propia disciplina que subvierta sus postulados establecidos. Los planteamientos que tomamos son principalmente del psicólogo David Pavón Cuéllar. En este prólogo, cuestionamos a la psicología tradicional respecto a su reduccionismo individualista y su positivismo instrumental que asisten a la reproducción del orden social vigente y discutimos, por otro lado, que para definir contra-sentidos ante lo establecido la psicología crítica rescata el papel de la subjetividad, pues toma postura y compromiso ante la realidad social en que enmarca sus críticas.

La primera parte de nuestro trabajo tiene por nombre *Razonamiento dialéctico*. En este apartado definimos la filosofía, la lógica y el método, es decir, el tipo de racionalidad

mediante la cual abordamos la mentalidad utópica para esta propuesta. Es el piso epistémico adecuado para desarrollar una psicología de la utopía, es la base racional que considera las oposiciones internas, no para solucionar, sino para superar su objeto. Para exponer este razonamiento comenzamos un breve bosquejo de la dialéctica, desde sus raíces en la Antigua Grecia hasta sus núcleos filosóficos posteriores, en que concebimos la dialéctica como ontología, epistemología y axiología de una realidad en cambio continuo. Posteriormente, realizamos una distinción entre la lógica formal, de carácter estático y descriptivo, y su contraparte, la lógica dialéctica que considera la diferencia y fluctuación del objeto en su devenir. Desarrollamos asimismo la dialéctica en relación con la filosofía crítica; la negación al estado de cosas dadas para la transformación de la situación histórica, la autonomía en las finalidades de una razón desafiante ante la visión dominante y la oposición a las reducciones positivistas instrumentales. Cerramos este apartado discutiendo la estructura antitética de la tríada dialéctica, la superación filosófica a partir de la contradicción y su método, no fijo ni formulable, sino argumentativo, abarcador y contingente, a saber, en transición a las superaciones de su devenir. Así argumentamos las bases con las que podemos pensar la utopía, el razonamiento para aproximarnos a concebir su psicología.

En el segundo apartado, titulado *Lógica de la mentalidad utópica*, está la parte central de nuestro planteamiento. La mentalidad utópica, teorizada por Karl Mannheim, es nuestro referente teórico más próximo a una psicología de la utopía. En la teoría de Mannheim no se hace alusión a una utopía concreta, a algún determinado modelo de sociedad perfecta, más bien se teoriza respecto a la anticipación psíquica que abre posibilidad a lo inexistente, a los pensamientos colectivos orientados a horizontes más allá de la situación social concreta. La sociología del conocimiento de este autor plantea que el pensamiento colectivo se encuentra en relación dialéctica con su devenir sociohistórico. Distingue ideologías y utopías como

componentes metateóricos en contienda por la preservación y la superación social. Así, la realidad social no es asumida solamente conforme a su situación presente, sino como parte de una totalidad histórica en movimiento cuyas posibilidades son continuamente rebasadas en formas distintas para la vida colectiva. Para distinguir lo que el autor comprende por mentalidad utópica, estructuramos el argumento de manera triádica respecto a la tesis de la ideología, pues de acuerdo con su teoría; ideologías y utopías son ambas fuerzas psíquicas colectivas pero en sentidos opuestos ya que las primeras perpetúan y las segundas transforman el orden social. Es decir, enmarcamos la teoría de Mannheim en el método dialéctico para esclarecer lo que plantea por mentalidad utópica e incorporarla a nuestra discusión. En *La tesis de la ideología*, desarrollamos, precisamente, la postura de la ideología: un breve esbozo de su concepto, su relación con la psicología en tanto a que sistematiza creencias e interpretaciones, la manera en que los grupos dominantes se sirven de ellas para imponer el mantenimiento del orden que les es conveniente y también su descalificación y anulación de proyectos políticos alternativos que se anteponen a sus intereses. En *La antítesis de la utopía* sostuvimos el contradiscurso de la utopía. Si bien las utopías, como las ideologías, configuran creencias y códigos de sentido para lo que sería la vida colectiva ideal, éstas niegan la situación vigente, difieren de su realidad dada e irrumpen con su presente, así, el pensamiento utópico funge de contrapeso a que el orden social se instaure absoluto, es la contradicción que da contingencia a su devenir. La mentalidad utópica, como la dialéctica, tampoco concluye, pues cada utopía realizada será negada por otra utopía, cada síntesis es sólo un paso que abre el camino a otra tríada, y una sociedad sin utopías sería, por lo tanto, la supresión del surgimiento de condiciones diferentes para el decurso histórico. Esta es la teoría más próxima a nuestro horizonte: el de desarrollar una psicología de la utopía. Desde la mentalidad utópica podemos comenzar a tomar camino respecto a los elementos psíquicos de la utopía; su concentración simbólica de ideas

trascendentes, la relación activa entre los propósitos colectivos y el movimiento de la realidad social, la voluntad subjetiva que define sentidos e impulsa cambios en su rumbo histórico.

Así como comenzamos este estudio realizando una ruptura con la psicología para acercarnos a la utopía, así vemos pertinencia en finalizar nuestro trabajo, una vez que resignificamos la utopía, reincorporándola a la psicología. Incorporar la noción de utopía a las ciencias humanas en general, y nuestro interés hacia la psicología en particular, parte de un problema expuesto por Hugo Zemelman respecto a que en tiempos contemporáneos el desarrollo científico, en el plano de las ciencias humanas, ha llegado a carecer de sentido, pues hay una disolución entre los discursos científicos y los metadiscursos filosóficos que le brindan sentido, que definen su posición y voluntad valórica. Se critica la reducción del pensamiento académico a la pura tecnología intelectual y especialización que derivan en una indiferencia en los referentes ético-políticos y en una incapacidad para tener una visión de la realidad en conjunto. Así es que el teórico problematiza la utopía respecto a su necesidad en el ámbito de los sentidos disciplinarios, como horizonte para la construcción de teoría científica. De forma que, una vez desarrollada la teoría de la mentalidad utópica de acuerdo con el sociólogo europeo Karl Mannheim, damos continuidad a la discusión teórica de la utopía principalmente con la compatibilidad de las aportaciones del epistemólogo latinoamericano para incorporarla al discurso de la disciplina psicológica. Esta discusión fundamenta que el metadiscurso de la utopía en la psicología es también el desarrollo psicológico encaminado a la utopía. Un metadiscurso que enuncia la potencialidad de creaciones racionales para definir con un sentido trascendente aquello que aún no es y una psicología como praxis, como fuerza motriz que construye y se orienta hacia el horizonte valórico definido. De este modo integramos mejor nuestra propuesta, este epílogo es una continuidad al sentido de la mentalidad utópica que discutimos y sobre todo es una manera de

encarnar nuestro argumento en el plano de la academia, de vincular nuestra abstracción lógica-reflexiva con un rubro que nos puede ser más familiar y de gran relevancia: respecto al sentido del conocimiento psicológico en sí.

Nos entregamos de esta forma al diálogo sobre aquello que podría ser. Una aproximación al concepto de utopía desde nuestro campo de estudios. Un concepto que relaciona el pensamiento colectivo con el devenir de su realidad social. Esta propuesta por una mirada utópica en el conocimiento psicológico solamente es un paso más en el camino, una voz más en el diálogo; en un sendero difuso, pero cuyo horizonte nos parece el más trascendente a donde apuntar nuestra brújula.

*– Hasta que al fin la mente del niño sea esas sugerencias,
y la suma de esas sugerencias, sea la mente del niño.
Mas no sólo la mente del niño, sino también la del adulto, y para toda su vida.
La mente que juzga, y desea, y decide integrada por esas sugerencias.
¡Pero he aquí que todas esas sugerencias son nuestras sugerencias!
–El Director casi gritó de orgullo. – Sugerencias del Estado.*

- Aldous Huxley, *Un mundo feliz*.

Prólogo. Psicología crítica: una interrupción teórica para redefinir un camino

Ante un trabajo que pretende aproximarse al campo de la psicología de la utopía, fue pensado un breve prólogo pertinente para comenzar el desarrollo desde una mirada de la psicología crítica, es decir, una partida desde la postura psicológica que permite superar los límites disciplinarios al contradecir la psicología tradicional. Un prólogo referido a la etimología *antes del discurso*, un desarrollo previo, en la periferia del argumento central, puesto que con éste definimos la ruptura fundamental para poder proponer una perspectiva psicológica alternativa, un camino diferente para la psicología. Con este apartado comenzamos a posicionar nuestra postura en el diálogo teórico respecto a las posibilidades de que la psicología se reflexione y se realice de otro modo, y sobre todo, en otro sentido.

Psicología, individuo y sociedad

En la disciplina psicológica podemos encontrar líneas cuyos estudios están centrados en el individuo y otras en que la relevancia en la teoría de lo humano se comprende en el

carácter psicosocial. A la primera es a la que Althusser denominaba como una ficción de origen burgués (1966, referido en Pavón-Cuéllar, 2019), asimismo, el entendimiento individualizado de la existencia humana, las responsabilidades únicamente individuales a los problemas sociales, es a lo que Rose también denunciaba como una cosmovisión ideológicamente fundada e ideológica en sus efectos (1996, parafraseado en Wagner y McLaughlin, 2015). En las diferentes ramas de la psicología social, como su nombre refiere, encontramos abordajes en que se relacionan psique y sociedad, es decir, la sociogénesis en el desarrollo y forma de la psicología (Rodríguez, 2010), puesto que se asume que los fenómenos psicológicos tienen un carácter histórico y provisional, de constitución social y cultural (Porras, 2009).

Una postura psicosocial es entonces opuesta a la tesis de que la psicología *per se* pueda explicarse únicamente a partir de la experiencia individual. Es decir, más que debatir sobre la capacidad del individuo para pensar, se niega que el origen de su pensamiento pueda explicarse plenamente a partir de su individualidad. Como lo expresa Mannheim:

Sólo en un sentido muy limitado el individuo aislado crea él mismo la forma de discurrir y de pensar que le atribuimos. Habla el idioma de su grupo; piensa en la misma forma que su grupo. Halla a su disposición solamente determinadas palabras con su significado. Dichas palabras no solo trazan en gran parte los caminos que habían de conducirlo al mundo que le rodea, sino que muestran al mismo tiempo desde qué ángulo y en qué contextura de actividad los objetos han sido perceptibles y asequibles hasta ahora al grupo o al individuo.

(Mannheim, 1941, p.35)

Ibáñez (en Morales-Domínguez, Páez-Rovira, Bourhis y Leyens, 1996) hace referencia al mismo supuesto al afirmar que la psicología no puede ser explicada mediante

individuos por separado, sino que el *espíritu colectivo* se encuentra en la sociedad como una totalidad. El pensamiento, así, se constituye por la complejidad de relaciones sociales a las que está sujeto. Como lo plantea Mannheim: “Bien miradas las cosas, es un error decir que el individuo aislado piensa. Habría que decir más bien que participa en el pensamiento de otros hombres que han pensado antes que él” (1941p. 35). Como lo argumenta Pavón-Cuéllar:

No es tan sólo que la psicología esté en el mundo cultural, histórico, económico, social y político, sino que este mundo está en la psicología, constituye todo lo que hay en ella y es lo que se manifiesta en lo que es ella, incluso en su pretendida separación con respecto a él.
(Pavón-Cuéllar, 2019, p.13)

Elias sostuvo que individuo y sociedad “no son dos objetos con existencia separada, sino aspectos distintos –pero inseparables– de los seres humanos” (citado en Ovejero, 2019, p.38), es decir, que la explicación de la realidad humana es interdependiente, no puede excluir una noción de la otra, pues “son dos caras de la misma moneda (...) sin individuos no habría sociedad, pero sin sociedad no habría individuos” (Ovejero, 2019, p.38). La mente individual desde una perspectiva social, como la plantea Mannheim (1941), opera conforme líneas estructurales e históricamente cambiantes, se ve sujeta a relaciones múltiples y heterogéneas, a una pertenencia colectiva que conforma subjetividades particulares (Zemelman, 2010). No obstante, en la propia psicología social también podemos encontrar tendencias positivistas ahistóricas que observan grupos a manera de meras colecciones de individuos, a saber, una noción occidental del individuo aislado en su experiencia “desde cuya estructura supuestamente universal se pretende dar cuenta, inútilmente, de la complejidad y variedad psico-socio-cultural del hombre” (Ovejero, 2019, p.20). Esta noción en la que se individualiza lo social disuelve los referentes colectivos “en una atomización que

es el caldo de cultivo de la competitividad y del reconocimiento del éxito personal como mecanismo para mostrar presencia social“ (Zemelman, 2010, p.365).

La definición de la psicología en un sentido individual o social no solamente toma relevancia en la discusión del campo académico, sino que impacta en la propia tarea que supone la disciplina, es decir, si la psicología habría de concentrarse en la intervención individual o si más bien debería de poner su atención en el decurso de la sociedad. Se pone en disyuntiva, de esta forma, si la problemática de la disciplina psicológica realmente ha de atender individuos o si más bien habría de redefinir su consideración hacia la sociedad como totalidad. Se pone en cuestión si problemas humanos como la penuria y la represión pueden ser comprendidos y tratados mediante la teorización de patologizaciones individuales (Pavón-Cuéllar, 2019). Son interrogantes de este tipo las que han dado pie a perspectivas que cuestionan métodos empíricos tradicionales en la disciplina, y más bien abogan por campos en los que se contemplan aspectos distintos, como lo es el contexto, la historicidad, las significaciones sociales, las relaciones interpersonales e incluso la intencionalidad colectiva (Pavón-Cuéllar, 2019).

Psicología y reproducción del orden establecido

La psicología tradicional no solamente es señalada por desatender cuestiones sociales, históricas y posibilidades de cambio estructural, sino que de manera opuesta asiste a la reproducción del orden social. Nos encontramos con argumentos respecto a que el propio individualismo es producido por la psicología en un discurso por adecuar el sujeto a la realidad presente, es decir, se hacen ajustes en los sujetos para que no se modifique el orden

establecido, para que el sistema no varíe, sino que se perpetúe: “Es entonces para que nada cambie para lo que se necesita de los psicólogos. La psicología es la que es y conserva cierta unidad, a pesar de sus contradicciones internas, en vista del cumplimiento de su función ideológica reproductiva” (Pavón-Cuéllar, 2019, p.42).

Es de esta forma que se conciben intereses estructurales en las bases teóricas de la psicología tradicional, los postulados y nociones individualistas le son convenientes de hecho a un orden determinado,

(...) no sólo por los fines “coercitivos” de “controlar y reprimir la subjetividad” sino por la intención de “gobernarla” y “regularla”, y sobre todo por el propósito positivo de “producir sujetos de cierta forma, configurar, moldear y organizar el psiquismo, fabricar individuos con ciertos deseos y aspiraciones”. (Rose, 1996, p.113/114; como se cita en Pavón-Cuéllar, 2019, p.48)

Teóricos de la Escuela de Frankfurt comparten esta postura, como Fromm quien criticaba a los representantes de la psicología predominante como sacerdotes del consumismo y especialistas para aceptar personas a la manipulación y Marcuse quien denunciaba su conductismo unidimensional, su carácter satisfactorio antitrascendente y su poder represivo (referido en Pavón-Cuéllar, 2019). Este tipo de psicología, hegemónica y que sólo sirve a las instancias dominantes, restringe al sujeto no solamente en su capacidad de acción, sino que reduce el propio pensamiento intelectual al papel de “tecnólogos en la perspectiva de la lógica de los recursos humanos” (Zemelman, 2015, p.349).

Como lo expone Bourdieu, técnicas empleadas por la psicología como los tests de inteligencia, más que medir lo que dicen que miden, son productos para la legitimación de la

situación de poder de la clase dominante (parafraseado en Álvarez, 1996). La psicología, asimismo, suele ser referida como un dispositivo técnico para la “producción, clasificación, distribución y organización de individuos aptos para su explotación” (Pavón-Cuéllar, 2019, p.47). En interés de los grupos dominantes, se subordina a los individuos de acuerdo con su conducta y capacidades mentales mediante técnicas científicas psicológicas que en la clínica adaptan, en la industrial acomodan, en la publicidad manipulan, en la educativa disciplinan y en la militar desculpabilizan (Pavón-Cuéllar, 2019).

Se reiteran las críticas del carácter reproductivo de la psicología puesto que

(...) los psicólogos dedican sus esfuerzos a realizar “los cambios necesarios en el hombre para que nada cambie, para que no cambie lo esencial, la estructura” (Braunstein et al., 1975: 412). De lo que se trata, formulándolo con mayor precisión, es de cambiar a los sujetos para “integrarlos” y “adaptarlos” a sus “lugares asignados en la estructura”, lo que permite la “reproducción de las relaciones de producción” propias del sistema capitalista (ibíd.: 409). Esta reproducción es favorecida por los cambios subjetivos a los que se dedican los psicólogos clínicos, pero también por las demás tareas que realizan los profesionales de la psicología en las distintas instancias del sistema que les corresponden: en la instancia económica-laboral, el encubrimiento del “clima de explotación” o la “creación de necesidades” para incitar el consumo; en la instancia política, la “canalización del descontento” o el “ocultamiento de la lucha de clases”; en la instancia ideológica, la resolución de conflictos o la promoción de “la aceptación de los lugares que les están asignados” a los sujetos (ibíd.: 357-358). En todos los casos, los psicólogos hacen lo que deben hacer para que nada cambie, para que todo siga igual, para que el capitalismo se perpetúe. (Pavón-Cuéllar, 2019, p.44)

De esta forma, si bien la psicología no es un medio de represión física como tal, de acuerdo con Braunstein, es un aparato ideológico de violencia simbólica, invisible mediante el ocultamiento y deformación subjetiva, para que el dominio imperante se conciba de forma natural (1978, referido en Porras, 2009).

Dados tales planteamientos críticos en que la psicología se asume como un mito científico que mantiene en función un medio represivo para el sujeto a partir de técnicas ideológicas que únicamente resuelven averías individuales que afectan al sistema capitalista (Pavón-Cuéllar, 2019), nos encontramos con corrientes críticas que prefieren optar por considerarse como anti-psicológicas; pues se argumenta que la psicología más que sólo aceptar el sistema dominante, se subordina e incluso opera en su interior al sistematizar la ignorancia para perpetuar la explotación y competencia en una simulación de ilusiones subjetivas que patologiza lo que lo contradice para justificar su dominación (Pavón-Cuéllar, 2019). “Es el sistema, pues, el que tiene la última palabra sobre lo que debe y puede la psicología” (Pavón-Cuéllar, 2019, p.50).

Es así que cuestionar los postulados que subyacen a la teoría se vuelve una tarea prioritaria, más en una disciplina versátil y en construcción sin un campo ni objeto de estudio claro aún definido, como lo es la psicología (Porras, 2009). Las definiciones tempranas de la psicología han llegado a conformar, como lo refiere Pavón-Cuéllar, una red ideológica de discursos fragmentarios, “ni siquiera son capaces de estudiar «trozos de la realidad» pues tan sólo se ocupan de «trozos del pensamiento del psicólogo»” (Fernández-Christlieb, 2000, p.156; como se citó en Pavón-Cuéllar, 2019, p.54). Las respuestas a lo que es y lo que hace la psicología, como le es criticado, se hace con justificaciones individualistas, funcionalistas y universalistas sin mayor rigor o exigencias que aquellas que propician la legitimación del

orden dominante, de manera que en el contexto contemporáneo “responde a los intereses del capitalismo al permitir la mercantilización de la intimidad y de las relaciones íntimas interpersonales” (Pavón-Cuéllar, 2019, p.39).

Más que un anti-psicologismo, en esta tesis nos posicionamos desde una mirada en que la psicología se vuelva crítica sobre sí misma, que su carácter científico, más que para reproducir el orden social, se manifieste en su capacidad para cuestionar la articulación del control y manipulación al que se ha visto sujeta. Una psicología que levante la vista de lo inmediato, que se aparte de la cómoda indiferencia y ajustada subordinación para tomar postura ante su realidad compleja. Gergen argumenta un desarrollo teórico en el cual el científico

se quita la máscara de neutralidad, [...] [reconoce] las implicaciones valorativas de su trabajo, [...] [se vuelve] plenamente participante en la cultura [y] fundamentalmente comprometido en la lucha por valores contendientes [...] [y así asume la] capacidad generativa [de sus teorías, es decir su] capacidad para desafiar las asunciones rectoras de la cultura, plantear cuestiones fundamentales sobre la vida social contemporánea, reconsiderar lo que se da por supuesto y aportar nuevas alternativas a la acción social (Gergen, 1978, p.1346, p.1355/1356; citado en Pavón-Cuéllar, 2019, p.52).

No es poco común que posturas que compartan esta línea sean rechazadas y vistas como inadmisibles por las autoridades establecidas de la disciplina psicológica, no obstante, como lo afirma Fernández-Christlieb: “Después de leer historia de la psicología social, ya nadie puede venir a decir que esto no es psicología social porque uno ya los cachó que ellos, los oficiales, ni siquiera sabían qué era psicología social” (2019, p.7).

En el estudio de lo humano, una postura crítica niega que los datos hablen por sí mismos, es el marco de referencia con el cual se mira la realidad donde están los supuestos y valores que han de ser puestos a debate (Giroux, 1992). La finalidad de las teorías que se consideren críticas no puede enfocarse en los estudios concretos y descubrimientos empíricos, puesto que más que el rigor descriptivo su acento está en la superación de lo dado, en el contra-sentido ante lo establecido en el presente. Como lo exponía Mannheim (1941), a pesar del énfasis académico en la práctica, ninguna actividad humana habría de dejar de estar sujeta a la crítica. Estos planteamientos se fundamentan filosóficamente a partir de la dialéctica, pues como lo expone Giroux, “la noción dialéctica de sociedad y teoría argumentaría que la observación no puede tomar el lugar de la reflexión y el entendimiento críticos” (Giroux, 1992, p.41). Es mediante el pensamiento dialéctico que se niegan y denuncian los postulados dominantes, de manera que una teoría crítica, más que productiva y reiterativa, posee una finalidad cuestionadora y transformadora de la situación establecida (Kupiec, 2008).

Reduccionismo y positivismo en el estudio de lo humano

El reduccionismo de la psicología tradicional, constantemente denunciado por las corrientes críticas, tiene una relación directa con la reiteración por delimitar firmemente a la psicología como disciplina, pues como lo expresa Peñuela-Velásquez, el concepto de disciplina “se fue considerando como sinónimo de especialización”, lo cual se aparta de “la comprensión del fenómeno como un todo” (2005, p.47). El mismo autor refiere que lo disciplinar es un discurso fragmentario de la realidad, fundamentado por mera ideología, y se opone a asumir que la realidad humana pueda explicarse mediante la suma de sus distintas

disciplinas, sino que ha de entenderse como una totalidad. “Pero ¿esto es realmente observado en la práctica investigativa? ¿Es capaz la comunidad universitaria de trascender los límites de lo disciplinar?” (Peñuela-Velásquez, 2005, p.54). Es ante estas problemáticas que se proponen los discursos de la “inter-(poli)-multi- trans-meta-disciplinariedad”, como vías para reintegrar visiones de lo que las disciplinas han fragmentado en sus trabajos especializados y analíticos sobre la realidad (Peñuela-Velásquez, 2005, p.66). Es cierto que la psicología no se ha visto exenta de aleaciones disciplinarias, de haber cruzado fronteras en su desarrollo, como lo ha sido por ejemplo con la neuropsicología, la psicología de la educación o la psicología social. El problema es cuando, digamos, la psicología social se torna oficial y las autoridades intelectuales que determinan aquello que pasa a ser parte o no de la nueva disciplina establecida reiteran los nuevos límites aceptados en su terreno, o como lo refiere Fernández-Christlieb:

Y después de esto, ya los psicólogos pueden discurrir sobre temas que, desde una perspectiva disciplinaria, ya sea inter, multi o trans-, les dirían que esos son territorios de la sociología, la historia, la antropología, la música, el urbanismo, la estética, la filosofía o la psicología, aunque, hagan lo que hagan, también siempre les dirán que eso no es disciplinariamente psicología social. (2019, p.20)

Es decir, cuando el discurso que partía de la integración se reunifica en los vicios del discurso unidisciplinario. Concordamos con Zemelman quien expuso que

(...) la realidad sociohistórica nos está exigiendo pensar más allá de estos límites. Como decía hace ya tiempo Edgar Morin, hay más realidad entre dos disciplinas que en dos disciplinas aisladas. (Zemelman, 2015, p.350)

Un elemento constante en la fragmentación analítica, científica y técnica de la psicología, lo cual paralelamente suprime sus posibilidades de nociones complejas de la realidad, es el énfasis en su precisión empírica, como lo planteaba Mannheim:

(...) dio un haz de ramas especializadas (...) cuanto más precisa se volvía esta psicología empírica, cuanto mejor se apreciaba el alcance de la observación empírica, se comprobaba con mayor evidencia que el sujeto no era en modo alguno un punto de partida tan seguro como se había creído para llegar a una nueva concepción del mundo. (1941, p.48/49)

La observación empírica y el análisis causal han llegado a reducir el pensamiento incluso en analogía con los funcionamientos de máquinas y ordenadores, desarticulando la complejidad de lo diverso y excluyendo elementos que le dan sentido a la subjetividad colectiva como lo es su relación con la historia (Mannheim, 1941). Una postura antireduccionista es un rechazo a la segregación psíquica, es la contemplación de la psicología en relación con fenómenos que sobrepasan sus fronteras,

(...) y así, estrictamente hablando, la psicología social nunca se está metiendo donde no debe, aunque sí donde no la llaman, porque la idea de desdisciplina no es la de meterse en otros territorios, sino la de deshacerlos, empezando por el mismo campo de la psicología social (...) y por lo tanto se arroga el permiso de tematizar cualquier asunto que le interese. (Fernández-Christlieb, 2019, p.19/20)

De esta forma, el sujeto al estudiarse a sí mismo, más que reducirse a la observación reglamentada por su disciplina, puede permitirse desafiar las metodologías oficialmente impuestas y “pensar más allá del sistema clasificatorio de las ciencias que heredamos del siglo XIX” (Zemelman, 2015, p.350/351),

(...) porque los psicólogos sociales no son lectores especializados, sino precisamente desespecializados, y no es que no sepan qué leen, sino que saben perfectamente que casi cada libro, cualquier libro (...) es de psicología social, porque su lectura lo transforma en eso. Los disciplinarios se miden por todo lo que no les importa, que es mucho; los desdisciplinarios porque le interesa hasta lo que no les importa. (Fernández-Christlieb, 2019, p.19)

Una perspectiva antireduccionista, como hemos repasado, va de la mano con el antipositivismo, a saber, el rechazo al sentido disciplinario estático y descriptivo comtiano prevalente en la psicología tradicional con la cual se pretende generalizar, predecir y controlar la naturaleza y leyes de la mente (Pavón-Cuéllar, 2019). Es a partir de “escalas, medidas, pruebas y todo el arsenal de la psicometría” con que se ha buscado gobernar la subjetividad (Pavón-Cuéllar, 2019, p.48). Esto es lo que Mannheim nombra *una psicología sin una psique*, un tipo de investigación psicológica en que

las respuestas que se dieron apartaron nuestra atención de la cuestión fundamental, la referente a la existencia de la psique en el orden de la realidad. Especialmente se destruyó la unidad de la psique y la de la persona a consecuencia de esta funcionalización y mecanización de los fenómenos psíquicos. (1941, p.56)

Los métodos empíricos aplicados a los fenómenos psíquicos pretenden estudiar una realidad humana como objeto independiente a los sujetos, postulado que suprime el papel del sujeto en su realidad, sus posibilidades de construcción, es decir, una ciencia psicológica centrada en la verificación empírica que anula las reflexiones sobre el significado y el valor de la situación social y con ello la racionalidad para imaginarla de manera distinta, suprime la conciencia histórica y con ello el “anhelo de la humanidad por un mundo mejor y más justo” (Giroux, 2003, p.37). Esta objetividad que pretende la subordinación de la conciencia a imperativos de leyes universales, de acuerdo con la Escuela de Frankfurt, es una apariencia

“históricamente contingente mediada por relaciones de dominación y subordinación” en favor del statu quo (citado en Giroux, 1992, p.27). El empirismo, aunque busque llegar a verdades suprahistóricas, sus propios fundamentos teóricos y epistemológicos poseen una configuración particular en la historia, así como también el individualismo, la ficción de seres humanos aislados e independientes, “que comenzó con el Renacimiento y llega hasta nuestros días” (Ovejero, 2019, p.40). No obstante, vale revisar también brevemente la idea posmodernista sobre la construcción social-discursiva del sujeto y su mundo, junto con su postura ante la reproducción del orden establecido.

En los orígenes disciplinarios de la psicología social fueron contempladas teorías sociológicas asumidas como psicosociales, tales fueron por ejemplo los casos del interaccionismo simbólico que

(...) se trata de situaciones acotadas, restringidas, microsociológicas, por lo cual la tendencia es de focalizar en las relaciones interpersonales (...) donde no caben ni el capitalismo ni la política en turno, ni la época ni las modas, ni otras cosas que mientras tanto flotan en el dominio público: la historia y la cultura no caben ahí. (Fernández-Christlieb, 2019, p.5)

Y otra variante teórica es el socioconstruccionismo, de tonalidad posmoderna, en que lo psicosocial se define en términos lingüísticos y discursivos (Pavón-Cuéllar, 2019). Éste último se considera anti-esencialista, rechaza el objetivismo puesto que considera que el universo es construido a partir de la acción del lenguaje (Gergen, 1994; referido en Pavón-Cuéllar, 2019). Es decir, el lenguaje es la precondition social y a la vez la racionalidad comunal de especificidad sociohistórica (Pavón-Cuéllar, 2019). Desde esta visión, las interacciones dan lugar a procesos de socialización e internalización en que el lenguaje es el

conducto de la psique compartida y su estudio se realiza por medio del método del análisis del discurso. Fernández-Christlieb critica la forma de este último al exponer que

(...) el análisis consiste en la descomposición de textos, conversaciones, enunciados, en sus piezas discursivas, para mostrar cómo éstas sustentan y constituyen un determinado discurso presente en la sociedad. El haber empleado la palabra análisis, para esta corriente, ya da una pauta, puesto que connota disgregación, desmenuzamiento, desgrane, y, ciertamente, puede suponerse, sobre la misma marcha, que el discurso anglosajón es empiricista, en el sentido por lo menos de que se toma una pieza de texto muy concreta y muy tangible, tanto que se puede colocar sobre la mesa para revisarla, y da así la impresión de que el lenguaje es considerado como un dato, un hecho, cuyos enunciados son como objetos provenientes de la realidad que pueden ser verificados, probados y comprobados, siempre y cuando se sea lo suficientemente minucioso en su tratamiento, de ahí que el análisis de los enunciados sea pormenorizado y exhaustivo, algo no del todo ajeno a la medición, buscando regularidades, variaciones y efectos misceláneos de un modo que recuerda al método científico y al cuidado de la respetabilidad. Debe ser un trabajo dedicado, largo y agotador, y, a menudo, en estas circunstancias se ha de perder el árbol por andar tanto sobre la rama. Y lo que quizá lo acerca más al empirismo es un temor o freno a la especulación, la metafísica, la hermenéutica y las demás cosas que están en la imaginación. Esta rama quiere crecer derecha. (Fernández-Christlieb, 2019, p.12)

Desde otra óptica, Pavón-Cuéllar (2019) plantea que, si bien el posmodernismo es alternativo en sus críticas epistemológicas, teóricas y conceptuales, su carácter se mantiene apolítico y por lo tanto no trascendente con la realidad social, pues rechaza la idea de que la construcción y reconstrucción de la sociedad pueda reducir la dimensión macropolítica, económica-estructural, a problemáticas lingüísticas y discursivas. Que los fenómenos de la realidad sean concebidos en mediación con el lenguaje no significa que todos los problemas de la realidad social sean problemas del lenguaje. Olvidar las condiciones materiales de

existencia, abstraer con relativismo la realidad social y carecer de un posicionamiento político ante la misma es lo que Ibáñez identifica como un “excesivo laxismo” en su planteamiento (2003, p.160; citado en Pavón-Cuéllar, 2019, p.59). El análisis del discurso, si bien puede fungir como medio para deconstruir el poder en los materiales discursivos de acuerdo con la estructura social, como finalidad en sí carece de radicalidad crítica, esto es, puede trascender como metodología, pero no como teoría abarcativa y crítica de la realidad social (Parker, parafraseado en Pavón-Cuéllar, 2019). El análisis del discurso en sí, es lo que Parker y Burman criticaban como “tecnología sin valores” sin una “orientación política motivada y comprometida” (1993, p.158/167; citado en Pavón-Cuéllar, 2019, p.68)

Esta “desrealización de lo real” antes planteada (Parker, 1996, citado en Pavón-Cuéllar, 2019, p.57) es lo que da pie a la perspectiva del realismo crítico estructural, en que, en vez de abstracciones discursivas para desconfiar epistemológicamente de la realidad, se denuncia su condición fatalista, injusta, opresora y victimaria (Blanco et al., 2018, referido en Pavón-Cuéllar, 2019). Desde esta postura se rechaza la relativización de “fenómenos como la explotación económica, la marginación social y la dominación macropolítica” (Pavón-Cuéllar, 2019, p.78). Es decir, se acepta que el socioconstruccionismo permite dismantelar el universalismo, individualismo y es alternativo al relativizar el objetivismo que pretende la psicología tradicional, pero no es suficiente para cuestionar las injusticias y represión del sistema capitalista (Pavón-Cuéllar, 2019). Nos encontramos aquí en la disyuntiva de si la realidad habría de contemplarse y relativizarse o más bien asumirse y comprometerse en la crítica y ruptura de su sentido político e histórico.

Ya criticaba Zemelman (2008) las dificultades en el plano de la academia para leer la dinámica del orden social y el ejercicio del poder, fenómenos que son objeto de toda sociedad

compleja; es poco común concebir la disciplina propia, como el caso de la psicología, en tanto potencial aparato ideológico del Estado (Althusser, 1964, referido en Pavón-Cuéllar, 2019), o en el caso contemporáneo, como dispositivo para el funcionamiento de la ideología neoliberal. Vemos posturas que se asumen críticas, y autores que de facto las colocan en la línea de las teorías reproductivas, como quienes se pronuncian

(...) en contraposición a la psicología social crítica posmoderna, en la que vislumbra una “misteriosamente estrecha concordancia” con “los requerimientos del capitalismo contemporáneo” (Parker, 2009b: 551). Por ejemplo, coincidiendo con la óptica y con los intereses del sistema capitalista en su forma globalizada neoliberal, acentuadamente volátil y pretendidamente apolítica, Potter enfatiza la interacción a costa de la “fijación en lo cognitivo” e intenta ceñirse a descripciones puramente formales y sin contenido que evitan “cuestiones políticas” y que son “el vehículo perfecto para la globalización”, mientras que Gergen” elimina la división entre lo individual y lo social”, prefiere “dejar de insistir en los problemas” al “replantear nuestras vidas más positivamente” y reduce las “posibles posiciones divergentes” a simples “juegos de lenguaje” (Parker, 2009b: 548-552). Las tesis de la psicología social crítica posmoderna se nos revelan aquí, en definitiva, como una suerte de justificaciones y elaboraciones ideológicas del capitalismo neoliberal globalizado. (Pavón-Cuéllar, 2019, p.67)

Estos postulados problematizan aún más la autenticidad de posturas críticas en la psicología, pues nos encontramos con corrientes que así se definen, y sin embargo, a su forma, aún pueden favorecer la efectividad de las entidades sistemáticas dominantes, volverse tan apaciguadoras y sedantes a los propósitos capitalistas como la propia psicología tradicional.

Vale subrayar también posturas, como la de Van Dijk (1998), en que el análisis del discurso es empleado en sus estudios para la descomposición de elementos ideológico-estructurales. Así, el discurso y el lenguaje, más que ser la finalidad comprensiva de la realidad, es un medio para analizar el dominio sistemático, por ejemplo, en el discurso racista. No obstante, su trabajo está más allegado a los fundamentos de teorías sobre la ideología que a la escuela posmoderna socioconstruccionista. De manera que, aunque encontramos también vinculaciones entre el relativismo-lingüístico y el realismo-estructural, entre la deconstrucción y la reconstrucción, entre la contemplación rigurosa y el compromiso por transformar, la distinción en las finalidades de ambas concepciones es clara (Pavón-Cuéllar, 2019).

Desde nuestra postura, vemos relevancia en la profundización del plano ideológico en la psicología, en el esclarecimiento de los procesos que justifican y legitiman el orden establecido. La exposición de las formas en que el sistema dominante emplea una lógica adaptativa, de tecnología analítica con un concepto unilateral del humano *súper especialista*, sin referentes colectivos ni claridad en algún sentido trascendente de sus acciones (Zemelman, 2008). Asumimos una realidad dada, pero a la vez dándose, una estructura social en posible transformación. Un énfasis lógico que más que observar lo que ocurre, discute la manera de cambiarlo: una noción activa del sujeto en el que el “sistema” no se asume mediante un discurso teológico inamovible, sino que comprende que el sistema lo construyen los sujetos (Zemelman, 2008), y por lo tanto, es posible la redefinición “del victimismo pasivo a la auto-determinación activa” (Pavón-Cuéllar, 2019, p.91), del reiterado sentido individualista a la inversión por valores distintos en favor del bienestar colectivo.

Psicología crítica

Comencemos este breve apartado afirmando que, “(...) independientemente del enfoque que se siga, la psicología crítica se construye en oposición a determinados sistemas de creencias y prácticas que caracterizan a la psicología tradicional” (Rodríguez, 2010, p.5). La psicología crítica conforma una oposición ontológica y epistemológica para subvertir la noción tradicional centrada en el individuo, esto mediante reflexiones teóricas que a su vez se posicionan desde dimensiones ético-políticas (Rodríguez, 2010). Se critica el esencialismo de la psicología tradicional al concebir la mente como una abstracción interior y también su énfasis en contener al individuo para el mantenimiento del orden establecido (Pavón-Cuéllar, 2019), asimismo,

(...) el carácter falso e impropio de su empirismo inductivo, la arbitrariedad en la interpretación de sus experimentos, la insignificancia de sus descubrimientos, la estagnación de sus saberes, sus objetos subordinados a los métodos, su fragmentación teórica, su verificación circular de presuposiciones conceptuales indemostrables, su representación burguesa de un individuo al que abstrae de sus contextos histórico-sociales, su carencia de un sentido emancipatorio y su utilidad únicamente para quienes tienen el poder. (Teo, 1998, 2000; Dreier, 2016; como se cita en Pavón-Cuéllar, 2019, p.49)

Es así que la psicología crítica desafía con recursos argumentativos tanto a la psicología oficial como al sistema y el carácter político que se manifiesta en ella, pues para que sus críticas sean consideradas profundas y abarcativas, es menester la consideración de tales dimensiones, o como lo afirma Pavón-Cuéllar, “no había manera de abordar críticamente la psicología sin confrontar el sistema que se manifiesta en ella”, “ya no podemos criticar lo psicológico sin posicionarnos políticamente ante el sistema” (2019,

p.102; p.85). De esta forma, la psicología crítica no es un antipsicologismo, más bien representa una diferencia dentro de la identidad de la psicología en sí, es una posición opuesta que la confronta en miras de superarse como una totalidad.

La cultura, la historia, la economía, la sociedad y la política constituyen la psicología, “todo eso es también la disciplina psicológica”, de manera que al criticar la psicología se debe criticar todo aquello que hace que sea lo que es (Pavón-Cuéllar, 2019, p.13);

(...) el orden patriarcal, las clases sociales, la civilización occidental grecorromana y judeocristiana, el colonialismo y el neocolonialismo, la época moderna, el sistema capitalista, la sociedad burguesa individualista, la organización disciplinaria, la ideología liberal y neoliberal. Todo esto constituye la psicología y debe criticarse al criticar la psicología. (Pavón-Cuéllar, 2019, p.14)

La psicología crítica, las críticas a la psicología, no solamente toman como objeto las elucubraciones discursivas sobre fundamentos epistemológicos, sino que expresan sensibilidad y toman posicionamiento ante una realidad “atravesada por estructuras y relaciones de poder y dominación” (Pavón-Cuéllar, 2019, p.83). Hablamos entonces de la psicología crítica, no como abstracción del sufrimiento social a partir de asuntos lingüísticos, sino como posición activa que denuncia la complicidad entre la psicología tradicional y la injusticia de la realidad cultural y socioeconómica (Pavón-Cuéllar, 2019). Una postura reflexiva ante la neutralidad adaptativa de la psicología tradicional que opera en la reproducción del orden dominante.

Con psicología crítica tampoco procuramos exponer una definición cerrada y concluida, es más bien “una variedad de enfoques que retan supuestos, valores y prácticas

dentro de la psicología tradicional que ayudan a mantener un statu quo injusto e insatisfactorio” (Fox, Prilleltensky y Austin, 2009, p.18; citado en Rodríguez, 2010, p.5). De suerte que encontramos pluralidad en sus reinterpretaciones que lo que comparten es su carácter cuestionador y subversivo a las corrientes académicas oficiales (Pavón-Cuéllar, 2019). De hecho, Pavón-Cuéllar (2019) cuestiona el hecho de si la psicología crítica podría considerarse compatible con la estabilización e institucionalidad académica, ya que, de acuerdo con lo que hemos planteado hasta ahora, su finalidad es exactamente opuesta y caer en ello sería verse inmersa en precisamente aquello que critica. Dicho así, en vez de buscar una solidificación para la psicología crítica, ésta puede distinguirse porque sus corrientes “comparten aquello de lo que se apartan“ (Montero y Fernández-Christlieb, 2003, p.211). Por otro lado, si bien los límites concretos no son necesarios para la psicología crítica, sí lo es su coherencia respecto a la autorreflexión de sí misma, pues desatender este aspecto podría derivar en la reproducción de aquello mismo que pretende confrontar (Porras, 2009).

Una psicología crítica no puede reducirse a sólo una mirada negativa ante la realidad, pues es más bien el escrutinio reflexivo para superar las consecuencias humanas en términos de la estructura social. Para la psicología crítica la valoración del papel de la psicología ante la sociedad no puede limitarse a simples buenas intenciones, pues ante una realidad de barreras institucionales y mecanismos opresivos la mejor de las intenciones es tomar una postura autodeterminada que denuncie y rechace la reproducción de las injusticias (Pavón-Cuéllar, 2019).

Asumimos entonces que la psicología no se ha de mantener como dispositivo de reproducción y reiteración de un dominio, sino que a partir de la crítica se permita recrearse y superarse. Nos referimos así a una crítica que parte de los propios criterios que constituyen a

la psicología en una tendencia hacia su mejoramiento. Es una reflexión de sus contradicciones para, a partir de éstas, transformarse. Es una reformulación en sus conceptos y nociones, en que el papel del sujeto ante su realidad pueda permitirse la actividad de cuestionar y revelar su situación actual para abrir posibilidades creativas de que ésta pueda realizarse de otro modo.

El carácter crítico que hemos sostenido hasta ahora refiere a que el problema no está en la manera de ver el mundo, en el marco de ideas más convincente para concebirlo, sino en la situación presente concreta del mundo, o como lo dice Pavón-Cuéllar, “la crítica es *en* la realidad y no *de* la realidad” (2019, p.80). La marginalidad social no habría de confinarse al interior del sujeto, la psicología no debería disociar lo político, no obstante, a partir del individualismo nos encontramos con un pensamiento contemporáneo en el que:

La desigualdad se explica por la diferente actitud, capacidad y motivación de ricos y pobres, olvidando la explotación de los primeros y los privilegios de los segundos. El cambio que se necesita ya no es de carácter estructural y socioeconómico sino personal, motivacional, emocional o actitudinal; es un cambio que está en uno mismo; está en la manera de ver el mundo y no en el mundo. Aquello con lo que debe aclararse no es el hambre y la miseria sino los ojos con los que estos hechos se miran y el ánimo pesimista con el que se juzgan. ¿Y la violencia? Puede solucionarse al producir emociones en los violentos, al atemorizar a los criminales y no al incidir en las circunstancias de injusticia, pobreza, exclusión o discriminación racial. Ya no es necesario luchar contra el imperialismo ni con las estructuras planetarias que reproducen relaciones coloniales de explotación y dependencia entre los países, sino que basta un cambio de mentalidad en las naciones pobres, desarrollando las capacidades individuales de sus ciudadanos, estimulando su inteligencia y fomentando la resiliencia, el emprendedurismo y el espíritu competitivo. (Pavón-Cuéllar, 2019, p.101)

Frente a las problemáticas expuestas, más allá de asuntos académicos de definiciones epistémicas y disciplinarias, se hace necesaria para la psicología un replanteamiento en el terreno de la ética y la política, en que la psicología se sitúe y posicione ante su realidad “en relación con los diferentes aspectos y sectores de la sociedad” (Pavón-Cuéllar, 2019, p.66). Por lo cual, entre sus tareas críticas también está la de esclarecer el origen y situación histórico-cultural en que se constituye.

La atención crítica hacia realidades concretas es un punto que necesariamente nos lleva a la contextualización, por lo cual surgen también corrientes como la psicología crítica latinoamericana, cuyo compromiso se sitúa en la complejidad teórica que responda a sus particularidades histórico-culturales. Entre las problemáticas a las que se enfrenta la psicología crítica latinoamericana, vale mencionar el “propósito de «cambio social» en el contexto de subdesarrollo y dependencia en América Latina” (Montero, 1984; citado en Pavón-Cuéllar, 2019, p.64) y también su carácter denunciativo anticolonial a la psicología eurocentrista, a cuyas pretensiones de universalización y superioridad epistémica se opone (Pavón-Cuéllar, 2019). Se hace entonces objeto de crítica teórica a la continuidad colonialista europea en el marco del dominio del conocimiento disciplinario. Se resalta una oposición respecto a la psicología tradicional que critica, entre otros puntos:

(...) su “dependencia servil” hacia lo concebido en Europa o en Estados Unidos y su desconexión con respecto a “los grandes movimientos e inquietudes de los pueblos latinoamericanos” (Martín-Baró 1986: 284), su “mimetismo cientista” que la hace constituirse como una imitación de la psicología estadounidense que a su vez imita las ciencias naturales (ibíd.: 287-289), su positivismo que la confina a lo existente y le impide considerar lo “históricamente posible” (ibíd.: 289-290), su individualismo por el que se “refuerzan las estructuras sociales” al ignorar su realidad (ibíd.: 291), su “ahistoricismo” por

el que no ve las diferencias entre los sujetos en los que se basan las teorías o metodologías y aquellos a los que se aplican, su “visión homeostática” por la que rechaza la ruptura y el conflicto (ibíd.: 291-292) (...) (Pavón-Cuéllar, 2019, p.64/65)

La corriente latinoamericana de psicología crítica busca de esta forma irrumpir con las restricciones coloniales académicamente impuestas para hacer un énfasis en el origen psíquico en relación con la especificidad histórico-cultural (Rodríguez, 2010) “y recobrar las formas particulares en que los diferentes pueblos dan sentido a su existencia” (Kim y Berry, 1993; Paredes-Canilao et al., 2015; citado en Pavón-Cuéllar, 2019, p.91). Del mismo modo, como hasta cierto punto hemos ido subrayando en planteamientos anteriores, las propuestas anticoloniales han de mantener su sujeción a la crítica para no corromperse en ideologías alienadas o nuevas tendencias dominantes, esto es, a pesar de que sea claro su desprendimiento anticolonial con la corriente psicológica oficial, para asumirse crítica, además de tener presentes las cualidades del dominio externo hacia sí, ha de sostener también la autorreflexión para evitar caer en el discurso de dominación que enfrentan, pues como lo expresa Pavón-Cuéllar, “no basta que una propuesta psicológica sea anticolonial para que sea indiscutiblemente crítica” (2019, p.92).

El diálogo del cual partimos

Las interrogantes de la psicología crítica antes descritas, más que pretendamos profundizar en alguna o retomar sus contenidos teóricos en sí, fue planeado su planteamiento a manera de prólogo, *antes del discurso*, para presentar a grosso modo formas distintas de disrupción en la disciplina psicológica. Esto para facilitar la posterior comprensión del argumento principal de nuestro trabajo: el de la lógica de la mentalidad utópica para

aproximarnos a una psicología de la utopía. Así, nos referimos a un sentido que más que ser pragmático y cómodo al orden establecido, está comprometido con el argumento de que la realidad social siempre está en posibilidad de superarse y por ello necesita la crítica.

Puede ser hasta aquí claro que este trabajo no reportará ningún tipo de práctica, producto o análisis de observaciones respecto a algún evento dado. Nos adjuntamos a lo que expresa Fernández-Christlieb respecto a que

(...) la psicología social no es una ciencia empírica en el sentido de que hay allá afuera, en la realidad física o social, un campo que ocupar, un territorio que adueñarse, una cosa o un problema que ponerse a investigar. (2019, p.18)

Este trabajo más bien fue desarrollado sentándonos a pensar qué estudiamos, y también por qué y para qué, pues “si hubiera tiempo para pensar, la sociedad mejoraría” (Fernández-Christlieb, 2019, p.17). Priorizamos, por lo tanto, la fundamentación racional, de profundización bibliográfica, cuyo pensamiento no se reduce a los límites disciplinarios ni se forma conforme a métodos ortodoxos, ya que, tocante a la psicología social:

(...) todavía se puede decir lo que cualquiera tenga a bien decir al respecto, sin que nadie le diga que eso no se hace así, o, dicho en otros términos, todavía debe ser una disciplina teórica ya que todavía nadie sabe exactamente qué es. (Fernández-Christlieb, 2019, p.17)

La forma con la que nosotros nos referimos a la psicología, nuestro abordaje conforme al pensamiento y a la realidad en sí, es el de la dialéctica entre la identidad y la diferencia, la tensión del objeto consigo mismo para superarse hacia nuevas formas de concebir su propia condición. Es un abordaje en la línea de la discusión y el contraste, en que

más que una neutralidad empírico-inductiva, se formula una posición argumentativa que a su vez rechaza el supuesto de las categorías neutrales en el conocimiento. Un trabajo teórico de sentido dialéctico y crítico en que el lenguaje, en vez de observarse como dato, funge su papel en el propio cuestionamiento argumentativo y rigor reflexivo. Es un abordaje en el que el sujeto no está ausente, no esconde su subjetividad, por el contrario; toma partido, valora, se asume como sujeto consciente, define el sentido de su conocimiento y se posiciona activamente ante su realidad.

Esta facultad de invención a la que nos referimos del sujeto activo, este sentido por argumentar la realidad en vez de descubrir la realidad, se desarrolla de manera triádica: entre lo que es, lo que es pero no debería de ser y lo que no es pero podría llegar a ser. Este razonamiento no busca ocultar las controversias ni contradicciones, pues éstas son de hecho el punto de partida, el impulso para la superación de su situación.

La especial atención en la psicología socioconstruccionista que hicimos previamente partió de un doble interés; además de su relevante papel y vigencia para el desglose de algunas corrientes críticas en la disciplina psicológica, lo es por su relación con una particular corriente de la sociología del conocimiento, esto es, la de la vía fenomenológica. Esta rama, de finalidades comprensivas y representada por la sociología de Schutz, Berger y Luckmann, concibe la percepción simbólica y la experiencia de la vida cotidiana como una construcción entre relaciones sociales. Así, se cuestiona y relativiza el carácter concreto de la realidad, la verdad y el conocimiento, pues son indefinidamente construidas por conexiones intersubjetivas. Es decir, se consideran en este trabajo sobre todo por sus atribuciones a la problematización de la sociología del conocimiento en cuanto tal, y también para distinguir nuestra postura, hasta cierto punto cercana, pero notablemente diferente ante la misma.

En este trabajo nosotros nos apegaremos más bien a la vía de la sociología del conocimiento desarrollada por Karl Mannheim, misma en que se asume una realidad social que puede ser mantenida por ideologías o estar en movimiento mediante los horizontes de sentidos colectivos definidos por las utopías; un conocimiento en relación con complejos de ideas que juegan papel en el terreno psíquico, político, social e histórico. De forma que el mismo diálogo que se observa entre diferentes disciplinas y campos del conocimiento, el de la prioridad comprensiva o la finalidad crítica, se hace presente también en la sociología del conocimiento; la bifurcación entre la fenomenología, que atiende sobre todo a “la experiencia de los actores” (Fernández-Christlieb, 2019, p.5), o la de la mentalidad utópica, que pone el dedo sobre el movimiento de la dominación estructural, el colapso psíquico en los proyectos políticos de una sociedad y su relación con el devenir histórico.

Si bien la vía de la sociología del conocimiento fenomenológico es familiar a la propuesta de la psicología socioconstruccionista, nuestro propósito es recuperar los planteamientos mannheimianos en un desarrollo teórico de inspiración psicológica, aunque no precisamente disciplinaria. Karl Mannheim, además de sus aportaciones pioneras en el campo de la sociología del conocimiento, publicó también, entre otras obras, *Ensayos sobre sociología y psicología social* en 1963. En este autor, que como muchos otros académicos de Frankfurt tuvo que huir de Alemania debido al holocausto, encontramos la relación más cercana entre psicología y utopía: la teorización de la mentalidad utópica.

Vemos en la psicología, sobre todo en tiempos contemporáneos, una facultad casi hegemónica por atribuir las definiciones legítimas de lo que corresponde a lo humano, lo cual es asimismo comprensible por el carácter científico y sobre todo reproductivo ante el orden

establecido, lo cual repasamos en páginas anteriores. No obstante, insistimos en que una psicología que ignora la filosofía, la sociología, los otros campos de conocimiento humano que le rodean y al mismo tiempo la constituyen, queda incompleta y con una noción del humano francamente reducida. Reiteramos la relevancia de definir un sentido para la psicología en vinculación con todos estos aspectos, es decir con la totalidad psíquica, de cuya complejidad se ha apartado; como lo es la posibilidad de construir horizontes distintos, la facultad imaginativa, los referentes subjetivos y la agencia de la voluntad colectiva.

Es así que vimos la pertinencia de incluir un apartado previo, afin a la psicología, pero en un sentido racional de ruptura. Una problematización respecto a los criterios con los cuales se define como disciplina, una negación de sus supuestos, fundamentos y postulados establecidos. Una ruptura necesaria para permitirnos reconsiderar los elementos con los cuales poder repensar un camino para la psicología: el de la psicología de la utopía. Una denuncia a la unilateralidad teórica, al carácter reproductivo tradicional y una exposición de la variedad de concepciones que el pensamiento puede tomar. Una reconsideración de la psicología así como está. Un contradiscurso respecto a que el conocimiento, más que descriptivo y estático, posee una voluntad valórica que lo define y orienta: misma que bien puede mantenerse en el camino de reproducir una realidad social indeseable o bien tomar compromiso ante la dominación estructural y mirar posibilidades para un futuro histórico distinto. Así, no necesariamente referimos a un conocimiento que sólo corresponde con el presente, sino que se permite germinar propósitos colectivos en miras de realizarse en el devenir de su realidad. Esa es la manera en la que se piensa la *utopía*; no es la realidad, ni tampoco precisamente su completo contrario, sino una cualidad tercera. Ante una realidad afirmada, una crítica la niega y una utopía se contra-afirma. Es en relación con la utopía que buscamos vincular la reflexión con el destino humano. Un camino diferente para la psicología

que puede comenzar con el diálogo entre razonamiento dialéctico y mentalidad utópica. Así es que definimos nuestra posición para comenzar el desarrollo de nuestra propuesta, de manera previa a nuestro argumento central, aunque ya habiendo definido el sentido al que nos referimos. Un argumento en que dialéctica y utopía definen el método y la finalidad, la razón de ser (transformadora) y el deber ser (comprometido), el para qué y el cómo.

Además, debemos pensar en nuestra estabilidad. No deseamos cambios. Todo cambio constituye una amenaza para la estabilidad. Ésta es otra razón por la cual somos tan remisos en aplicar nuevos inventos. Todo descubrimiento de las ciencias puras es potencialmente subversivo; incluso hasta a la ciencia debemos tratar a veces como un enemigo. Sí, hasta a la ciencia. —¿Cómo? —dijo Helmholtz, asombrado—. ¡Pero si constantemente decimos que la ciencia lo es todo! ¡Si es un axioma hipnopédico! —Tres veces por semana entre los trece años y los diecisiete —dijo Bernard. —Y toda la propaganda en favor de la ciencia que hacemos en la Escuela... —Sí, pero ¿qué clase de ciencia? —preguntó Mustafá Mond, con sarcasmo—. Ustedes no tienen una formación científica, y, por consiguiente, no pueden juzgar. Yo, en mis tiempos, fui un físico muy bueno. Demasiado bueno: lo bastante para comprender que toda nuestra ciencia no es más que un libro de cocina, con una teoría ortodoxa sobre el arte de cocinar que nadie puede poner en duda, y una lista de recetas a la cual no debe añadirse ni una sola sin un permiso especial del jefe de cocina. Yo soy actualmente el jefe de cocina. Pero antes fui un joven e inquisitivo pinche de cocina. Y empecé a hacer algunos guisados por mi propia cuenta. Cocina heterodoxa, cocina ilícita. En realidad, un poco de auténtica ciencia.

- Aldous Huxley, *Un mundo feliz*.

I. Razonamiento dialéctico

El siguiente capítulo procura sentar las bases lógicas para aproximarnos a una psicología de la utopía. Presentaremos las definiciones elementales de la filosofía dialéctica junto con las cualidades de su razonamiento y estructura argumentativa. Para ello, se hará un breve esbozo del concepto de dialéctica en consideración de sus principales núcleos en la historia de la filosofía; se distinguirá la lógica dialéctica, que comprende el movimiento de la realidad en devenir, en contraparte a la lógica formal de raíces aristotélicas que predomina en la epistemología positivista; se expondrá el vínculo entre pensamiento dialéctico y filosofía crítica en tanto a su contrapostura negativa respecto a los hechos dados y, finalmente, se dilucidará la metodología dialéctica tomando como estructura central el procedimiento argumentativo de la tríada dialéctica.

Dialéctica

El concepto de dialéctica ha acompañado la historia de la filosofía desde los diálogos de la Antigua Grecia, tiene una representación relevante en las teorías del idealismo alemán clásico y es reconocido su alcance e influencia en la corriente marxista a partir de la formulación del materialismo dialéctico.

El significado de dialéctica, de acuerdo con Cañas-Quirós (2010), proviene del verbo griego *dialégomai* y hace referencia al “arte de discutir”. En una discusión se asume la interposición de ideas y posturas distintas, lo cual fundamenta un dinamismo en el propio *logos*, pues, como lo explica Abellán-García, “si otros métodos de conocimiento se centran más en lo que el pensamiento clásico ha llamado sustancia, estructura, esencia, forma, etc., el método dialéctico pretende dar cuenta del dinamismo de lo real, las relaciones entre los seres y el sentido del ser” (2012, p.101). De manera que una perspectiva dialéctica no asume una verdad que está, sino una verdad que se desarrolla a partir de la tensión entre la oposición argumentativa y la discrepancia entre preguntas y respuestas con cambios perpetuos. De acuerdo con Velarde, la dialéctica en su sentido más fuerte significa *contradicción* y su manera de razonar es oportuna con “la naturaleza fluida de la realidad” (1971, p.129).

La dialéctica, concebida como un arte del diálogo, era empleada desde el método socrático en la Antigua Grecia (Abellán-García, 2012).

La filosofía de la Antigüedad subrayó ya con gran fuerza la mutabilidad de todo lo existente, comprendió la realidad como proceso y elucidó el papel que desempeña en este proceso la transformación de toda propiedad en su contrario. (Frolov, 1984, p.115)

En el caso de Aristóteles (Rosental y Iudin, 1965), él diferenciaba a la dialéctica como la ciencia sobre las opiniones probables y a la analítica como la ciencia sobre la demostración. Heráclito, por su parte, ceñía su filosofía a la gnoseología dialéctica y fue llamado “oscuro” debido a las dificultades para ser comprendido con afirmaciones como «somos y no somos», «quiere y no quiere», «al divergir se converge», «al cambiar se está en reposo» (citado en Cañas-Quirós, 2010, p.45) haciendo alusión a que todo se encuentra en estado impermanente, a que aquello que vive es por la destrucción de otra cosa en continua transformación y que la realidad es una disputa y tensión entre contrastes, para este filósofo, en la esencia del devenir está la *arjé* u origen de la realidad (Massé-Narváez, 2007). La filosofía platónica también se apegaba a la dialéctica buscando la fundamentación racional del diálogo para constituir la Polis (Mora-Rodríguez, 1978).

Le es atribuido a Platón haber formulado de manera pionera como tal el concepto “dialéctica” en sus diálogos *Fedro*, *Sofista* y *La república* (Reygadas, 2015). Este filósofo se distinguió de los sofistas, quienes empleaban el arte de la discusión como habilidad para competir en el debate político para el prestigio personal (Cañas-Quirós, 2010), pues en vez de ello, Platón veía en la dialéctica la búsqueda de la verdad del ser por sí mismo (Marcuse, 1976).

De acuerdo con Marcuse (1976), Platón exponía que el Ser por sí mismo se encuentra siendo. El Ser se halla en un continuo proceso contradictorio del ser al no ser, de lo que existe a lo que no existe, del sí mismo a su otro.

Por eso, el ser encierra contradicciones: es único y múltiple, eterno y pasajero, inmutable y mutable, reposa y se mueve. La contradicción es condición necesaria para estimular el alma a

la reflexión. Según Platón, este arte es precisamente el arte de la dialéctica. (p.116, Frolov, 1984)

El ser, entonces, se desarrolla en un estado de movimiento, división, multiplicidad y reunificación, de manera que lo único que permanece es el cambio perpetuo entre el ser y su opuesto que lo limita y determina. Dicho así, el ser siempre se encuentra en proceso de ser. Nada *es*, todo está *siendo* permanentemente en movimiento (Marcuse, 1976). De manera que, ante la imposibilidad del total reposo y la realidad del movimiento perpetuo, «nadie puede meterse dos veces en los mismos ríos» (Heráclito citado en Cañas-Quirós, 2010).

En la filosofía platónica las ideas, el ser verdadero, están en pluralidad y movimiento entre el sí mismo y su contraparte. Se toma en consideración que las leyes del pensamiento llegan a ser las leyes de la realidad, donde el pensamiento dialéctico es “la apariencia de otra verdad, que es la de las formas verdaderas de la realidad: la de las Ideas”. (Marcuse, 1968, p.73). La tradición platónica, asimismo, ha sostenido las bases de filosofías dialécticas posteriores a la Antigua Grecia como aquella desarrollada por Hegel (Marcuse, 1976).

A Hegel le es atribuida “la cumbre del desarrollo de la dialéctica premarxista” (Frolov, 1984, p.116). Él representó la culminación del idealismo clásico alemán, el cual vale destacar que tuvo como precedente la disyuntiva filosófica británica entre un empirismo protagonizado por Francis Bacon y John Locke que identificaban como únicamente válido el conocimiento humano que fuese sustentado en la experiencia, y el idealismo de George Berkeley quien refutaba que la técnica y el método experimental fuesen el único camino para conocer el mundo, argumentaba por el contrario el fundamento del razonamiento, las ideas y las representaciones mortales sobre las cosas sensibles (Morales, 2014). Ambas filosofías,

además de expresar maneras opuestas ante el pensamiento y la actividad intelectual, derivaron en disposiciones para ver el mundo y el propio papel del humano en él.

El idealismo alemán, anterior a la filosofía hegeliana, fue conformado por Kant, Fichte y Schelling. Éstos enfocaron su pensamiento en la actividad del sujeto, la idea del desarrollo y la importancia de las fuerzas contrarias en los procesos de la naturaleza. La filosofía del idealismo alemán fue la filosofía de la *conciencia en sí* en la época de las luces, un desprendimiento de la unidad ontológica cristiana del idealismo de Berkeley para reformular la unidad del sujeto que percibe y los principios de organización que permitían comprenderlo (Mannheim, 1941). Kant, por su parte, centró sus aportaciones en esclarecer las propiedades intrínsecas del conocimiento humano y “la disolución de un dogmatismo ontológico que considera que el *mundo* existe independientemente de nosotros, en forma fija y definitiva” (Mannheim, 1941, p.100). La referencia a *el sujeto*, no lo es a un individuo concreto, sino que alude a la ficción de la conciencia en sí (Mannheim, 1941) cuya actividad, de acuerdo con la filosofía kantiana, determina la forma en que se representa el mundo, es decir, “el mundo como *mundo* sólo existe con referencia a la mente cognoscente” (Mannheim, 1941, p.100). Fichte fue quien particularmente expuso el método “antitético” para el razonamiento de una síntesis compuesta a partir de la posición de una tesis y la contraposición de una antítesis (Rosental y Iudin, 1965, p.119). No obstante, la significación que atribuyó Hegel con las categorías de *afirmación*, *negación* y *negación de la negación* pasó a calificar su filosofía como el “álgebra de la revolución” (Herzen citado en Frolov, 1984, p.117) siendo referida su doctrina filosófica como aquella en que

se concibe todo el mundo de la naturaleza, de la historia y del espíritu como un proceso, es decir, en constante movimiento, cambio, transformación y desarrollo, intentando además poner

de relieve la conexión interna de este movimiento y desarrollo (Marx y Engels como se citó en Frolov, 1984, p.117).

La dialéctica hegeliana afirma que la realidad es devenir en el tiempo. Expone que tanto la historia como la experiencia común y la conciencia misma es transitoria y mutable a partir del despliegue de la negación de sí misma hacia la Idea Absoluta, de modo que Hegel, además de concebir la dialéctica como método para conocer la verdad, lo hace en clave ontológica y metafísica “como causa última y modo de ser de todas las cosas” (Abellán-García, 2012, p.100). Citamos a Janke para profundizar en el supuesto de que

[la] esencia del movimiento es concebida especulativamente como vida y método de la idea absoluta. El movimiento del pensamiento pertenece así de tal modo al ser de la idea, que constituye la vida y el proceso de ésta. (1978, p.86)

De esta manera, Hegel emplea la dialéctica en su filosofía para vincular con el Absoluto todas las cosas a partir de la negación y las contradicciones en la realidad y en la razón misma.

El materialismo dialéctico de la corriente marxista, por su parte, comprende los desarrollos revolucionarios a nivel histórico de acuerdo con los medios sociales de producción: desde esta doctrina se refleja el movimiento social a partir del modelo del Estado. Y, si bien se rechazan ciertos supuestos del idealismo hegeliano, coincide en apuntar a ideas y valores más allá del sistema social, una concepción del movimiento a partir del despliegue de sí (Marcuse, 1994). Desde esta corriente, son concebidos valores y aspiraciones que se procura que sean satisfechas a partir de la organización social en un ininterrumpido proceso de nuevas aspiraciones del sujeto social. Hacemos alusión a Serrano quien expresa

que “[en] Marx no existe ni una verdad final inamovible a alcanzar en algún momento por el conocimiento, ni un estado de perfección final a lograr en alguna sociedad definitivamente perfecta” (1977, p.65). De manera que el motor histórico del cambio pasa a ser la contradicción presente en el sistema social cuyos conflictos y revoluciones despliegan su propia superación.

A su vez, la teoría marxista procura criterios de verdad y aproximación a la objetividad a partir de la comprensión de la complejidad y contradicciones presentes en el desarrollo social de la realidad dialéctica. Empero, además de cuestiones epistemológicas, Marx suma una axiología por la transformación social, esto es, referentes valóricos que guíen una práctica social transformadora (Serrano, 1977). Bajo esta línea, la teoría marxista no sólo busca referentes de verdad en su método dialéctico, sino que sostiene que éste ha de fungir de instrumento para la búsqueda del desarrollo histórico ante “la falta de correspondencia de las formas viejas al nuevo contenido y la necesidad de pasar a formas superiores, que contribuyan al progreso de la humanidad” (Frolov, 1984, p.117). Tales supuestos sostienen la naturaleza revolucionaria del materialismo dialéctico, filosofía que a su vez ha influido en posteriores planteamientos relevantes a nuestra posición, como lo será expuesto más adelante, el caso de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt.

La fuerza de su verdad reside ahora, pues, en el yo, en la inmediatez de mi vista, de mi oído, etc.; la desaparición del ahora y el aquí singulares que nosotros suponemos se evita porque yo los tengo. El ahora es día porque yo lo veo; el aquí es un árbol por lo mismo. Pero la certeza sensible en esta relación experimenta en sí misma la misma dialéctica que en la relación anterior. Yo, éste, veo el árbol y afirmo el árbol como el aquí; pero otro yo ve la casa y afirma que el aquí no es un árbol, sino que es la casa. Ambas verdades encierran el mismo título de legitimidad, que es el carácter inmediato del ver y la seguridad y la aseveración de ambas en cuanto a su saber; pero una de ellas desaparece en la otra.

- G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*.

Lógica dialéctica

En el siguiente apartado distinguiremos el tipo de raciocinio del cual sostendremos las interrelaciones de nuestro argumento: el de la lógica dialéctica. Así como lo expresa Novack, la lógica formal o analítica y la lógica dialéctica “son dos fases diferentes en el desarrollo de la ciencia del pensamiento” (1979, p.17).

Hegel remarcó en algún lugar que algo no se sabe ciertamente hasta que se sabe a través de su contrario (...) Así, no se puede aprehender la naturaleza íntima de la dialéctica sin alcanzar primero una comprensión cabal de su predecesor histórico y su antítesis teórica, la lógica formal. (Novack, 1979, p.11)

Ambas definen maneras distintas de razonar, puesto que la lógica formal procura deducciones a partir de sus leyes básicas que son la ley de la identidad (“A”=“A”), la ley de la no contradicción (“A” no es igual a “no A”) y la ley del tercero excluido (“A” no es igual a “B”). En contraparte, la lógica dialéctica objeta que “la realidad avanza por contradicciones y reducir la Lógica a una lógica sin contradicción sería tanto como querer ocultarla” (Velarde, 1971, p.129).

Lógica formal y objeto estático.

Dado que la lógica dialéctica se define de manera opuesta a la lógica formal, es decir, que la concepción que asume el devenir de la realidad social se enmarca en supuestos contrarios a un razonamiento descriptivo y estático, comenzaremos por cuestionar los elementos de la lógica formal que nos permitirán comprender las bases de la lógica dialéctica. Esto debido a que una antítesis se comprende a partir de una tesis, la diferencia sólo se entiende conforme a lo que es igual y toda crítica se sujeta a alguna afirmación. Por lo cual subrayaremos solamente aquellas cualidades de la lógica formal que son relevantes para distinguir, en oposición, las características de la lógica dialéctica.

La ley de la identidad constituye la base fundamental de la cual emanan las otras leyes básicas de la lógica formal que la complementan, la cual estipula que “una cosa siempre es igual o idéntica a sí misma” (Novack, 1979, p.11), misma que favorece la definición de un objeto al distinguirlo de los demás a partir de sus propios elementos y que puede ser demostrada a partir de alguna confirmación práctica. No obstante, tales lineamientos llegan a ser limitantes e inadecuados “para tratar con fenómenos más complejos que impliquen movimiento, turbulencia, contradicción y cambio de cantidad en calidad” (Woods y Grant, 2002, p.9), pues la identidad, al negar su no-identidad, excluye el hecho de poder englobar dos clases opuestas que coexistan en el desarrollo de una a la otra.

El principio de contradicción de la lógica dialéctica sostiene que “A” es simultáneamente “no A” cuando se encuentra en situación de cambio y desarrollo. Negar ello

sería coherente con una existencia inmóvil, fija y de reposo completo: en una realidad hipotética sin ningún dinamismo, como lo expone Novack (1979), no se tropezaría con ninguna contradicción o impulsos de cambio. De manera que se distinguen diferentes abordajes para concebir la realidad de mano de ambas lógicas. La lógica formal presente desde la epistemología griega aristotélica pretende universalidad en la verdad y por lo tanto se aparta del cambio y accidente. Las leyes de validez universal apuntan, así, a la perspectiva de un universo estático en reexposición de “una concepción de la identidad siempre idéntica a sí misma” (Novack, 1979, p.37). Y bajo este precepto, la lógica aristotélica o analítica se presta a fórmulas o ecuaciones para deducir unilateralmente razonamientos generales.

La matematización de la lógica requiere fijeza y exterioridad, lo cual le es otorgado a partir del principio de identidad clásico “A es A”. Así como lo plantea Velarde, “[las] entidades matemáticas están constituidas como algo absolutamente fijo y determinado frente a la entidad dialéctica que es fluida” (1971, p.131). El mismo autor afirma un contraste drástico entre la lógica del concepto y la lógica del cálculo matemático, siendo éste último “el momento más externo de la alienación del logos” (Velarde, 1971, p.131) puesto que esta formalización de la lógica, puramente analítica, levanta barreras infranqueables entre las cosas en una soledad absolutamente independiente de las otras sin fases transitorias ni eslabones de unión (Novack, 1979). Contrariamente, la lógica dialéctica, más allá de las categorías exactas y de la apreciación de la experiencia inmediata y objetiva, rechaza y critica la concepción de una realidad inmóvil en un “esfuerzo conceptual para mantener la tensión entre el «es» y el «debe» y subvertir el universo establecido del discurso en nombre de su propia verdad” (Marcuse, 1968, p.76).

La filosofía dialéctica tuvo como sus principales adversarias a las corrientes empírico-positivistas dominantes en Gran Bretaña y Norteamérica. Éstas parten de la idea de que la afirmación excluye la negación y que el establecimiento correcto de la verdad se formula unilateralmente mediante la deducción de una conclusión a partir de premisas ciertas, en donde toda contradicción ha de ser eliminada o evitada para tener validez. Los dialécticos, por su parte, protestan ante tales supuestos ya que la identidad pasa a ser diferencia y la diferencia se vuelve identidad (Novack, 1979). Como lo expresa Marcuse:

La lógica formal era no trascendente en su misma estructura. Sancionaba y organizaba el pensamiento dentro de un marco dado, más allá del cual ningún silogismo puede pasar: permanecía en todo momento «analítica». La lógica siguió adelante como una disciplina especial al lado del desarrollo sustantivo del pensamiento filosófico, sin cambiar esencialmente a pesar de los nuevos conceptos y nuevos contenidos que marcaban este desarrollo. (Marcuse, 1968, p.76)

La lógica dialéctica no solamente acepta el principio de contradicción, sino que ve en las contradicciones del objeto las posibilidades para el desarrollo de su ciencia, lo cual es distinguible, por ejemplo, en la teoría de la evolución natural. De esta forma, han sido destituidas diversas pretensiones de ser absolutas e incambiables como la afirmación aristotélica del universo estático y la tierra como centro, aunque, como ante el caso de la revolución copernicana, las autoridades intelectuales tradicionales lo invocaban como inadmisibles puesto que “amenazaban las ideas del orden establecido y, con ello, el poder de la clase dominante” (Novack, 1979, p.16).

Los razonamientos formales procedentes de la lógica aristotélica pasaron a canonizar históricamente los acuerdos de validez y exactitud científica. “Durante unos dos mil años,

éstos fueron los axiomas incuestionados del sistema de pensamiento de Aristóteles” (Novack, 1979, p.12). Y, si bien la ley de la identidad refleja ciertas propiedades de la realidad, también puede llegar a distorsionarla y dificultar su comprensión. Los llamados axiomas de los cuales se sostiene son reglas no demostradas, carentes de facultades críticas, ante cuya “cláusula de escapatoria final: a priori (...) tenemos que hacer un acto de fe” (Woods y Grant, 2002, p.15). La dialéctica busca la comprensión de procesos amplios y complicados asumiendo una realidad cambiante y considerando la contraposición dialógica como medio para llegar a la verdad. Con ello, la dialéctica logra justificarse y explicarse a sí misma. La lógica formal, por su parte, procede con un pensamiento unilateral y hermético en sus afirmaciones cuya justificación elemental pasa a ser “producto de la revelación divina” (Novack, 1979, p.27). Así como lo describe Novack:

Si desafiáis a los lógicos formales y preguntáis: ¿Con qué derecho eleváis las leyes de la lógica por encima de la historia, las exceptuáis de la regla universal de que nada es invariable?, sólo pueden responder de la misma manera que los monarcas absolutos. Lo hacemos por derecho divino. (1979, p.27).

A partir de la presunción de reflejar la realidad objetiva, la omnipotencia y universalidad de la identidad niega una existencia objetiva de la contradicción y autodiferencia (Novack, 1979). Desde esa visión, se buscan razonamientos mediante la deducción de declaraciones categóricas en ecuaciones lineales cuya esencia estática deja a un lado las turbulencias presentes en la naturaleza, la sociedad y la historia (Woods y Grant, 2002). Ante este método, protagonizado por Aristóteles y petrificado por los escolásticos, fueron halladas insuficiencias desde distintas escuelas filosóficas que buscaron formular una lógica superior, entre ellos, Bacon en Inglaterra, Descartes en Francia y Hegel desde la

escuela del idealismo alemán, especialmente, fue aquel que consolidó la reforma a la lógica analítica (Novack, 1979).

La lógica para una realidad contradictoria: dialéctica, cambio y diferencia.

La transformación de la lógica a consecuencia de Hegel (Velarde, 1971) consistió en una extensión en las formas de la comprensión y la conciencia, en donde la dialéctica pasó a ser tanto la lógica como la ontología de la realidad. Hegel sistematizó filosóficamente el desarrollo del ser y de la historia en función del dinamismo del Concepto hacia la Idea Absoluta, pues señaló que “[al] principio de no-contradicción de la lógica clásica es necesario oponer un principio de contradicción evolutivo y con un resultado positivo” (Velarde, 1971, p.131). De manera que la dialéctica no necesariamente descarta aquellos elementos del aparato de la lógica formal que son útiles para catalogar, clarificar o definir fenómenos simples o cotidianos, no obstante, asume la inadecuación de éstos para fenómenos que impliquen saltos bruscos a cambios cualitativos indudablemente presentes en los procesos de la realidad y el pensamiento (Woods y Grant, 2002).

La dialéctica no niega el silogismo, sino que nos enseña a combinar los silogismos en forma tal que nos lleve a una comprensión más certera de la realidad eternamente cambiante. Hegel, en su Lógica, estableció una serie de leyes: cambio de cantidad en calidad, desarrollo a través de las contradicciones, conflictos entre el contenido y la forma, interrupción de la continuidad, cambio de posibilidad en inevitabilidad, etc., que son tan importantes para el pensamiento teórico como el silogismo simple para las tareas más elementales. (Woods y Grant, 2002, p.18)

De manera que la lógica dialéctica no necesariamente rechaza por completo la validez de las categorías formales, sino que niega sus pretensiones de verdad universal, y así como lo es en la relación entre las matemáticas elementales y superiores, acepta su adecuación dentro de determinados límites (Woods y Grant, 2002). La dialéctica asume que la realidad está dada, pero también que la realidad está dándose; postulados que se intervenculan en momentos de transformaciones cualitativas (Massé-Narváez, 2007).

La lógica dialéctica, de esta forma, concibe que la identidad está condicionada a la diferencia, pues no siempre es igual a sí misma, esta contradicción permite el entendimiento de la identidad sometida a su fluctuación histórica. La ley de la identidad, en pos de centrarse en razonar sobre la realidad concreta como objeto de estudio, se refiere a que algo es, a “las cosas como son” (Woods y Grant, 2002, p.16), cuya unilateralidad se torna vacua cuando es innegable que las cosas están sujetas a alteraciones y pasan a ser distintas de lo que eran originalmente. Se ha dicho que la dialéctica niega una realidad que se afirme eternamente idéntica e inmutable, pues como lo plantea Novack, “[la] afirmación sin condiciones de la identidad absoluta de una cosa consigo misma excluye la diferencia de la esencia de las cosas y del pensamiento” (1979, p.11), puesto que si bien cada cosa tiene límites relativamente definidos, los mismos pueden ser variables y fluidos, o como lo argumenta el mismo autor, tales límites no han de pasar por alto sus propias limitaciones. Podemos distinguir A y B, pero también podemos distinguir relaciones entre A y B y también con C, por lo cual desde este razonamiento no son percibidos silogismos excluyentes entre sí, sino que se opta por la facultad de considerarlos a partir de la unidad entre contrarios (Woods y Grant, 2002).

La filosofía de Hegel refiere que la verdad está sujeta a la temporalidad del momento percibido y, sin despegarse necesariamente de la realidad concreta, refleja fielmente las

interrelaciones entre el mundo, la temporalidad y la verdad a partir de los supuestos dialécticos. Esta consideración coincide también con el desarrollo propio de un objeto en donde cada fase niega a la anterior en una sucesiva y unificada serie de contradicciones, como lo afirma Novack, “[en] el crecimiento de una planta, por ejemplo, el brote es negado por la flor, la flor por el fruto” (1979, p.22). De modo que el objeto está continuamente sujeto a cambios de cualidad, a transformaciones en su identidad a partir de distintas consumaciones y reinicios, de acuerdo con la filosofía hegeliana, en un decurso cuyo contenido temporal se encuentra en contingencia histórica donde el espíritu se mueve progresivamente hacia la Idea Absoluta. Nos permitimos exponer la siguiente cita completa para clarificar con detalle la tesis descrita:

No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu se ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo. Pero, así como en el niño, tras un largo periodo de silenciosa nutrición, el primer aliento rompe bruscamente la gradualidad del proceso puramente acumulativo en un salto cualitativo, y el niño nace, así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su mundo anterior y los estremecimientos de este mundo se anuncian solamente por medio de síntomas aislados; la frivolidad y el tedio que se apoderan de lo existente y el vago presentimiento de lo desconocido son los signos premonitorios de que algo otro se avecina. Estos paulatinos desprendimientos, que no alteran la fisonomía del todo, se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo. (Hegel, 1807, p.12)

Así como expusimos las leyes de la lógica formal, mismas que parten principalmente de la ley de la identidad, vemos pertinencia en explicitar ahora los fundamentos o principios que rigen el pensamiento dialéctico: la ley de la contradicción, la ley de los complementarios y la ley de la cualidad (Mora-Rodríguez, 1978). La ley de la contradicción, como ha sido planteado, define que el objeto está en continua negación de sí mismo, lo cual es necesario para su autocorrección y desarrollo. La ley de los complementarios, desde esta línea, concuerda con que las negaciones, aún siendo éstas opuestas, no han de ser excluyentes ni destructivas, sino que permiten los cambios hacia una fase o síntesis superior. Y la ley de la cualidad, finalmente, establece la logicidad de propiedades nuevas en el objeto, en donde más allá de cambios concernientes a cantidades, surgen cualidades nuevas o “saltos cualitativos” intrínsecos (Mora-Rodríguez, 1978, p.129) que no eran deducibles por ecuación de los elementos anteriores. Esta lógica halla además tensiones dialécticas entre sus propias leyes y considera para su desarrollo unificaciones entre lo lógico y lo histórico, lo abstracto y lo concreto, la bifurcación de la unidad y la oposición antitética como categorías fundamentales para el conocimiento de la realidad (Ortiz-Torres, 2011).

La contradicción, desde la lógica que sostiene al pensamiento dialéctico, no significa por lo tanto carencia de verdad, sino que forma parte esencial al desarrollo interno de la misma “porque la contradicción pertenece a la misma naturaleza del *objeto* del pensamiento“ (Marcuse, 1968, p.77). Identidad y diferencia son necesarias para distinguir y clasificar tanto elementos variables como variabilidades en el mismo elemento. Con esto último nos referimos a cualidades contradictorias inherentes a sí, a la “negatividad interior” (Marcuse, 1968) que da estructura al objeto. Lo cual difícilmente es percibido en la experiencia inmediata, pero

“[en] la medida en que esta experiencia llega a descansar en las cosas, tal como ellas aparecen y son dadas, es una experiencia limitada e incluso falsa. Alcanza su verdad si se ha liberado de la objetividad engañosa que oculta los factores detrás de los hechos; esto es, si entiende su mundo como un universo *histórico* en el que los hechos establecidos son obra de la práctica histórica del hombre” (Marcuse, 1968, p.77).

Si bien la experiencia inmediata concibe cosas estables y uniformes, es naturalmente racional y legítimamente pensable (Novack, 1979) que en el curso de su existencia pasen a ser modificadas, autocontradecirse y convertirse en su opuesto, de manera que la verdad actual continuamente pasa a ser contradictoria a la certeza futura. La contradicción es parte de la realidad y por lo tanto lo ha de ser de la lógica. “No sólo es real lo que corresponde a un sistema lógico deductivo; si la realidad contiene la contradicción, la lógica tiene que poder operar con la contradicción” (Serrano, 1977, p.64). No una contradicción que permanece en la incompatibilidad y conflicto, sino una negatividad que da señas de la perfectibilidad del objeto cuya continua autorresolución lo orientan hacia una tendencia a la mejora del sí mismo. Como refiere Velarde, “lo que sobrevive cuando la contradicción ha sido resuelta es la autorrealización en el progreso hacia la perfección” (1971, p.133). Desde esta perspectiva, la negación no es un obstáculo, sino la fuerza motriz para la adecuación del objeto hacia la progresiva satisfacción de sus cualidades.

Desde la teoría marxista se parte del supuesto de que en tanto la sociedad sea contradictoria, así lo será el saber objetivo disponible. O como lo expone Adorno, si los teoremas son contradictorios, la culpa no tiene que ser necesariamente de los teoremas (referido en Serrano, 1977). Marcuse, por su parte, argumenta que la lógica de las contradicciones es rechazada en intereses de mantener las formas de vida y conducta que dan cimiento a la realidad establecida. Agrega además que:

La realidad dada tiene su propia lógica y su propia verdad; el esfuerzo por comprenderlas como tales y por trascenderlas presupone una lógica diferente, una verdad contradictoria. Éstas pertenecen a formas de pensamiento que son no operacionales en su misma estructura: son ajenas tanto al operacionalismo científico como al del sentido común; su concreción histórica se opone a la cuantificación y la matematización por un lado y al positivismo y el empirismo por otro. Retroceden ante una teoría más efectiva y práctica de la Razón.

(Marcuse, 1968, p.77/78)

El pensamiento dialéctico busca, por lo tanto, corresponder con la realidad comprendiendo la totalidad de los aspectos “como un todo viviente, con todas sus contradicciones” (Woods y Grant, 2002, p.7). Considera principios formales, pero también incluye en sus conceptos la oposición de fuerzas que permiten el movimiento y mutabilidad de lo real. Reiteramos junto con Novack que toda realidad “revela constantemente aspectos nuevos de sí misma que deben ser tomados en cuenta y que no pueden ser abarcados por las viejas fórmulas” (1979, p.37). Así, la realidad concebida en su totalidad implica la valoración de aspectos “que el empirismo ha pretendido excluir como extracientíficos” (Serrano, 1971, p.72). Ampliando sus dudas, no solamente a preguntas empiristas como qué hay o cómo se encuentra la sociedad, sino que desde un razonar más abarcativo se abordan cuestiones sobre qué es y cómo se crea y recrea la sociedad (Serrano, 1971). La filosofía dialéctica pretende de este modo una comprensión de la realidad como algo integral y por lo tanto en desarrollo, “y no como algo estático y muerto” (Woods y Grant, 2002, p.3). Lo cual se vincula con una tendencia que se aspira más cabal en razón de que las partes se interrelacionan e interactúan tanto en equilibrio como en inestabilidad de tensión variable oscilando entre unidad y bifurcaciones entre contrarios (Ortiz-Torres, 2011).

La lógica, además de fungir como sistema para la comprensión coherente del mundo, lo hace como dominio de la razón. Como lo dice Marcuse, “el Logos es ley, regla, orden mediante el conocimiento” (1968, p.89). Desde este supuesto, las categorías empleadas por la lógica no reflejan precisamente la realidad material, sino que son abstracciones de la misma que bien pueden ser arbitrariamente aplicadas (Woods y Grant, 2002). La lógica, así, responde a maneras distintas para pensar el universo. Como lo plantea Marcuse:

La lógica clásica formal y la lógica simbólica moderna, la lógica trascendental y la dialéctica, cada una gobierna sobre un universo diferente del discurso y la experiencia. Todas se desarrollaron dentro del continuo histórico de la dominación al que pagan tributo. (Marcuse, 1968, p.89)

Cabe señalar que, como lo refiere el mismo autor, la dialéctica del idealismo alemán estuvo confrontada al empirismo inglés “en una lucha por la filosofía como tal” (Marcuse, 1994, p.22). Una lucha que no se reduce al mero prestigio intelectual, sino a la disputa por “los más altos y más generales conceptos para conocer el mundo” (Marcuse, 1994, p.22). Esta contienda, por lo tanto, es propia de finalidades que no pueden ser reducidas a un interés meramente académico, como lo escribían Roucek y Uribe:

(...) es general el uso de todos los medios críticos para atacar a los oponentes en sus premisas. No solamente se ataca al argumento razonado y a su conclusión, sino que todo el carácter racional de cada doctrina se pone en tela de juicio; se sujetan a ataque no solo las conclusiones sino las premisas, no solo las doctrinas políticas sino todo su cimiento metafísico. (1956, p.49)

Ante lo cual nos encontramos con que la lógica no es una, no es fija y tampoco es absoluta, sino que es relativa e incluso sujeta a perspectivas e intereses histórico-culturales.

De este modo, negamos una única lógica para el pensamiento humano, puesto que no hay fórmulas absolutas para la comprensión del mundo, sino lenguajes lógicos variables para procurar entenderlo. Cerramos este apartado con Marcuse para concretar la tesis de que “este continuo impone sobre las formas del pensamiento positivo su carácter conformista e ideológico; y sobre las del pensamiento negativo su carácter especulativo y utópico” (Marcuse, 1968, p.90).

Todas las creencias, costumbres, aficiones, emociones y actitudes mentales que caracterizan a nuestro tiempo sirven para sostener la mística del Partido y evitar que la naturaleza de la sociedad actual sea percibido por la masa. La rebelión física o cualquier movimiento preliminar hacia la rebelión no es posible en nuestros días. Nada hay que temer de los proletarios. Dejados aparte, continuarán, de generación en generación y de siglo en siglo, trabajando, procreando y muriendo, no sólo sin sentir impulsos de rebelarse, sino sin la facultad de comprender que el mundo podría ser diferente de lo que es.

- George Orwell, 1984.

Dialéctica crítica

Habiendo sentado los principales núcleos históricos de la dialéctica y los fundamentos a partir de los cuales se desarrolla su lógica, en el siguiente apartado se comenzará a perfilar el presente estudio desde la filosofía crítica que parte del propio pensamiento dialéctico. La teoría crítica, que tiene como principal representante a la denominada *Escuela de Frankfurt*, protagoniza una contraposición filosófica hacia la aparente objetividad y neutralidad científica positivista.

Producto positivista “neutral” y reducción empírica.

La epistemología positivista procura la modelación teórica a partir de instrumentos y técnicas útiles para la recolección de datos empíricos. Se asume una noción de conocimiento libre de valoraciones subjetivas con inspiración en las leyes newtonianas y la *res extensa* medible cartesiana en el que los *hechos en bruto* se ordenan y clasifican para la conformación de leyes científicas que permitan explicar su determinación objetiva (Giroux, 2003). “En la terminología anglosajona ser objetivo significa ser imparcial, no tener preferencias,

predilecciones o prejuicios, ni prevenciones, juicios o estimaciones preconcebidos frente a los hechos” (Wirth, en Mannheim, 1941, p.16). Bajo esta finalidad, la de la objetividad en la ciencia, se emplea el principio de utilidad propio de procedimientos originarios de las ciencias naturales para ofrecer resultados y hallazgos del objeto, no obstante, “en el quehacer científico instrumentalizado, son las propias técnicas de investigación disponibles las que en muchos casos determinan el contenido de la elaboración científica” (De Cambra-Bassols, 1982, p.58). Lo cual significa que, si bien en la objetividad científica se busca apartarse rigurosamente de prejuicios y valoraciones subjetivas en sus desarrollos científicos, su objeto observado no está exento de ser subordinado y definido arbitrariamente por sus técnicas empleadas. De manera que, más que descubrir hallazgos universales y transhistóricos, en la epistemología positivista “el método decide lo que es el objeto” (De Cambra-Bassols, 1982, p.55). Concordamos asimismo con que

[en] este marco, el “positivismo” yerra el camino al buscar la objetividad sin la pretensión de construir teóricamente el edificio conceptual que permita sustentar las relaciones entre los hechos sociales particulares. De este modo, lejos de lograr lo que pretende, otorga arbitrariamente carácter objetivo a una particularidad socialmente condicionada, con el agravante de no reconocerla como tal. (Ruffini, 2017, p.310)

Por ende, a pesar de la exactitud y rigurosidad empeñada en las técnicas positivistas se carece de la certeza para sostener una total objetividad en los hallazgos, y, por lo tanto, la neutralidad en los mismos tampoco puede dejar de ser cuestionada.

Empero, no es inusual encontrar resultados que presuman de la más precisa neutralidad científica, en pretensión de una asepsia de intereses por parte de quien investiga. Se procura, como lo refería Althusser, un discurso cuyo sujeto está ausente (1988). De

Cambra-Bassols expone que “con ello ocurre lo mismo que con el apoliticismo: sus resultados sociales son fuertemente políticos” (1982, p.56), pues al afirmar que se carece de juicios de valor se asume una separación entre el conocimiento y una realidad social de imposible neutralidad ética. De Cambra-Bassols manifiesta, a su vez, que una ciencia que sólo pretende adaptarse a aquello que está, es también ideológica, en tanto que “está al servicio del *statu quo*, en la medida en que no puede tener argumentos en su contra” (1982, p.56). Adorno, con la misma postura, refiere que la objetividad y la neutralidad idealizadas por la ciencia tradicional son en sí también valores que procuran ser erigidos como universales (parafraseado en Ruffini, 2017), lo cual habla de nada menos que de una encubierta posición arbitraria, o como lo escribe Ruffini, “la pretendida neutralidad valorativa resulta, en realidad, profundamente partidista” (2017, p.313). Así, pretender un objeto sin sujeto es pretender una realidad sin pensamiento, y pretender producir una ciencia sin valores es como cualquier otro arbitrario valorativo (De Cambra-Bassols, 1982).

Además de las críticas a la aparente neutralidad del positivismo, Horkheimer (1973) le atribuye al pensamiento científico moderno la crisis cultural y el ocaso del pensar filosófico, pues como lo plantea Nateras “[la] filosofía positivista concibe a la ciencia como motor del progreso y por lo tanto no duda en adaptar la filosofía a la ciencia” (2008, p.239); adaptación en donde el pensar no vale por la idea, concepto o teoría en sí misma, sino conforme a la cosificación del conocimiento en tanto a su éxito o utilidad en la práctica empírica y producción concreta.

De Cambra-Bassols (1982) describe una relación entre la producción de resultados científicos y la fabricación mercantil, en donde la mercancía es un medio para otra cosa, esto es, que carece de finalidades. Plantea que los resultados científicos transforman los fines en

medios en donde se siguen patrones para “aparecer en el mercado científico y en la sociedad: algo así como un certificado de garantía de los controles de calidad de su proceso productivo” (De Cambra-Bassols, 1982, p.59) de manera que cada producto o resultado de investigación no mantiene un fin por sí mismo, sino que sirve de medio siendo reducido a una mera utilidad instrumental sin guía o criterio propio. “La ciencia, así, pierde su sentido al quedar reducida a simple técnica” (De Cambra-Bassols, 1982, p.57), pues la razón, al diluir su capacidad para definir el “qué”, pierde su esencia al volverse un “cómo” para cualquier fin (De Cambra-Bassols, 1982). Nateras, por su parte, advierte que “cuanto más se debilita el concepto de razón, está mayormente propenso a la manipulación ideológica (2008, p.238). De acuerdo con la Escuela de Frankfurt, además de ser un desacierto epistemológico, el fetichismo de los hechos está al orden del *statu quo*:

Más importante aún es que dicha postura servía como una forma de hegemonía ideológica que infundió la racionalidad positivista con un conservadurismo político que lo hizo un sostén ideológico del *statu quo*. Sin embargo, esto no sugiere un soporte intencional para el *statu quo* por parte de todos los individuos que trabajaron dentro de una racionalidad positivista. (...) Dicho de otro modo, en última instancia la relación con el *statu quo* es conservadora, pero no es autoconscientemente reconocida por aquellos que ayudan a reproducirla. (como se citó en Giroux, 1992, p.37)

A pesar de que la interpretación de la totalidad supere la singularidad del análisis fáctico, el objeto de estudio en la ciencia positivista insiste en reducirse al dato empírico, lo cual deriva en “una manera causal y mecánica del pensamiento” (Harvey, 2018, p.249) cuya base teórica de conceptualización se oculta tras el carácter *natural* de los hechos (Wirth, en Mannheim, 1942). El dualismo de hechos contra valores y descripción contra prescripción “subsume y devalúa el complejo concepto filosófico de la verdad” (Giroux, 1992, p.36),

puesto que el concepto de verdad en vez de tener un sentido por sí mismo, pasa a ser un instrumento que toma distancia de cualquier desarrollo autorreflexivo (Nateras, 2008).

Con esto, de acuerdo con Horkheimer (2003), se buscan cómoda y ociosamente principios generales ante una sociedad suma compleja a partir de un trabajo teórico estrechamente conectado con el material observable en esfuerzos por imitar modelos de las ciencias naturales para recolectar detalles empíricos y con éstos formular principios abstractos sobre la sociedad. No obstante, desde una postura dialéctica se niega que la totalidad pueda reducirse al alcance concreto presente, pues la teoría puede negar incluso lo inmediato definiendo su sentido hacia lo que ha sido o está aún por hacerse. De acuerdo con Vega-Carballo:

Si se adaptara a la inmediatez de la facticidad, la razón perdería su papel autónomo, sería una mera facultad encargada de organizar, justificar y extraer conclusiones dadas por los hechos mismos, sin preocuparse de someter esos hechos a la crítica trascendente que les niega su categoría de absolutos y aceptables. (1970, p.48)

Una tarea investigativa correspondiente a la mera organización de datos sobre hallazgos no permite la concepción de una realidad en devenir. Por el contrario, los supuestos ontológicos y epistemológicos de la dialéctica asumen tanto el mundo como la condición humana a manera de proceso, y por lo tanto, más allá de la recolección de hechos, se permite la crítica y negación de los mismos. Como lo refiere Marcuse, se acentúa “el carácter negativo de la realidad” (1994, p.305), apuntando con ello a las contradicciones como motor de la totalidad, supuesto que constituyó las bases tanto de la filosofía hegeliana como de la filosofía marxista.

Una razón descriptiva, esquemática, instrumental como medio sin justificaciones en su finalidad es lo que Zemelman (2015) llamaba la mutilación del pensamiento. La racionalidad cuyo concepto de verdad tenía una vinculación esencial con categorías valóricas había estado presente desde el pensamiento clásico griego, “ésta se consideraba como un medio con el que los hombres podían liberarse del dogma y las opiniones a fin de proporcionar una orientación a la acción ética” (Giroux, 2003, p.33), finalidad que fue despojada de la teoría a partir de la filosofía positivista de Comte en que el sujeto como agente libre y las facultades imaginarias de la mente humana se vieron impedidas y subordinadas a la manipulación de variables metodológicas para fundar el conocimiento “en la naturaleza de las cosas y las leyes que las gobiernan” (Giroux, 2003, p.32).

El mayor cuestionamiento al carácter definitivo de la verdad, revolucionado por Hegel, fue plantear que la verdad se encuentra en el propio proceso del conocer, sobre el cual caducan y perecen sus condiciones en distintas fases perdiendo y renovándose hacia superiores cualidades del ser. Desde esta postura, de acuerdo con Engels (referido en Novack, 1979), solamente en la imaginación pueden existir verdades absolutas, sociedades perfectas y estados consagrados para la humanidad, pues tanto el conocimiento como la historia ascienden en un proceso ininterrumpido ante el devenir. Y, aunque el empirismo procure fundamentarse en leyes naturales y en una dimensión suprahistórica, toda su armazón teórica y sus presuposiciones epistemológicas tienen una vinculación definida históricamente, ya que

sus nociones básicas de objetividad, teoría y valores así como sus modos de investigación, son paradójicamente una consecuencia y una fuerza en la configuración de la historia. En otras palabras, el positivismo puede ignorar a la historia pero no puede escapar de ésta.
(Giroux, 1992, p.35)

Filosofía de la negación: la realidad en devenir.

Subrayemos que la filosofía hegeliana es denominada una filosofía negativa: opuesta a las tendencias de autoridad positivista. Sostiene que la verdad se ha de definir a partir de la refutación racional de los hechos y estado de cosas dados, pues la negatividad es esencial al contenido y movimiento de toda forma de ser, “[la] fuerza que impulsa el método dialéctico radica en esta convicción crítica” (Marcuse, 1994, p.32). Marcuse comparte los postulados hegelianos al sostener que la verdad solamente puede ser revelada a partir de la negación filosófica de lo irracional en la realidad establecida (parafraseado en López, 2018). Para Hegel, todo aquello inmediatamente percibido ha de ser racionalmente justificado, por lo cual los hechos no tienen autoridad por sí mismos, sino que es el sujeto quien se los otorga en su propia capacidad comprensiva. Marcuse (1994) expone que la lógica dialéctica juega su papel cuando las formas cualitativas y cuantitativas son insuficientes para el entendimiento de algo, pues permite comprender la totalidad de sus respectivas relaciones contradictorias implicadas en que toda particularidad permite revelarse a partir de su opuesto en un proceso que “recibe su impulso de la presión por superar la negatividad” (Marcuse, 1994, p.71). Como lo escribe Novack:

Vemos, de este modo, que la negación no es ninguna cosa estéril ni autodestructiva. Es también lo inverso a ella misma. Es la más positiva y poderosa de las afirmaciones. Del mismo modo que la afirmación se transforma en necesidad de negación, así, a su vez, la negación muestra su carácter positivo, como negación de la negación, es decir, como una afirmación enteramente nueva que, a su vez, contiene la semilla de su propia negación. (Novack, 1979, p.47)

Esta negación inmanente a las cosas es referida también como una potencialidad, una tendencia a la realización de aquello diferente que se podría llegar a ser pero que nunca se llega a expresar plenamente en la totalidad de sus potencialidades. Las cosas, desde esta premisa, son negativas en tanto nunca satisfacen su deber ser, como lo declara Marcuse: “La cosa finita tiene como esencia «esta inquietud absoluta», este empeño de «no ser lo que es»” (1994, p.70). En el pensamiento dialéctico, de esta suerte, los hechos aparecen también con cualidades falsas o negativas al estar estructurados ontológicamente en una tensión crítica que transforma continuamente al objeto de su ser a su deber ser (Marcuse, 1968;1976).

Horkheimer (1973) le aporta a la negación un papel decisivo en la filosofía, pues ésta esclarece la realidad al desmentir los postulados absolutos de la ideología dominante y al integrar la relatividad circunstancial de la verdad. Así la filosofía dialéctica, según el autor, hace justicia al “actuar como un correctivo de la historia” fungiendo la filosofía como “memoria y conciencia moral de la humanidad” (1973, p.167). Argumenta que la filosofía se pone al servicio de la sociedad negando y denunciando los obstáculos y factores que impiden su libre desarrollo en reconocimiento, desde la razón, de la fatalidad ciega dentro de la propia razón. Toda liberación ante la dominación instrumental implica la ruptura del pensamiento reiterativo, de las creencias aceptadas y las convicciones satisfechas (Villoro, 1985). Villoro comparte la postura de Horkheimer al sostener que:

La reforma del entendimiento suele acompañarse, así, de un proyecto de reforma de vida y, eventualmente, de una reforma de la comunidad. Si por su preguntar teórico, la actividad filosófica era cuestionamiento y discrepancia, por su actitud práctica adquiere un signo más de negación. Frente al pensamiento utilizado para integrar la sociedad y asegurar así su continuidad como esa *misma* sociedad, el pensamiento filosófico es un pensamiento de ruptura, de *alteridad*. (Villoro, 1985, p.128)

Horkheimer escribió que “[el] progreso hacia la utopía se ve hoy frenado, en primer lugar por la enorme desproporción entre el peso de la avasalladora maquinaria del poder social y las masas atomizadas” (1973, p.168). Por lo cual es menester dar frente a la decadencia cultural en que la acción se antepone al pensamiento y en que las finalidades de la ciencia son acaparadas por sistemas y autoridades que restan independencia al conocimiento y fomentan el debilitamiento en la voluntad del sujeto.

Dicho de otra manera, la autónoma racionalidad del sujeto se ve mermada por la subordinación a la autoridad positivista que procura afirmar aquello que existe aceptándolo sin más. Como lo plantea De Cambra-Bassols (1982), la ciencia habría de ser negación y crítica de la realidad, pues de lo contrario, se carecería de impulsos para impugnar injusticias de la cual ésta es escenario. La dialéctica, así, se antepone a cualquier postura que se vea satisfecha con la mera contemplación o interpretación de la sociedad (Serrano, 1977). Se busca, más bien, alterar y mejorar la condición social reorganizando su sistema de acuerdo con la voluntad racional subjetiva.

Desde una postura dialéctica crítica son concebidos los hechos concretos como parte de una realidad producida históricamente a partir de la praxis social. Como lo refiere Horkheimer, “lo que percibimos en torno de nosotros, las ciudades y aldeas, los campos y bosques, lleva en sí el sello de la transformación” (2003, p.233), lo cual significa que todo hecho humano está sujeto a su propio carácter histórico. Marcuse (1968) se posiciona en el mismo argumento en alusión a que el elemento negativo de la crítica es necesario para la racionalidad ante una sociedad establecida de pensamiento predominantemente positivista que irracionalmente neutraliza y disoluciona su contenido histórico. La desarticulación de la

totalidad derivada de la especialización, instrumentalización y fragmentación contemporánea del conocimiento, de acuerdo con Ruffini (2017), aparta a los hechos de sus históricas revoluciones: interrelación que procura ser rescatada desde el pensamiento crítico. La concepción de la teoría crítica, derivada de la ontología dialéctica, pretende de este modo comprender la realidad sujeta a una sucesión continua de negaciones,

sólo pues en el contexto del cambio se puede hallar efectivamente el fundamento para llegar a entender a la parte en función del todo, a lo particular, a la luz de lo universal, a lo presente como cúmulo de alternativas que se abren hacia el futuro. (Vega-Carballo, 1970, p.47)

Desde esta perspectiva, se afirma un todo social de relaciones esencialmente contradictorias y potencialmente cambiantes entre rupturas y nuevas posibilidades. “Además, la teoría social dialéctica no podía ser una ciencia especial entre otras ciencias, porque consideraba que las relaciones sociales abarcan y condicionan todas las esferas de la existencia y del pensamiento” (Marcuse, 1994, p.365).

Dialéctica y teoría crítica.

Si bien la noción de crítica ve su origen en las contribuciones filosóficas de Immanuel Kant (Morales, 2014), por teoría crítica entendemos a “la herencia del trabajo teórico desarrollado por ciertos miembros de lo que puede ser, *grosso modo*, descrito como la Escuela de Frankfurt” (Giroux, 1992, p.26), el cual era un grupo de intelectuales que en 1923 fundaron el Instituto de Investigación Social en Fráncfort, Alemania, quienes, aunque con ciertas variaciones entre sus teorías, coincidían en un marxismo apartidista en intereses de emplear la filosofía como teoría crítica de la sociedad (Carrasco-Aguilar y Baltar-de Andrade, 2014), un

contrapeso teórico al capitalismo y las distintas formas de dominación con que se vinculaba, una oposición a la racionalidad ilustrada de la escuela neopositivista y el intento común entre sus miembros por “repensar y reconstruir radicalmente el significado de la emancipación humana” (Giroux, 1992, p.26). En la teoría crítica se destaca la relación entre la base económica de la sociedad con su superestructura cultural (Horkheimer, 2003) con la dialéctica como su base filosófica (Marcuse, 1976). Tomando esto en consideración, esta corriente no encierra categorías de verdad en los hechos dados, sino que busca en lo inmediato su rechazo presente, su desarrollo en gestación y sus potencialidades para un futuro distinto imaginado, en subordinación de lo observado con aquello deseado. “De ahí entonces que la teoría crítica sea lo opuesto a la pura contemplación de lo existente” (Vega-Carballo, 1970, p.47), pues lo dado actualmente tiene en sí solamente una apariencia temporal, una verdad relativa en tendencia a ser negada en múltiples posibilidades de cambiar en su porvenir. Cuando la actualidad del orden establecido se ve caracterizada por la irracionalidad, la injusticia y la desvirtud, es a partir de la teoría en que es posible desgastar fuerzas estructurales opresivas e identificar alertas e impulsos subversivos para la creación de formas de vida más racionales. Como bien lo refiere Vega-Carballo:

A la teoría crítica le interesan no sólo las tendencias puramente estructurales contenidas en el funcionamiento de los mecanismos impersonalizados de control y manipulación del statu quo, sino también las tendencias subjetivas, las concepciones críticas o valorativas del mundo que dan base a un rechazo de esas tendencias, incluyendo la voluntad de cambio, el deseo sentido y compartido por los miembros de una clase o grupo fundamental de transformar las condiciones existentes de vida en la sociedad. (1970, p.51)

Así, entre los problemas a los cuales se enfrenta la teoría crítica, se implica el papel del sujeto en su interacción con el objeto para tener agencia en su realidad de manera que brinde

herramientas que tengan posibilidad de apuntar a una praxis transformadora (Ruffini, 2017). De acuerdo con Giroux (1992), la teoría crítica rechazaba el valor del trabajo empírico desde una postura que defiende una racionalidad con fines inherentes. Es decir, se opone a la neutralidad en el hacer científico, a la mera contemplación intelectual y a la evasión de la subjetividad, pues asume un compromiso contra la represión en sus distintas formas posicionándose además en un interés por actualizar la realidad en una continua esperanza por mejorar la condición humana.

La teoría crítica, a diferencia del positivismo, no pretende escudarse en una disimulada imparcialidad cómplice del statu quo, pues enfatiza procesos de autorreflexión para esclarecer las formas de dominación que restringen la libertad (Carrasco-Aguilar y Baltar-de Andrade, 2014); retoma la noción utópica en una reformulación que

impulsa, activa y busca la realización de los principios más sublimes de la tradición intelectual de las culturas del mundo: la libertad, la dignidad, la razón, la verdad, la justicia, el amor, la solidaridad, el placer, la felicidad, la belleza, la bondad, la sensibilidad. (Vega-Carballo, 1970, p.54)

La crítica, entonces, desde esta postura no se limita a observar cualidades negativas de su objeto, sino que “extrae de los hechos sus posibilidades reprimidas” (López, 2018, p.79), es decir, supera su evidencia empírica para vincularlo racionalmente con su devenir, saca a la luz aquello que no debería estar presente y también lo que impide que se realice aquello que debe ser (López, 2018). Para acometer cambios cualitativos sociales se requiere de la negación a la miseria, la irracionalidad y la deshumanización, pues un decurso sin espíritu crítico culminaría en una supresión de la razón (Del Águila, 1984).

Para la Escuela de Frankfurt, la dialéctica es su referente ante la realidad, así como su marco comprensivo para entender la historia, el pensamiento, las fuerzas de dominio y la relación entre teoría y sociedad (Giroux, 1992). Aunque de influencia marxista, hicieron clara su distancia con el marxismo ortodoxo de tendencias totalitarias y sobre todo se distinguieron al resaltar la importancia de la autocrítica, el plano teórico de la subjetividad y la dominación en las esferas de la cultura y la vida cotidiana (Giroux, 1992).

El pensamiento crítico y su teoría procuran el esclarecimiento de la totalidad social, no de manera funcional o instrumental a la dominación de una clase por la otra, sino, por el contrario, a partir del develamiento de las estructuras dominantes (Ruffini, 2017). Esta concepción entiende una realidad dependiente de la acción y creación subjetiva, en donde el sujeto puede afirmar lo dado, o por el contrario negar el objeto y orientar su devenir. El objeto entonces, desde la teoría crítica, se halla sujetado a la acción, a la modificación subjetiva, por lo cual la sociedad al obstaculizar su desarrollo abre posibilidad a la acción humana para superarse (Vega-Carballo, 1970).

Una visión del presente social pasa a ser así una visión solamente parcial de su realidad, pues toda afirmación puede ser únicamente coyuntural y en transición a cambiar su forma momentánea. La vida humana, en su desarrollo, ha de ser concebida desde este argumento a consecuencia “del movimiento antagónico de épocas y fuerzas progresivas y retrógradas” (Horkheimer, 2003, p.244). La teoría crítica veía una directa relación entre la organización social fundamentada recíprocamente con determinado estilo de pensamiento, como es el caso, de la sociedad unidimensional y el cientificismo empirista (Marcuse, 1968), siendo el positivismo, decía la Escuela de Frankfurt, “no el punto alto sino el punto bajo del pensamiento de la Ilustración”. Así también Nietzsche afirmaba que "no es la victoria de la ciencia la

distinción característica del siglo XIX, sino la victoria del método científico sobre las ciencias" (1966; citado en Giroux, 1992, p.34), es decir, la victoria de la menor expresión histórica que represente la autoconciencia de la razón y la voluntad humana.

El autoconocimiento del teórico se ve, desde la teoría crítica, vinculado con un logos en devenir en interés de instaurar la racionalidad en la sociedad (Horkheimer, 2003).

Empleando el método dialéctico, el sujeto, en su volición política se ve a su vez sujetado a una transformación de sí mismo al concebir las transformaciones estructurales, citamos a Horkheimer para esclarecer este punto quien hace alusión a que:

En su decurso se transforman, tanto la estructura social en su totalidad, como la relación del teórico con la sociedad, es decir, se transforma el sujeto así como el papel del pensamiento. La aceptación de la invariabilidad esencial de la relación entre sujeto, teoría y objeto, diferencia la concepción cartesiana de cualquier lógica dialéctica. (2003, p.243)

Como lo plantea Nateras, "el pensamiento puede conservar su autonomía y arreglar así su solución teórica, o debe conformarse con desempeñar el papel de una metodología hueca, o de receta" (2008, p.239). Esta crítica en cuanto a la metodología se dirige a un hacer científico basado en el apego a la practicidad del producto intelectual. "El intento de determinar conceptualmente fines prácticos de un modo legítimo debería fracasar siempre" (Horkheimer, 2003, p.244), pues para que una razón sea transformadora, ésta ha de ser autónoma en primera instancia, no ha de conformarse con el papel que le ha otorgado el statu quo en un sentido tradicional. Ha de verse, en cambio, en posibilidad de desprenderse de lo existente para así poderse oponer y enfrentar a la realidad.

La verdad dada y la verdad posible.

Cuando hacemos la distinción entre lo dado y lo posible, apuntamos a que más que buscar la aplicación de un conocimiento imparcial, nos enfocamos en “la búsqueda integral de posibilidades que se encuentran en el núcleo mismo de la argumentación dialéctica” (Harvey, 2018, p.258). Así, lo verdadero sería buscado y desarrollado en la contingencia y antagonismos entre lo afirmado y lo negado, lo actual y lo distinto, lo existente y lo deseable. De igual suerte que la sociedad cambia, ocurre lo mismo con el pensamiento. Como lo plantea Novack: “Igual que el capitalismo es solamente un eslabón en la cadena de las formas históricas de la organización social de la producción, la lógica formal es simplemente un eslabón en la cadena de las formas históricas de la producción intelectual” (1979, p.16).

De modo que la categoría de posibilidad se halla en un plano conceptual para orientar condiciones nuevas aún no materializadas que niegan estados anteriores del objeto. De esta manera, los hechos y las formas sociales llegan inevitablemente a agotarse, ante lo cual son abiertas posibilidades alternativas para su progresiva evolución. A pesar de que quienes sacan provecho del orden social presente, deforman la noción histórica para naturalizarlo como absoluto y eterno, “todo sistema lleva en sí los gérmenes de su propia destrucción y los impulsa conforme se desarrolla y madura” (Vega-Carballo, 1970, p.52).

En otras palabras, la verdad de hoy pasa a ser la falsedad de mañana (Novack, 1979), en que las apariencias son continuamente superadas y la realidad se encuentra siempre en proceso de llegar a ser. Dicho así, la realidad presente fue en el pasado apenas una irreal posibilidad alternativa que tuvo potencialidades de realizarse. Aquello que percibimos con

nuestros sentidos en la actualidad bien pudo haber existido en otra forma, como lo expone Vega-Carballo:

Lo real no constituye en un momento determinado la forma inmediata de existencia, sino la mera posibilidad de que algo sea actual en el campo de las alternativas del cambio y la evolución (...) lo posible debe existir como contenido reprimido en la realidad inmediata, la totalidad de la cual es sólo la condición para el orden siguiente. (1970, p.50)

Así, el método dialéctico al enfatizar en el carácter perecedero del presente, permite la negatividad de la crítica para estimular la revolución histórica, puesto que toda realidad humana, llegada al punto de tornarse en valorativamente irracional, abre puerta a que una nueva racionalidad se vuelva realidad; “todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente”(Novack, 1979, p.46). La verdad que es más racional que aquello realizable en el orden dado, lo trasciende; niega que las cosas *son* así, aunque así *estén* las cosas, es decir, niega el argumento de “las cosas son como son” (Del Águila, 1984, p.66). La racionalidad de hacer alusión a lo inexistente pero con conciencia histórica e intencionalidad crítica es a lo que Zemelman refería como el desafío de mirar a lo desconocido, al “poder pensar aquello que no ha sido pensado; lo que está fuera de los límites del discurso organizado” (2015, p.347).

La totalidad es entonces concebida en un presente que tan sólo es contingente, históricamente fundamentado, y con un horizonte de posibilidades distintas hacia el futuro que pueden ser definidas y modificadas a partir de la autodeterminación de la praxis humana. Esta postura, por lo tanto, busca la comprensión de una verdad independiente a la situación dada y la transformación de su existencia a partir de las potencialidades humanas (Marcuse,

1994). De esta forma, el presente pasa a ser parte de una cadena de acontecimientos cuyas deficiencias y malestares sociales pueden perecer ante las esperanzas de la reconstrucción del tiempo histórico. “Este pensar tiene algo en común con la fantasía, a saber: que una imagen de futuro, que surge por cierto desde la más profunda comprensión del presente, determina pensamientos y acciones” (Horkheimer, 2003, p.251), a partir de la decisión subjetiva en su búsqueda por consolidar progresivamente el deber ser en la estructura social que lo sujeta. Continuamos con Horkheimer quien plantea que “para pasar de la forma de sociedad actual a una futura la humanidad debe constituirse, primero, como sujeto consciente, y determinar de manera activa sus propias formas de vida” (2003, p.262), de ahí que la razón subjetiva busque posibilidades para un fin superior, para una totalidad mayormente en armonía con la razón crítica, finalidad que se empareja, claro está, con la notoria y repetida tesis marxista que apunta a que “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 1976, p.3).

La célebre afirmación marxista antes referida hace alusión a que la teoría no ha de terminar en la mera comprensión del entorno, sino que ésta ha de orientar también la acción para su continuo cambio y desarrollo. Tal es lo que reconocemos como praxis: a la práctica guiada por la teoría, al pensamiento orientado a su concreción, a lo real consolidado por lo ideal. No obstante, aquello ideal desde una perspectiva crítica carece de planteamientos absolutos, pues como lo refiere Horkheimer, “no existen criterios generales para la teoría crítica como totalidad”, pues cualquier conciencia fija y cerrada “puede volverse ideológicamente limitada y corrupta” (2003, p.270) en facilidad de renunciar así a su esencia. Se asume la particularidad de que el observador se encuentra interesado en su objeto de observación, “forma parte de la cosa observada” y con su ciencia define fines para la acción (Wirth. en Mannheim, 1941, p.24).

Asimismo, la teoría crítica busca reunir el pensamiento con la acción, en conjunción, para la noción de praxis. Citamos a Serrano quien agrega que: “La lógica dialéctica es la única que permite dar cuenta al mismo tiempo del cambio que opera el conocer sobre el objeto conocido, y el objeto conocido sobre el conocimiento: es la lógica adecuada para la praxis” (1977, p.58). Cabe mencionar que, si bien la teoría crítica no niega la necesaria abstracción para la comprensión, profundización y conocimiento sobre el movimiento del objeto, se adhiere a una dialéctica que además de la autoconciencia hegeliana, busca la acción en el autodesarrollo de su realidad (Marcuse, 1976). Como lo enuncia Mora-Rodríguez: “El pensamiento es el texto, la praxis el contexto; ésta exige a aquel como su correlato dialéctico a manera de conciencia lúcida (1978, p.126). Asimismo, coincidimos con algunos autores (Del Águila, 1984; Pavón-Cuéllar, 2019) que asumen también la crítica en el plano de la teoría como una forma de praxis, es decir, la teoría desafiante que enfrenta, se contrapone y denuncia los procesos sociales de dominio.

La teoría, entonces, funge como una toma de conciencia autorreflexiva, en donde el énfasis no se encuentra ni en la descripción ni en la predicción de eventos.

Tiene que ser más bien vista como un conjunto de principios generadores y transformadores, integrados en un proceso continuo que, en virtud de la heterogeneidad y la contradicción internalizadas, revele la posibilidad de crear todo tipo de estados de cosas nuevos que no puede dejar de ser transitorios. (Harvey, 2018, p.269)

De esta suerte, la razón y la realidad son vinculadas por la praxis, en una perspectiva cuyos postulados son inseparables a su método puesto que, en vez de pretender encontrar hechos, se enfoca en crearlos. La praxis figura entonces una ruptura epistemológica sostenida

a partir de la logicidad dialéctica en que para cada hecho existen alternativas que buscan trascender su carácter positivo. Refutar la praxis y realidad dialéctica sería el equivalente a “un mundo de mudos objetos sin un sujeto, sin la práctica que movería estos objetos en una nueva dirección” (Marcuse, 1968, p.127). La praxis, de este modo, acompaña y deriva del pensamiento crítico y actúa en contra de labores científicas que puedan respaldar la deshumanización e injusticia, así como lo enuncia Ruffini, “las armas de la crítica no pueden reemplazar a la crítica de las armas, pero es posible que el conocimiento y la teoría se conviertan en armas, al dar cuenta y permitir hacer consciente la dimensión más ignominiosa de la opresión” (2017, p.314). Lo anterior supone que la conciencia que guía a la praxis es el medio por el cual la teoría crítica cataliza valores en hechos para abrir posibilidad a nuevas tendencias o alternativas históricas. Coincidimos con Harvey quien enuncia que

(...) la investigación dialéctica incorpora necesariamente la construcción de opciones (*valores*) éticas, morales y políticas en su propio proceso y concibe el conocimiento construido que resulta como discursos situados en un juego de poderes dirigido hacia una u otra meta. Los valores y los objetivos (lo que podríamos llamar el momento ‘teleológico’ o también ‘utópico’ del pensamiento reflexivo) no se imponen como abstracciones universales exteriores sino que se llegó a ellos por medio de un proceso vivo (incluyendo la investigación intelectual) que integra formas de praxis y juego de poderes ligados a la exploración de una u otra potencialidad (en nosotros mismos así como en el mundo que habitamos). (2018, p.257)

Dicho así, se explora el esfuerzo teórico por esclarecer la sociedad actual en intereses y esperanzas de organizar la misma con un sentido de mayor racionalidad. La praxis, de tal forma, considera su acción en la apertura y consolidación de identidades distintas en todas sus ramas. Repararnos en que “la *educación* (la exploración de las posibilidades), en vez de la deducción (colegir las implicaciones de verdades conocidas) o la inducción (descubrir las leyes generales que regulan lo que ya existe), es el móvil central de la praxis dialéctica”

(Harvey, 2018, p.257). Ante lo cual la búsqueda de modificar tanto las circunstancias como la actividad humana se vuelve el meollo del conocimiento y se hace de la praxis una práctica revolucionaria (Marx, 1976).

De modo que una dialéctica crítica es una perspectiva en que la capacidad subjetiva actualiza continuamente su camino teórico para develar el desarrollo social. La catalización subjetiva se vale de potencialidades humanas a manera de fuerzas en oposición al statu quo, las cuales

[forman] parte integral de la motivación de agentes históricos de cambio con capacidad y voluntad de transformar las relaciones sociales, políticas y económicas imperantes. Para poder contribuir a la actualización, o sea al salto que va de la posibilidad hacia la materialización de esa posibilidad, esas fuerzas volitivas deben ir más allá de los límites de la permisibilidad cultural, estética e intelectual en general que definen los guardianes y corifeos del statu quo. Deben esas fuerzas o tendencias críticas representar las aspiraciones irrealizadas y reprimidas por el universo de designio y acción prevaleciente, y además hacer posible una toma de conciencia favorable al cambio y a la lucha por concebirlo e implementarlo racionalmente. (Vega-Carballo, 1970, p.52)

Por ende, la actualización de la sociedad establecida requiere de la praxis revolucionaria, la cual es nutrida por la autoconciencia vinculada con la acción humana, para reorganizar una sociedad que progresivamente supere sus represiones y prosiga acorde a sus necesidades y posibilidades (Vega-Carballo, 1970). La praxis está así mediada por la comprensión, por el pensamiento en relación con su historia y realidad en consideración de la práctica dinámica. La dialéctica concibe entonces la dinamicidad de la verdad y la praxis actúa en favor de ésta. A la postre, la negatividad entendida por la dialéctica crítica procura, a partir de la tensión entre lo ideal y lo real, la superación de la situación histórica y la

realización humana, entendiendo por realización, a “la reconciliación de espíritu y naturaleza” (Horkheimer, 1973, p.165).

A la pregunta de ¿qué es el ahora? contestaremos, pues, por ejemplo: el ahora es la noche. Para examinar la verdad de esta certeza sensible, bastará un simple intento. Escribiremos esta verdad; una verdad nada pierde con ser puesta por escrito, como no pierde nada tampoco con ser conservada. Pero si ahora, este mediodía revisamos esta verdad escrita, no tendremos más remedio que decir que dicha verdad ha quedado ya vacía.

- G.F.W. Hegel, *Fenomenología del espíritu*.

Metodología dialéctica

Una vez hecho explícito el sustento teórico-filosófico del presente estudio, presentaremos las cuestiones concernientes al abordaje metodológico del trabajo en consideración de la dialéctica crítica como su pilar fundamental. Asimismo, se discutirá la pertinencia de la argumentación teórica desde el marco dialéctico para el desarrollo y orientación disciplinaria.

Método científico tradicional y razón instrumental.

Comenzaremos con este apartado cuestionando el acento en la validez del método científico tradicional. Ya lo exponen Yanchar, Gantt y Clay (2005), que el concepto de validez es una de las cuestiones de mayor relevancia en la ciencia tradicional y retoman a filósofos como Popper, Feyerabend y Gadamer para objetar que todo método tiene sus limitaciones al poner en duda las capacidades de cualquiera para afirmar neutralidad y una manera concluida de tener certeza sobre la realidad concreta. La repetida pretensión científica en adaptarse e identificarse con el mundo actual, de acuerdo con Nateras (2008), responde a una imposición social que reduce el conocimiento a un fin pragmático y funcional donde la razón, al buscar

ajustarse a lo establecido, puede caer en irracionalidades e insignificancias presentes. La tendencia al demérito del concepto y la racionalización basada en una lógica operatoria provoca que “[como] elementos de la teoría, como partes de las conclusiones y de las proposiciones, fungen cada vez menos nombres en el lugar de los objetos experimentables; aparecen en cambio símbolos matemáticos” (Horkheimer, 2003, p.225), mismos que favorecen a una idea sobre la verdad que es útil para controlar la naturaleza. La concepción tradicional científica, según Horkheimer, se reduce a la suma de facticidades del mundo percibido y a la conformidad implícita de que el mundo debe de ser aceptado así como existe.

Horkheimer (2003) se opone a pensar en una ciencia independiente a cualquier significación social, en una ciencia suprasocial, sino que más bien argumenta la sujeción de ésta al aparato social, ya sea a modo de autoconservación o, por el contrario, de oposición a la reproducción de lo establecido. Por su parte, Yanchar, Gantt y Clay (2005), rechazan la tradición positivista de afirmar validaciones generales aplicadas al hacer científico, con lo cual destacan que ha de cuestionarse desde dónde se argumenta cada validez y niegan un carácter estático en las mismas al sostener que más bien se piense de manera interpretativa a partir de la vinculación conceptual y sus consecuencias valorativas.

La selección y uso del método desde una perspectiva crítica (Yanchar, Gantt y Clay, 2005) ha de ir en coherencia esencialmente teórica con la posición del argumento, donde los supuestos y la temática mantengan una consistente afinidad entre sí. Yanchar, Gantt y Clay destacan con esto que el hacer científico más que poner su énfasis en el método encuentre hincapié en su propósito y, en coincidencia con Billig (2003), tome consideración de las piezas discursivas explícita o implícitamente contrarias para una comprensión integral en el razonamiento de su contexto argumentativo.

Concerniente a la disciplina psicológica, de acuerdo con Yanchar, Gantt y Clay (2005), ésta fue formalmente articulada en un periodo cuyos criterios de verdad fueron apegados a los procedimientos cartesianos con lo cual se asumía que la objetividad del pensador estaba definida a partir de la rigurosidad en la aplicación de las reglas del método, lo cual propició que la psicología se dispusiera al método científico de las ciencias naturales derivando en un énfasis en procedimientos empíricos para legitimarse a sí misma como disciplina científica. No obstante, los autores discuten que el sesgo hacia la estricta rigurosidad en el método limita el desarrollo de la propia ciencia, pues si bien cada método asume supuestos ocultos de acuerdo con los propósitos por los cuales fue diseñado, en su formulación también descarta o excluye posibilidades del conocimiento fuera de sus bordes filosóficos. Desde una postura crítica, en cambio, más que buscar el progreso científico a partir de la localización de problemas compatibles con cierto método que cumpla con los estándares del racionalismo establecido, se opta por una voluntad científica que contradiga y proponga desarrollos científicos a partir de una imaginación atípica a su presente histórico (Yanchar, Gantt y Clay, 2005).

El progreso científico basado en la producción de técnicas sociales motivadas por su eficiente utilidad para cosificar modelos teóricos pragmáticos es aquello a lo cual Adorno y Horkheimer (1994) denominan razón instrumental y le atribuyen su origen al histórico proceso ilustrado. Tales autores expusieron cómo la moderna Razón libertaria característica al siglo XVIII fue suprimida por la Ilustración al incorporarla a un aparato cultural, económico y político de dominio y represión, a saber, se frustró el encanto del conocimiento por la verdad y se colocó la razón en el propósito enfermizo de manipular, subordinar y explotar la naturaleza, o dicho de otra forma, “[la] Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador

con los hombres” (Adorno y Horkheimer, 1994, p.12). Con ello, critican ontológicamente la razón ilustrada como el origen del instrumento irracional de dominio sobre la naturaleza. El destructivo antagonismo entre el sujeto humano y la naturaleza, habiendo hallado su punto culminante en la Ilustración, sintetizó a la razón como mera técnica de sometimiento (Horkheimer, 1973). A partir de estos supuestos, se interpone la crítica a que la verdad no ha de ser una herramienta, a que el pensamiento no habría de ser solamente un mecanismo de utilidad y que el conocimiento no debe reducirse a un instrumento técnico. Así, si bien la tesis de la Ilustración es sostenida por el principio de identidad de la lógica formal y verificada mediante su rigidez y obsesión metodológica (Yanchar, Gantt y Clay, 2005), no deja de representar un sesgo más de la práctica científica tradicional cuyos resultados llegan a reproducir desvirtud en la razón.

Horkheimer (1973) concibe la razón formalista del lado del conservadurismo ideológico y la opone a un pensamiento dialéctico cuyo modelo de razón busque comprender la definición de los fines del conocimiento. Esta última idea de verdad no es declarada a partir del producto de una actividad metodológica rigurosa con criterios de verificación generales, no concibe al lenguaje como instrumento con un efecto o función únicamente operacional, pues como lo refiere Horkheimer (1973, p.24) “cuanto más automáticas y cuanto más instrumentalizadas se vuelven las ideas, tanto menos descubre uno en ellas la subsistencia de pensamientos con sentido propio”. Por un lado, el autor expone que, si bien el modo de vida humano no es completamente determinado o dirigido por la razón, ésta ha ido perdiendo toda cualidad de siquiera juzgar sus finalidades, mismas que entonces pasan a ser definidas en manos de otras fuerzas (Horkheimer, 1973). Una racionalidad de aparente neutralidad valorativa, divorciada de sus raíces y horizontes sociales y políticos, es un mero

recurso lógico con practicidad para concretar medios pero con imposibilidad para determinar sus fines.

De forma que la racionalidad en sí, al instrumentalizarse y por lo tanto desprenderse de su sentido, sirve a objetivos ajenos y se vuelve un medio útil ante un fin impuesto, esto es, se inclina a renunciar tanto a su facultad de entender sus fines como en contribuir en su definición. Una ciencia desprendida de sus fines y separada del sentido de su condición histórica, según Horkheimer (2003), es carente de significatividad en la existencia humana. Es así que toma relevancia la filosofía crítica en la teoría social, pues la mera contemplación e indiferencia de la neutralidad, más que exponer inocencia valorativa ante el decurso histórico, son obstáculos que obstruyen la razón (Del Águila, 1984). Esto es reconocido desde la predilección de una metodología crítica, pues tal noción se opone a la búsqueda de certezas científicamente descontextualizadas y legitimadas a partir de estándares de evaluación fijos desprovistos de una racionalidad trascendente para el desarrollo de ideas (Yanchar, Gantt y Clay, 2005).

Metodología dialéctica y crítica argumentativa.

El trabajo investigativo desde la perspectiva crítica, más que poner el acento en hallar la realidad del fenómeno, lo hace en buscar su comprensión y componer su reflexión en consideración de que su perspectiva e interpretación está sujeta y enmarcada en supuestos filosóficos particulares (Yanchar, Gantt y Clay, 2005). Esto coincide con Serrano quien expone que “las disputas metodológicas no se resuelven acudiendo inmediatamente a la esencia de las cosas: previamente es necesario examinar la consistencia de la lógica que

funda cada metodología, en cuyo lenguaje se nos comunica el conocimiento de la realidad” (1977, p.57). Todo método está sostenido por afirmaciones cuya naturaleza delimita su rango de alcance perceptible, es decir, sus supuestos sobre la realidad definen sólo ciertas cualidades a las cuales puede ser sensible (Yanchar, Gantt y Clay, 2005). Asimismo, cada supuesto presente en el trabajo científico tiene una orientación valorativa, y en ese sentido, se opta por la continua reflexión crítica a la vez que la aparente certeza científica es cuestionada como meta ante la diversidad y variación de perspectivas posibles.

La postura de Yanchar, Gantt y Clay (2005) en alusión a una metodología crítica destaca la necesidad de la continua reflexión, exploración y autoexaminación teórica-disciplinaria concernientes al método, esto es, al esclarecimiento filosófico donde se enmarcan sus supuestos, posibilidades y limitaciones. Este acento se hace además debido a que toda base metodológica está sujeta a una situación histórica de manera que su fijación se ha de mantener abierta a examinación crítica para propiciar su desarrollo disciplinario. Las bases filosóficas o metateóricas (Yanchar, Gantt y Clay, 2005) definen el sentido argumentativo del trabajo científico y su clarificación permite distinguir tanto la voluntad de su posición moral como la consistencia epistemológica puesta en juego en el estudio. Dada la naturaleza contingente de la tarea investigativa en sincronía con su autoexaminación crítica y continuo refinamiento de los supuestos filosóficos que sostienen su ciencia, se pone un énfasis en replicar que ningún método puede afirmar razonablemente certeza absoluta o pretensiones para mecanizar la verdad, por lo cual se insiste en que no hay una única práctica científica que pueda asumirse como absolutamente superior a las otras (Yanchar, Gantt y Clay, 2005).

Al ser la dialéctica esencialmente cambiante y reflexivamente discrepante en el desarrollo de su pensamiento, no se puede esperar uniformidad en su método. Como lo expone Novack (1979, p.38) “la reflexión dialéctica no puede (...) verse enteramente encerrada en ninguna serie fija de fórmulas, ni puede la dialéctica ser codificada del mismo modo y en la misma medida que la lógica formal”. Los procesos dialécticos involucran polémicas y contradicciones, siéndoles ajenas los tratados fijos y sistematizaciones autorizadas por alguna reglamentación científica estática. Así como Novack precisa:

Los dialécticos reconocen que todas las fórmulas deben ser provisionales, limitadas, aproximadas, debido a que todas las formas de existencia son transitorias y limitadas. Esto ha de aplicarse igualmente a la ciencia de la dialéctica y a las formulaciones de sus leyes e ideas. Dado que los dialécticos tratan con una realidad siempre cambiante, compleja y contradictoria, sus fórmulas tienen unas limitaciones intrínsecas. (1979, p.38)

El método dialéctico, así pues, no tiene opción de exhibirse a manera de manual con sus respectivos pasos para producir conclusiones científicas, ya que, más que como un instructivo metodológico, se define como una concepción que abarca tanto la naturaleza como la sociedad y el propio pensamiento (Ortiz-Torres, 2011). Este carácter abarcativo contempla la complejidad de la realidad en donde antes que buscar una generalidad científica única, se procuran argumentos aproximativos y sucesivos en continuo cambio.

Lo dicho hasta aquí supone que en la dialéctica no hay formas establecidas como tal, pretensiones de objetividad, carencia de valores, ni estándares de validación, en cambio se asumen aspectos de la realidad consigo misma cuyo significado se concreta, distingue y delimita históricamente (Marcuse, 1976). Horkheimer lo expone firmemente al declarar que:

A la filosofía no le interesa emitir órdenes. La situación espiritual es tan confusa que incluso esta declaración podrá a su vez ser interpretada como el necio consejo de no obedecer ninguna orden, ni siquiera cuando ésta pudiese salvar nuestra vida: de hecho, es lícito interpretarla como una orden contra las órdenes. (Horkheimer, 1973, p.165)

Este planteamiento no ha de significar por ello caer en un completo escepticismo y vaga arbitrariedad, sino que las características del pensamiento dialéctico son claramente definidas e incluso representan la consumación de las filosofías platónica y hegeliana. Es una posición en que más que buscar producir algo, conlleva la consideración de cambios de perspectiva y heterogeneidad en la internalización de orientaciones, como lo dice Harvey, “los principios de la investigación dialéctica *deberían* generar un estado perpetuo de movimiento en nuestros conceptos y en nuestros pensamientos” (2018, p.259). De esta forma, nos referimos a una actividad disruptiva de la razón, crítica consigo misma, una forma de pensamiento que “intenta concebir, sin lograrlo nunca plenamente, lo distinto, lo alejado de toda sociedad en que la razón esté sujeta” (Villoro, 1985, p.135).

En relación con el abordaje de un estudio con el método dialéctico Novack refiere que: “Nadie puede proporcionar a nadie un manual de cocina de dialéctica” (1979, p. 40). Lo cual, en coincidencia con Marcuse (1976), significa que una metodología básica de dialéctica sería ciertamente contraria a sus premisas filosóficas más profundas. De Cambra-Bassols afirma que “la estructura del método ha de responder a la estructura de la realidad, pues la verdad del pensamiento está en función de su relación con la realidad histórica, no pudiendo quedar reducida al método de una lógica formal pura y atemporal” (1982, p.54). Más que un método formalizado de manera independiente ante algún problema general, “para el pensamiento dialéctico, método y contenido son inseparables” (Mora-Rodríguez, 1978,

p.125), donde tanto el punto de partida como el proceder y la temática a tratar en el estudio han de tomar en consideración los rasgos de la realidad fluente, cambiante y contradictoria.

Un método de conocimiento basado en la lógica formal, si bien permite la observación de particularidades científicas, no es por sí solo apto “para desentrañar la complejidad del mundo” (Massé-Narváez, 2007, p.310), es decir, los procedimientos tradicionales basados en pruebas hipotéticas-deductivas no permiten la teorización de la realidad en su complejidad. De la mano con esto, la suma insistencia establecida por el conocimiento disciplinario es a lo que Levitas refiere como la ingenua fragmentación de los súper especialistas (2013), con lo cual hace alusión a la desintegración de las articulaciones multidimensionales para conocer la realidad. Es de esta manera que una comprensión abarcativa de la realidad se hace más idónea a partir de una noción dialéctica, transdisciplinaria, que supere la limitación de estructuras teóricas preestablecidas en una conceptualización con niveles multicausales y complejos (Massé-Narváez, 2007; Peñuela-Velásquez, 2005).

El objeto de estudio, desde esta perspectiva, busca ser revelado directamente a partir de su unidad, pluralidad y negación a la vez (Ortiz-Torres, 2011). Presentamos la siguiente cita en que Lefebvre distingue principios para el trabajo teórico desde una posición dialéctica:

(...) prestar especial atención a las relaciones contradictorias, interpretando las contradicciones desde una perspectiva de unidad; tratar de captar hacia dónde conduce la progresión de las relaciones conflictivas; no olvidar que cada cosa está relacionada con otras, y que las interacciones insignificantes en un momento dado pueden ser esenciales en otro; captar los momentos de transición en los que se producen cambios cualitativos (...) (como se citó en Serrano, 1977, p.60)

Esto va de la mano con un método congruente con una realidad asumida desde la contradicción, un traslado conceptual de la identidad hacia el desarrollo. “Todas las cosas generan dentro de sí mismas esa fuerza que conduce a su propia negación, su superación en una forma distinta y superior del ser” (Novack, 1979, p.49). Una ciencia basada en la dialéctica supera la mera descripción de la realidad al negarla desde un concepto de verdad que la contradice para superar aquello dado: es una capacidad de discernimiento para rechazar, mediante el pensamiento, la situación histórica establecida; no desde estudios parciales reduccionistas, sino desde perspectivas transdisciplinarias que procuren tomar en cuenta los cambios en su complejidad (Ortiz-Torres, 2011).

Es a partir de tales postulados que toma especial importancia para el pensamiento dialéctico la categoría de totalidad; tanto para referir a la realidad como a la manera de pensarla. La totalidad alude a que la sustracción empírica de aquello observable es solamente una parte para la racionalización de la realidad en sí (Massé-Narváez, 2007). Es parte del dinamismo de la concepción hegeliana para el vínculo entre pensamiento y entorno, una reintegración de lo fragmentario en que el *todo* dota de sentido a las partes (Zemelman, 1987, referido en Massé-Narváez, 2007). La totalidad refiere al plano óntico dialéctico y también es una exigencia epistemológica para el razonamiento reflexivo y la definición de sus bases teóricas, pues permite traspasar las apariencias exteriores al articular los dinamismos, ritmos y despliegues de acuerdo con la historicidad de la realidad (Massé-Narváez, 2007).

Hasta aquí hemos buscado sostener que la dialéctica configura una forma de ver el mundo que es multidimensional, abarcativa, reflexiva y compleja, lo cual tiene una relación directa con el método que sigue para pensar, escribir y discursar sus desarrollos teóricos. La

dialéctica asume los contrastes discursivos en su objeto de estudio, los asume como ideas seminales ante rupturas dialógicas de posibilidad a ideas más comprensivas de su realidad (Peñuela-Velásquez, 2005). Las categorías de percepción del mundo social, además de sus cualidades comprensivas, toman terreno en la conservación o transformación del mismo, esto es, la conservación o transformación del mundo social está vinculada con la conservación o transformación de sus categorías de percepción (Bourdieu, 1984, parafraseado en Álvarez, 1996). Dialéctica y teoría crítica hacen intersección en que el pensamiento, al volverse sobre sí mismo de manera crítica respecto a su razón y realidad, rechaza su determinismo empírico, su racionalidad técnica o instrumental que da preferencia a los medios sobre los fines, y asume el vínculo inseparable entre la esfera psíquica y la sociopolítica (Kincheloe, 2008).

En tanto a la disciplina psicológica, Yanchar, Gantt y Clay (2005) sostienen la necesidad de ahondar en las sutilezas filosóficas subyacentes al método, pues la tendencia a estandarizar y simplificar la metodología científica cae continuamente en reduccionismo e inadecuación epistemológica. La práctica de adaptar objetos de estudio a métodos estandarizados, de acuerdo con los autores, restan valor a la reflexión teórica y examinación crítica y por lo tanto obstaculizan el desarrollo de la propia disciplina. Dichos autores fundamentan de tal manera la perspectiva de una *metodología crítica* para el progreso de la psicología, en que la metodología de investigación, más que valerse por técnicas para recopilar datos, se vuelva crítica de sí misma en miras de desarrollarse para profundizar la comprensión de su objeto. Es una postura en que toda certeza es puesta en duda y cuyos cuestionamientos son aquellos que moldean la forma del estudio. El hecho de poner en *crisis* la psicología, la voluntad de apartarse de sus corrientes tradicionales y oponerse a la aspiración por institucionalizarse mediante alguna visión dominante, permite “ensanchar las posibilidades de la disciplina, que es de lo que se trata verdaderamente la tarea crítica”

(Montero y Fernández-Christlieb, 2003, p.211). La psicología no tiene una versión concluida ni definitiva, “no hay ningún dueño de los criterios y tampoco hay nadie que pueda posar como *selector*” (Montero y Fernández-Christlieb, 2003, p.212).

Una metodología crítica, como lo sugieren Yanchar, Gantt y Clay (2005), no asume los métodos como herramientas para la producción mecánica de hechos ni como bases para definir una investigación o estándares evaluativos, sino que busca restar énfasis en los métodos establecidos al otorgar la responsabilidad de los desafíos del estudio a la creatividad en la formulación teórica de quien lo desarrolla. Esta posición coincide con Billig (2003), quien critica los procedimientos lógicos habituales para afirmar la admisión de soluciones únicas para los problemas estudiados por la psicología. Este autor rigurosamente declara que: “La psicología moderna no es tan claramente superior a la psicología antigua como el coche deportivo a la carroza (...) ni tampoco las aplicaciones de la psicología moderna, o su técnica, llevan marcas de superioridad incontestable” (Billig, 2003, p.1), pues refiere que efectivamente la psicología actual no ha representado avance alguno ante las ideas antiguas sobre la naturaleza humana. Mannheim (1941) concuerda en este punto respecto a que las ciencias humanas, a diferencia de las ciencias naturales, no pueden caer en garantías de un periodo histórico anterior incompleto y otro más reciente y completo, pues más que una corrección gradual en el conocimiento, cada época tiene una perspectiva particular sobre lo humano. Por otro lado, cualquier excesiva atención en la práctica para el mejoramiento humano, sin una reiterada autocrítica, puede caer en activismo irracional, en actuar sin un pensamiento claro, como se opone Zizek: en la urgencia por poner manos a la obra antes de una teoría convincente del presente (2007, referido en Morales, 2014). Tomando ello en consideración, nos posicionamos junto con el psicólogo social Fernández-Christlieb, quien apunta que “todavía debe ser una disciplina teórica ya que todavía nadie sabe exactamente

qué es” (2019, p.17). Es así que el pensamiento crítico tiene un papel sustancial ante la práctica, pues la orientación de la praxis, la finalidad de las protestas, se definen en el acto de teorizar (Morales, 2014).

Las posturas críticas al interior de la psicología permiten la posibilidad de pensar y decidir otros futuros para sí, de manera que la disciplina vuelva a ser relevante, atrevida e interesante (Montero y Fernández-Christlieb, 2003). El desarrollo disciplinario para la psicología desde la postura de Yanchar, Gantt y Clay (2005) contempla la interpretación y formulación crítica de las teorías psicológicas cuyas contribuciones al progreso teórico estén vinculadas con la claridad, consistencia y coherencia de argumentos teóricos convincentes. El proceso de construcción teórico, desde la metodología crítica antes planteada, se asume esencialmente como proceso de construcción argumentativa (Yanchar, Gantt y Clay, 2005); en que ante la ausencia de estándares de evaluación universales y la imposibilidad de captar una verdad científica final, se ve más pertinencia de un progreso en la disciplina psicológica si las teorías y modelos son vistas como argumentos inexactos que pueden impulsar el desarrollo posterior de argumentos aún más convincentes. Concordamos con Billig quien expresa que

(...) el pensamiento no puede ser reducido a un mero seguimiento de reglas (...) por sobre todo, su búsqueda dio origen a argumentos y, en realidad, su pensamiento fue conducido a través de los argumentos acerca de la naturaleza de las reglas. (Billig, 2003, p.25)

Billig sustenta una postura contraria a un pensamiento psicológico regido por una lógica estática, pues define que la “dimensión del pensamiento es la conversación o argumentación silenciosa del alma consigo misma” (2003, p.94): planteamiento que, si bien no hace mención de la dialéctica literalmente, coincide con nuestra postura sobre la

composición de un pensamiento dinámico y en contingencia a partir de argumentos en sentido opuesto.

Nos encontramos entonces con una metodología cuya forma se desformaliza en cuestionamientos, rupturas y reformulaciones. Una metodología crítica deriva un método sin pasos estandarizados que lo reglamenten: no es neutral ni aséptico, sino que quien lo suscriba asume la creatividad y responsabilidad argumentativa correspondiente, lo cual como hemos ido subrayando, se ve pertinencia en disponerlo para el desarrollo y orientación teórica-disciplinaria. Un estudio dialéctico no produce más que conceptos que a su vez son momentáneos y continuamente refutables, y en cuanto a su modo, tanto su forma como su contenido son de cualidades dialécticas, es decir, la temática y también el posicionamiento del autor son afines al sentido de la misma filosofía, por lo cual el fin no es arbitrario del medio. Un abordaje que sigue la lógica dialéctica mantiene una consistencia y validez de acuerdo con la contemplación de las contradicciones y superaciones argumentativas en coherencia conceptual y valorativa con el sentido definido por su propia finalidad.

El método dialéctico se adecúa a esta estructura del objeto filosófico, y trata de reconstruir y seguir su movimiento real. Un sistema filosófico sólo es verdadero si incluye el estado negativo y el positivo, y si reproduce el proceso de convertirse en falso y regresar luego a la verdad. Por ser un sistema de este tipo, el dialéctico es el verdadero método de la filosofía. Muestra que el objeto con el que trata existe en un estado de «negatividad», estado que el propio objeto, debido a las presiones de su propia existencia, descarta durante el proceso en que recobra su verdad. (Marcuse, 1994, p.103/104)

En consideración de ello, en sentido contrario a las exigencias formalistas de respuestas completas y conclusiones definitivas, la dialéctica se muestra sólo aproximativa y

temporalmente correcta por más precisa que busque definirse. La *última palabra* sólo lo será en apariencia, pues como lo refiere Billig (2003) “una argumentación es potencialmente infinita”, nunca está completamente terminada, pues así como cambia el mundo, así cambia la actividad creativa y la articulación del pensamiento.

Teorizar, como cualquier otro proceso que confrontan los dialécticos, es tan continuo y transformativo, como heterogéneo y contradictorio. Siempre queda mucho más que hacer, “algo más que decir” e innumerables puntos de intervención teórica para ser examinados e intervenidos. (Harvey, 2018, p.269)

En consecuencia, finalizamos este apartado con la idea de que una conclusión dialéctica es de hecho inconclusa: se halla siempre incompleta, abierta a la contingencia, sujeta a su venidera antítesis opuesta y en miras de su superación immanente.

Es como una conversación, en donde lo que termina diciéndose es algo que no estaba de antemano en ninguno de los conversadores, sino algo enteramente nuevo, creado ahí mismo...

- P. Fernández Christlieb, *Lo psicosocial*.

Tríada dialéctica

En el último apartado de este capítulo revelaremos las cuestiones relacionadas con la estructura de la tríada dialéctica como procedimiento argumentativo que toma consideración de la posición de una tesis, la oposición de una antítesis y la composición de una síntesis. Esto a partir de una breve descripción de los principales desarrollos filosóficos en que ha sido explícitamente empleada, de la mano con una especificación de su estructura. Finalmente, se expondrá el papel de la argumentación en el desarrollo dialéctico, así como la concepción de las teorías como argumentos en sí.

En primer lugar, destacamos la propiedad de la superación del objeto a partir de sus cambios cualitativos. Este supuesto asume que el objeto, más que ser lineal o constante, expresa su dialéctica en su complejidad, contradicciones y dinámica interna para impulsar el desarrollo en que el uno se transforma en el otro (Novack, 1979). Las irregularidades y contrastes internos conforman un proceso en el cual sus desigualdades persisten y se agudizan hasta provocar cambios en su totalidad (Ortiz-Torres, 2011). Citamos a Ortiz-Torres quien precisa que

las contradicciones dialécticas son dinámicas por su esencia y la agudización de los elementos opuestos dentro del objeto provoca su superación a un nuevo nivel cualitativo y no su solución,

si se es consecuente con la lógica dialéctica, ya que si se resolvieran se detendría el desarrollo.
(2011, p.5)

De suerte que, si bien “A” puede tener límites definidos, éstos son continuamente rebasados hacia las distintas direcciones hacia que “A” pueda cambiar a ser. Bajo este argumento, la identidad constante y homogénea se vuelve obsoleta, pues toma “la consideración de la diferencia *dentro de* la identidad” (Novack, 1979, p.26).

Así, las transformaciones desde el punto de vista dialéctico se basan en el desarrollo en el que “A” pierde su identidad inicial en un proceso interno de interconexión de fuerzas opuestas para convertirse en algo más (Peñuela-Velásquez, 2005),

(...) esta concepción es la que brinda la clave del automovimiento de todo lo existente, de los saltos, del receso de la paulatinidad, de la transformación en el contrario, de la anulación de lo viejo y el surgimiento de lo nuevo (Ortiz-Torres, 2011, p.5).

Tríada dialéctica filosófica.

La tríada designada a la dialéctica de la autoconciencia que tuvo su núcleo en la filosofía hegeliana se originó en el idealismo clásico alemán. El proceso para la conciencia del yo, propuesto por Fichte, estaba conformado por la forma antitética de tesis, antítesis y síntesis. La dialéctica fichteana exponía la contradicción entre identidad y no-identidad, entre el ser y la idea en mismidad y alteridad, los límites del yo hacia el no-yo en una síntesis de la autoconciencia que buscaba captar la esencia contradictoria en la unidad humana (Janke, 1978). Hemos de destacar que este argumento tiene, a su vez, un claro origen en la filosofía

platónica donde se buscaba ascender de las sombras a la luz, de alcanzar la certeza paulatina hacia la Idea del Bien en una limpieza del alma a partir de la dialéctica (referido en Cañas-Quirós, 2010). Se hablaba así de una dialéctica del conocimiento, de una dialéctica interna, en la cual como lo expresa Billig, “aunque no se verbalice, la voz de la consciencia es más que una metáfora; en lugar de ello, conforme el yo argumenta consigo mismo y contra sí mismo, dicha voz puede actuar como una severa y continua crítica” (2003, p.24/25).

Hegel, por su parte, adaptó el método antitético a las categorías de *afirmación*, *negación* y *negación de la negación*. Considera el desarrollo de la autoconciencia como una sistematización en movimiento mediado por la propia conciencia, o dicho por Marcuse:

Como categoría ontológica, el «sujeto» es el poder que una entidad tiene de «ser ella misma en su otredad» (*Bei-sich-selbstsein in Anderssein*). Sólo dicho tipo de existencia es capaz de incorporar lo negativo en lo positivo. Lo negativo y lo positivo dejan de estar en oposición cuando el poder motor del sujeto hace de la negatividad una parte constitutiva de su unidad. Hegel dice que el sujeto «media» (*vermittelt*) y «supera» (*aufhebt*) la negatividad. (1994, p.73)

Así, el sujeto es comprendido en relación de sí mismo con su opuesto: el ser siempre es junto con lo que no es y con lo que es distinto, cuya verdad, declara Marcuse, sólo es descubierta a partir del discurso, del *logos*, puesto en discusión con un otro (1976, p.33).

La superación que procura la dialéctica de la autoconciencia es la libertad vinculada a la reformulación de los principios del pensamiento de manera crítica ante las contradicciones del pensamiento en su totalidad. Nos permitimos considerar la siguiente cita para concretar la finalidad de la tríada dialéctica hegeliana:

Hegel ha demostrado que la libertad reside en el elemento del pensar; ahora insiste en un progreso desde la libertad en el pensamiento hacia «la libertad viviente». Declara que la libertad y la independencia de la autoconciencia no es, por consiguiente, más que una etapa transitoria en el desarrollo del espíritu hacia la libertad real. Se alcanza esta última dimensión cuando el hombre abandona la libertad abstracta del pensamiento y penetra en el mundo con la plena conciencia que es «su propio mundo». La «previa actitud negativa» de la autoconciencia para con la realidad «se convierte en una actitud positiva. Hasta ahora la autoconciencia se había preocupado únicamente de su propia independencia y libertad; había procurado mantenerse a sí misma 'para sí' a expensas del mundo o de su propia actualidad». Ahora descubre al mundo como su propio mundo real y nuevo, que en su permanencia encierra para ella un «interés». El sujeto concibe el mundo como su propia «presencia» y verdad; está seguro de que en él sólo se encontrará a sí mismo. (Marcuse, 1994, p.121/122)

Por lo tanto, si bien la dialéctica de la autoconciencia es distinguible bajo principios filosóficos respecto al desarrollo del sujeto, la finalidad de ésta no se reduce a lo abstracto e irreal, sino que representa el movimiento en el que el ser se vuelve en sí para cambiar su forma y vida. Se concibe la dinamicidad del sujeto en comprensión de su negatividad, su impulso por *llegar a ser* otro, sus etapas temporales y la polaridad interna de sus opuestos en unión continua (Marcuse, 1976). Marcuse distingue como premisas de la problemática filosófica de la dialéctica que su origen parte de una circunstancia particular en la esencia del Ego mediada por una confrontación consigo mismo; que este Ego busca comprender la esencia de su ser, pero no por ello flota inerte en el plano del conocimiento, sino que la autoconciencia está atada al ser concreto y a la acción humana y, agrega el teórico por último, que esta síntesis de la esencia del ser con la idea, entre la unidad y la multiplicidad, entre lo uno y lo otro, es resultado de la discusión y diálogo entre sujetos (Marcuse, 1976).

La estructura de la tríada dialéctica también es distinguible en el materialismo dialéctico desarrollado por Marx y Engels. Expondremos las siguientes tesis de Marx a Feuerbach para clarificarlo a continuación (como se citó en Cuadernos Políticos, nro. 10, ed. Era, 1976):

Tesis I: El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. (...)

Tesis IV: (...) En efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. (...)

Tesis V: Feuerbach, no contento con el pensamiento abstracto, apela a la contemplación sensorial pero no concibe la sensoriedad como una actividad sensorial humana práctica.

En referencia con ello, Marx desarrolla una crítica hacia el materialismo de su época con el argumento de que estaba enfocado en la mera contemplación filosófica, y por otro lado al idealismo clásico puesto que sus planteamientos se mantenían en un plano abstracto. El idealismo consideraba una conciencia activa que procuraba la liberación de las ilusiones metafísicas pero fuera de contacto con el plano sensorial y por lo tanto apartada de la transformación concerniente a la realidad social, de manera que los procesos de cambio restringidos al desenvolvimiento de ideas de la conciencia abstracta no llegaban a “la raíz de la enajenación que afecta al hombre concreto” (Villoro, 1985, p.45). Y por su parte, el

materialismo pasivo no podía teorizar una transformación social, pues ello requiere de un papel activo del sujeto (Kilminster, 2014).

Marx y Engels, concibieron las contradicciones de ambas posturas filosóficas en miras de superarlas al refutar que las ideas son trasposiciones mentales de las condiciones materiales y al reformular un materialismo en vinculación con la revolución práctica. Confrontaron críticamente las limitaciones y contradicciones de la tesis de Hegel y la antítesis de Feuerbach, pero a su vez en rescate de sus cualidades complementarias en interés de sentar una síntesis filosófica cuya visión materialista fusionaron con los principios del flujo de argumentación dialéctica (Harvey, 2018). La síntesis del materialismo dialéctico fue así formulada a partir de la noción dialéctica del idealismo y un materialismo que toma en consideración la acción subjetiva desprendida de las formas mecánicas y metafísicas que lo caracterizaban. Como lo refiere Novack:

La dialéctica idealista proporcionaba un trazado más correcto de las formas del proceso del pensamiento. El materialismo insistía correctamente en la primacía del contenido material de la realidad objetiva. El materialismo dialéctico combinó las verdades esenciales de esas dos ramas del pensamiento en un sistema nuevo y superior de filosofía. (1979, p.57)

Con su visión dialéctica, Marx y Engels desarrollaron la premisa de que, así como todo fenómeno natural es mutable, la sociedad también lo es. La síntesis marxista del materialismo dialéctico superó los campos en que se encontraban Hegel y Feuerbach, pues como lo expone Marcuse, “si había de existir algún progreso más allá de esta filosofía, tendría que ser un avance más allá de la filosofía misma y, al mismo tiempo, más allá del orden social y político al que la filosofía había unido su destino” (1994, p.253). El problema histórico de la dialéctica dejó de estar centrado en que el sujeto alcanzara su libertad a partir

de la autoconciencia en un paso de la forma del «yo» a la del «Nosotros» (Marcuse, 1994), de la conciencia abstracta a la estructura social. Desde esta postura, el conjunto de principios dialécticos es aplicado a los cambios cualitativos de la sociedad, donde cada sistema social niega a su anterior y cuyas contradicciones, bajo la lógica de la negación de la negación, impulsan el desarrollo y superación de los mismos. Aquí, los cambios cualitativos se vuelven potenciales por los conflictos entre intereses estructurales incompatibles, pues están los grupos que buscan la reproducción del sistema y también aquellos que se posicionan del lado contrario negando su totalidad (Janke, 1978). Es decir, un devenir social explicado por los modos de producción e impulsado por antagonismos de clase. De ahí que, con este razonamiento, Marx plantea la tríada dialéctica para distinguir el desarrollo histórico de los sistemas que se niegan entre sí a la vez que generan sistemas posteriores con cualidades unificadas de su orden contrario; siendo el monopolio burgués moderno, por ejemplo, la síntesis entre la tesis del monopolio feudal y la antítesis de la competencia (parafraseado en Serrano, 1977).

Continuaremos a exponer el significado de la tríada dialéctica con la siguiente definición:

Tríada:

(gr. trias: trinidad, triplicidad): carácter triple, trifásico del desarrollo. El concepto de tríada, empleado por primera vez por Platón y los neoplatónicos, se desarrolló ampliamente en la filosofía clásica alemana, en particular, en la doctrina de Hegel. Según este último, todo proceso de desarrollo atraviesa tres etapas: tesis, antítesis y síntesis. Cada etapa subsiguiente niega la precedente, transformándose en su contrario, y la síntesis no sólo niega la antítesis, sino que une en sí de una manera nueva algunos rasgos de ambas etapas precedentes de desarrollo. A su vez, la síntesis es el comienzo de una tríada nueva, &c. En la tríada se refleja

una de las peculiaridades del desarrollo, consistente en que sobre la base del camino recorrido se vuelve a alcanzar el punto de partida, pero ya en un nivel más alto. (Frolov, 1984, p.431)

La tríada, de tal suerte, conforma la estructura dialéctica que tuvo un núcleo en el idealismo alemán donde llegó a ser empleada tanto en el sentido fichteano para el impulso hacia la idea del bien en unidad con lo inconcebible de lo divino (Janke, 1978), como en el sentido hegeliano en tanto a esquema racional de negación para el proceso de desarrollo de la verdad en el concepto. La filosofía de la tríada dialéctica concibe al conflicto y a la negación como razones y causas del progreso, en que “«A» y «No A» no coexisten ni sobreviven en la síntesis, sino que son superados por otra cosa” (Abellán-García, 2012, p.103). Esta conexión antitética por parte de la tríada dialéctica, de acuerdo con Marcuse (1976), expresa el movimiento histórico de la vida; el colapso en las posibilidades del ser que es preservado por sus negaciones puesto que cada etapa de la realidad absorbe la realización de su estado histórico mientras que empuja su estado anterior hacia un progreso más alto.

Tesis, antítesis y síntesis; posturas teóricas y procedimiento argumentativo.

A continuación, presentamos brevemente los componentes antitéticos de la estructura dialéctica de acuerdo con lo descrito por Rotenstreich (1944). Como se ha expuesto, el contenido de la síntesis dialéctica es mediado por la oposición disyuntiva entre las cualidades de la tesis y la antítesis. El método dialéctico, más que ser constructivo, desarrolla el contenido implícito de su objeto en consideración de sus relaciones contradictorias. La síntesis, así, sólo se asume sobre la disyunción de los términos que determinan su contenido, no obstante, la tesis y la antítesis son solamente manifestaciones particulares de la totalidad precedente. En el desarrollo dialéctico ninguna posición o tesis es el comienzo definitivo,

pues todas son producto de síntesis anteriores, de manera que a ningún término le es atribuible la prioridad en la sucesión, ya que la naturaleza de la dialéctica del conocimiento no es de términos aislados con posiciones fijas, sino de una totalidad de etapas en interrelación hacia el Absoluto (Rotenstreich, 1944).

En cuanto a la antítesis, siguiendo con Rotenstreich (1944), es el otro término indispensable para la secuencia cambiante del sistema dialéctico, cuya forma es independiente pero su contenido está definido por su relación opuesta al contenido de la tesis, de manera que ambos pueden ser positivos en cuanto a su independencia, pero interdependientes en tanto al contenido contrario que niega uno al otro. Cabe destacar que la dialéctica no puede ser solamente definida a partir de la relación de oposición como tal, sino que su naturaleza antitética ha de tomar consideración de las conexiones disyuntivas de independencia en forma y dependencia en contenido. Las relaciones dialécticas también han de distinguirse de las relaciones deductivas, dado que su desarrollo no sigue una línea unidireccional que parte de un primer supuesto, sino que conlleva una recíproca independencia y dependencia entre los términos (Rotenstreich, 1944).

“La síntesis es el término superior, cuyos componentes son los dos términos disyuntivos interrelacionados: la tesis y la antítesis. La dialéctica no es una construcción; es una explicación de un contenido ya dado” (Rotenstreich, 1944, p.254). De suerte que la relación de dependencia e independencia entre tesis y antítesis componen la relación que sostiene la naturaleza de la síntesis, la de la superación hacia una etapa más general en la esfera lógica de los términos contradictorios. Esto va en concordancia con una ontología dialéctica que contempla que “los elementos, las cosas, las estructuras y los sistemas nunca existen por fuera o antes de los procesos, los flujos o las relaciones que los crean, sustentan o

socavan” (Harvey, 2018, p.248). Así, la dialéctica pone su énfasis en la conexión y relaciones con la totalidad, pues la definición y límites de cada término se encuentra siempre en transición temporal y las justificaciones particulares sólo tienen coherencia en vinculación con el todo. Como lo escribe Hegel:

En efecto, la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí. (1807, p.9)

De forma que la síntesis se desarrolla a partir de las posibilidades lógicas que la preceden, constituida por la disyunción contraargumentativa de la tesis y la antítesis, interrelacionadas en sus cualidades, pero opuestas en su sentido.

El carácter antitético de la realidad puede verse como una guerra de contrarios, según Heráclito (referido en Cañas-Quirós, 2010), en que la realidad es una tensión de fuerzas opuestas, o como lo expresa Ollman: “Una unión de dos o más procesos internamente relacionados que están simultáneamente soportándose y minándose entre sí” (citado en Harvey, 2018, p.252). De modo que todo argumento coexiste con uno exactamente opuesto y contrastante a sí mismo hasta su posterior superación sintética. Ambos lados se condicionan y aprehenden por el *logos*, o como lo subraya Cañas-Quirós, “la pugna entre los opuestos es unidad y todos los opuestos se armonizan unos con otros (...) el cosmos se halla en incesante movimiento, pluralidad y batalla de contrastes” (2010, p.44). Como hemos reiterado, el desarrollo está caracterizado por argumentaciones disyuntivas, lo cual es concebible tanto en el desarrollo del conocimiento como de la historia, por ejemplo, la contradicción entre los conceptos de *reproducción* y *revolución*, pues “(...) tanto la «reproducción» como la

«revolución» pueden manifestar su curso histórico bajo el aspecto del consenso como del conflicto” (Serrano, 1977, p.66). Y, si bien Hegel enraizó la dialéctica en la propia ontología y metafísica de la realidad en tanto a la idea de devenir e inestabilidad del ser conforme a la negación y conflicto de contrapuestos, retomaremos algunos aspectos del supuesto dialéctico epistemológico antiguo sobre el debate entre ideas posibles (Abellán-García, 2012).

El pensamiento dialéctico, como se ha dicho, asume que “algo no se sabe ciertamente hasta que se sabe a través de su contrario” (Novack, 1979, p.11), de manera que dos proposiciones discursivas en relevante desacuerdo, además de caracterizarse por ser puntos de vista distintos, permiten el intercambio crítico a partir de su confrontación argumentativa. De acuerdo con Billig (2003), el propio pensamiento es una deliberación interna entre dos partes argumentativas de nuestro yo en que para cada posición cognoscitiva es posible responder con una contraposición.

También hay algunas implicaciones psicológicas en la máxima de Protágoras según la cual hay dos lados en toda cuestión. La afirmación dirige la atención hacia la capacidad humana de pensar de manera crítica, la cual se basa en la facultad de negación. Somos capaces de resistir argumentos inventando los contraargumentos que constituyen el inevitable lado opuesto de cada cuestión. (Billig, 2003, p.21)

Billig hace alusión a estas estrategias del pensamiento privado e interno en relación con la estructura de los debates públicos, y afirma, en referencia a la labor académica, a que

Sí hay una conexión cercana entre argumentar y pensar, por ello, al enseñar a nuestros alumnos a pensar, debemos enseñarlos a argumentar. Debemos estimular el espíritu crítico, que no tenga miedo a cambiar y a cuestionar a las autoridades. (Billig, 2003, p.25)

En cuanto a argumentación, cabe reiterar que no nos referimos al examen demostrativo de la lógica tradicional de deducir una conclusión válida a partir de la conexión sistemática de las premisas, sino a una argumentación que duda y problematiza la pertinencia de las pruebas y de las reglas invariables, es decir, una argumentación menos formal y más próxima al pensamiento propio al diálogo racional de proposiciones contrapuestas (Reygadas, 2015). En la argumentación encontramos la gestación de ideas, no necesariamente mediante cánones metodológicos, sino de acuerdo a la relación lingüística del sujeto con su realidad (Zemelman, 1997;1998). Un argumento, de acuerdo con Billig (2003), es un fragmento particular de un razonamiento puesto a discusión. El autor hace referencia a que el pensamiento en sí está estructurado a manera de diálogo, de suerte que al observar debates podemos captar el propio modelo del pensamiento interior. “Este sonido, el choque de las ideas en un debate intelectual, es el esencial para un lugar de pensamiento, y es esencial por la simple razón de que el sonido de los argumentos es el sonido del pensamiento” (Billig, 2003, p.28). En ese sentido, se retoma la afirmación antigua de las conexiones inherentes entre argumentación y pensamiento como consideración a las ciencias cognitivas, cuestión que de acuerdo con Billig se ha ido perdiendo en el trabajo académico moderno.

Ergo, hacemos hincapié en que desde una perspectiva dialéctica las teorías, en vez de verse como proposiciones encadenadas sistemáticamente a partir de resultados de datos objetivos sin contradicciones en su descripción de la realidad, toman una nueva significación al asumirse como argumentos en sí. Argumentos compuestos por elementos incluso valorativos y en contingencia histórica, de manera que la construcción teórica desde una postura dialéctica es más bien un desarrollo argumentativo (Yanchar, Gantt y Clay, 2005). Las teorías, desde esta postura, son argumentos fundamentados desde determinadas concepciones

filosóficas y epistemológicas, toda afirmación teórica es tan sólo hipotética y sujeta también a intereses y particularidades sociales, es decir, cabe subrayar que

(...) el reconocimiento del carácter fundamentalmente valorativo y socialmente condicionado de las teorías y los criterios de científicidad que las sustentan, siempre producto de un mundo social contradictorio en el que el conflicto es inerradicable, implica ineludiblemente la necesidad de una metacrítica de la propia posición teórica y práctica en el campo de producción de conocimiento junto con la crítica de dicha totalidad social. (Ruffini, 2017, p.314)

Es así que el procedimiento argumentativo que toma por estructura a la tríada dialéctica se desarrolla contemplando la diferencia dentro de la propia identidad: los opuestos posicionados en confrontación para permitir las superaciones de su totalidad. Para explicitarlo fueron tomadas, como ejemplificaciones y a grosso modo, la dialéctica de la autoconciencia hegeliana y el materialismo dialéctico marxista en tanto que son núcleos de la historia del proceder filosófico donde la forma triádica es latente puesto que cada síntesis da comienzo a una tríada más alta que niega las etapas anteriores en superación de los rasgos precedentes. En cada relación dialéctica son definidos los componentes antitéticos en aprehensión de sus particularidades contrarias mediadas por el logos, por el pensamiento modelado en su estructura dialógica. Tesis y Antítesis se encuentran siempre en relación con el todo, con el argumento sintético en continuo cuestionamiento tanto del contenido explícito como de los supuestos y sentidos que conforman cualquier afirmación del conocimiento.

Concluimos esta primera parte resaltando la relevancia en el cuestionamiento y desarrollo de las bases sobre las cuales se sustenta el propio conocimiento, puesto que la teoría es la raíz de la praxis y toda teoría y disciplina están sostenidas y orientadas por distintos tipos particulares de razonamiento. El razonamiento dialéctico, por su parte,

conlleva un método desformalizado en continua ruptura que procede a partir de argumentos opuestos donde las afirmaciones son tan sólo hipotéticas en desarrollo y cuyas cualidades son solamente temporales en su devenir con la totalidad. Subrayamos la dialéctica a la luz de los episodios filosóficos principales en que ésta ha tenido protagonismo, remontándonos desde las nociones gnoseológicas de la Antigua Grecia hasta la filosofía disruptiva y contrapositivista de la Teoría Crítica. La dialéctica, además de concebirse como fundamento y sentido epistemológico, es una noción sobre el propio mundo, la realidad social y su acción en ella, una alteridad del común raciocinio académico: completa y directamente contraria a la lógica formal. Directamente contraria puesto que una postura neutral ante los hechos significaría un conocimiento sin finalidades por sí mismo, una ciencia meramente instrumental. La razón dialéctica asume su subjetividad y vincula su voluntad con su devenir histórico. Dicho así, la dialéctica es una opción distinta para abordar el conocimiento, una alternativa para comprender el movimiento y los cambios de lo aquello dado. Es la razón disruptiva para pensar en verdades posibles y es por ello que la consideramos la lógica para pensar la utopía, la manera en la que podemos aproximarnos a concebir su psicología, en que más que pensar en lo que *es* discutimos sobre aquello que *podría ser*, pues la lógica dialéctica es la lógica de las posibilidades del devenir.

No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo.

- G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*.

II. Lógica de la mentalidad utópica

Habiendo definido el razonamiento dialéctico, nos aproximaremos a la psicología de la utopía en vinculación con el planteamiento de la mentalidad utópica desarrollado por Karl Mannheim, pues si bien es parte de su teoría pionera sobre la sociología del conocimiento, es también la teorización más psicológica presente para el concepto de utopía. Estructuramos este apartado de manera antitética para exponer la coexistencia y contraste entre ideologías y utopías que componen la síntesis entre la estructura y la transformación de un orden social. La disyunción contraargumentativa entre la tesis de las ideologías y la antítesis de las utopías, de acuerdo con lo postulado por Mannheim, es concebida en tanto fuerzas psíquicas colectivas en donde las primeras se identifican con el orden social y las segundas se oponen, independientes en su forma, pero interdependientes en tanto a que el contenido de las utopías es contrario y en negación a las ideologías. Una dialéctica de la identidad del conflicto ideológico de la realidad social y la diferencia antitética del autodesarrollo social mediante la transformación sujeta a ideas colectivas posicionadas en confrontación que sucesivamente permiten las superaciones de la totalidad social.

La dialéctica que presenta la sociología del conocimiento

La sociología del conocimiento como teoría, es una de las ramas de la sociología que procura dilucidar las relaciones entre el conocimiento y la existencia histórica (Mannheim, 1941). De acuerdo con Mannheim, el problema que aborda la sociología del conocimiento encuentra precedentes en la filosofía hegeliana, también desde Marx, aunque con cierta distancia en cuanto a su planteamiento sobre las ideologías, y también con determinadas bases del pensamiento nietzscheano. El primero en acuñar la expresión *sociología del conocimiento* fue Max Scheler en su obra de 1925, *Die Wissensformen um die Gesellschaft* (Cardús i Ros, 1993; Kupiec, 2008; Mannheim, 1941), misma en que el autor buscaba de forma pionera la examinación entre las relaciones del conocimiento con la sociedad manteniendo “relaciones muy estrechas por una parte con la epistemología y la lógica, y por otra con la psicología” prestando atención a los “motivos originarios y a las formas de conocimiento” que determinan al ser y a su vez son determinados por la sociedad (Kupiec, 2008, p.7). De acuerdo con Mannheim, “[a] Scheler corresponde el mérito (...) de haber intentado integrar la sociología del conocimiento dentro de la estructura de una concepción filosófica del mundo” (1941, p.348), no obstante, objeta su reducción a la ontología y metafísica. Mannheim, por su parte, valorizó la relación entre conocimiento y vida política, el desenmascaramiento del problema de las ideologías y el “examen minucioso de los tipos y géneros de conocimiento, sus correlaciones y sus interacciones con la sociedad” (Kupiec, 2008, p.91).

Mannheim reubica la sociología del conocimiento como ciencia de lo político que toma en consideración la variedad de perspectivas y puntos de vista sociales como parte de la totalidad de un proceso, argumentando relaciones estrechas entre el pensamiento con los

intereses, valoraciones y concepciones del mundo. Vale agregar aquí que Mannheim reconoce que “la epistemología o teoría del conocimiento fue el primer producto filosófico significativo de la ruptura de la concepción unitaria del mundo con qué se inició la era moderna” (1941, p.46), empero, si bien ésta puede centrarse en el análisis de sujeto cognoscente, de acuerdo con el autor, cuando se penetra en el fondo del pensamiento son descubiertos también diversos órdenes ontológicos. La sociología del conocimiento, entonces, busca tomar distancia con el conflicto relativista de la epistemología tomando en consideración que el pensamiento, más que ser relativo, mantiene relaciones con la situación social históricamente transitoria.

En palabras de Mannheim:

El primer punto en que debemos insistir es que, para abordar la sociología del conocimiento, intencionalmente, no se toma como punto de partida al individuo aislado y su pensamiento para elevarse después, como lo hacen los filósofos, a las abstractas regiones del “pensamiento en sí”. La sociología del conocimiento se esfuerza más bien en captar el pensamiento dentro del marco de una situación histórico-social, de la cual emerge poco a poco el pensamiento individualmente diferenciado. Así, pues, no son los hombres en general los que piensan, ni siquiera los individuos aislados, sino hombres que pertenecen a ciertos grupos y que han desarrollado un estilo particular de pensamiento en una interminable serie de respuestas a ciertas situaciones típicas que caracterizan su posición común. (1941, p.35)

Mannheim criticaba también que la filosofía común a su época se enmarcaba en campos del conocimiento sumamente distantes entre sí, lo cual obstaculizaba una noción más abarcativa de su mundo. Asimismo, criticó que se ignoraba la influencia del ambiente social en el pensamiento y a su vez sostuvo la noción de que las ideas tienen una génesis histórica; que su constitución, forma y contenido llevan las huellas de sus condiciones provisionales de

existencia. En síntesis, el autor buscaba el desarrollo de una ciencia que tomara comprensión de la vida social y su relación interdependiente y diversa con el conocimiento.

Antes de continuar con la sociología del conocimiento mannheimiana, la distinguiremos de la otra ramificación que tuvo la sociología del conocimiento: aquélla apegada a la fenomenología representada por Schütz, Berger y Luckmann. La rama fenomenológica pone su atención en la conciencia interpretativa y la subjetividad que parte del sentido común de la vida cotidiana poniendo en primer plano los procesos de construcción de la realidad. Estos autores desarrollaron una microsociología fenomenológica, de acuerdo con Van Dijk, tomando consideración del conocimiento dado por sentido en la vida diaria enfatizando que

cualquiera sea el estatus de verdad de las creencias de sentido común, éstas son habitualmente verdaderas y aceptadas por las personas que la sostienen, y en consecuencia estarán en la base de sus experiencias e interacciones diarias, o sea, de sus logros *prácticos*. (1998, p.133)

La corriente fenomenológica, hace referencia a una conciencia colectiva en la cual el sujeto asume y otorga significados compartidos en que el individuo siempre “va precedido por un orden social dado” (Castro, 1989, p.58). Esta postura, por lo tanto, comprende el dinamismo de la conciencia subjetiva ante el mundo percibido, su función en el intercambio de significados, su constitución ante el orden social y a su vez la consideración de que la realidad social es producto de la actividad humana (Castro, 1989).

Sin embargo, retomamos los planteamientos de la Teoría Crítica para optar por la postura mannheimiana, puesto que

la Escuela de Frankfurt rechazó la noción sociológica central de que la cultura existía en forma autónoma, sin relación con los procesos políticos y económicos de la sociedad. Desde su punto de vista, esa perspectiva neutralizaba la cultura y al hacer esto la abstraía del contexto histórico y social que le daba significado. (Giroux, 1992, p.43)

Así, los exponentes de la Teoría Crítica retoman la tesis marxista de que la cultura y el pensamiento no pueden entenderse a partir de sí mismos, sino en relación con esferas externas, como lo es la situación histórica y la vida política (Giroux, 1992). Asimismo, ante esta discusión en que nos separamos de la vía fenomenológica de la sociología del conocimiento y tomando en consideración que retomamos a la Escuela de Frankfurt pensamos en el cuestionamiento de si la finalidad teórica de la sociología del conocimiento habría de ser la de comprender y contemplar la realidad social o la de teorizarla de manera crítica para procurar transformarla. Exponemos una cita de Louis Wirth, del prólogo del libro de Karl Mannheim “Ideología y Utopía”, para nutrir esta discusión:

Algunos sociólogos pretenden que la ciencia social debe limitarse a estudiar las causas de los fenómenos reales, porque la ciencia nada tiene que ver con lo que debe hacerse, sino más bien con lo que puede hacerse y la forma de hacerlo. Según esta opinión, la sociología debería ser exclusivamente una disciplina instrumental, que proporciona medios o instrumentos, y no una disciplina normativa que fija fines o metas. Pero al estudiar lo que es, no se puede eliminar completamente lo que debería ser. En la vida humana, los motivos y los fines de la acción humana forman parte del proceso por medio del cual se realiza la acción y son indispensables para ver la relación de las partes con el todo. Sin el fin, la mayoría de los actos no tendrían significado ni interés para nosotros. Sin embargo, hay una diferencia entre tomar en cuenta los fines y establecerlos de antemano. Sea lo que quiera de esa presunta posibilidad de conseguir un total desinterés o perfecta objetividad en nuestro trato cognoscitivo con las cosas físicas, lo cierto es que en la vida social no podemos dejar de

considerar los valores y los fines de los actos, sin perder al mismo tiempo el sentido de muchos de los actos que se examinan. (1941, p.21)

Mannheim hace muy clara la finalidad en sus teorizaciones, contraponiéndose a la contemplación teórica pasiva y argumentando, en cambio, que el desarrollo teórico funge de examen crítico “y en ese sentido, allana el camino a la acción política” (Mannheim, 1941, p.228). No obstante, este posicionamiento teórico mantiene una complejidad considerable, pues, de acuerdo con Horkheimer, la conceptualización crítica demanda un esfuerzo de voluntad en el sujeto:

Desde el momento en que uno ya no se limita a constatar y a ordenar según categorías tan neutras como sea posible, es decir indispensables para la praxis de la vida en las formas actualmente dadas, se ve apuntar la resistencia. En la gran mayoría de los gobernados uno choca con el temor inconsciente de que el pensamiento teórico pueda hacer aparecer como absurdo y superfluo el esfuerzo penosamente cumplido de adaptación a la realidad; entre los que sacan ventaja del sistema se desarrolla una sospecha generalizada respecto de toda autonomía intelectual. (2003, p.66)

Optamos por la vía mannheimiana de la sociología del conocimiento puesto que está mayormente vinculada con la concepción y finalidad dialéctica, pues como lo estipula Kupiec:

Sin embargo, desde el momento que la sociología adopta una orientación crítica, ese espejo tendido revela potencialidades, movimientos contradictorios, antagónicos o dialécticos de los que los grupos sociales -que no se confunden con la sociedad- pueden aferrarse. Es también por la riqueza del reflejo de ese espejo como esos grupos acceden a un conocimiento

remozado susceptible de afectar su acción. Al contrario de Scheler, Mannheim contempla la relación entre conocimiento y política de manera mucho más radical. (2008, p.9)

El tipo de conocimiento social atendido por Mannheim aborda, de manera contraria a la sociología inglesa y norteamericana (Wirth, en Mannheim, 1941), la historicidad en movimiento, los elementos valorativos y los propios intereses que impulsan el desarrollo del conocimiento: hace accesible a la crítica tanto las orientaciones del destino político como los propios modos de pensamiento y su relación entre sí. El teórico, de esta forma, argumenta la importancia de una ciencia sobre ese devenir y actividad creativa en el flujo ininterrumpido de fuerzas del proceso social (Kupiec, 2008). La ideología es un elemento fundamental en su teoría, pero abordado críticamente, con el objeto de revelar su génesis histórica e intereses para desmitificar las distorsiones de la vida diaria al hacer conscientes los elementos que estructuran su forma (Giroux, 1992). Esta rama de la sociología del conocimiento busca una concepción total de la situación social, una reorientación ante las observaciones especializadas, individuales y empíricas; “la sociología del conocimiento, de todos modos, se esfuerza en ver aún la misma crisis en nuestro pensamiento como una situación que forma parte de un todo más amplio” (Mannheim, 1941, p.142).

Como hemos comenzado a mencionar, esta sociología del conocimiento toma consideración de las ideologías, pero va más allá de los disfraces inciertos de la conciencia y de los intereses explícitos de grupos humanos, como puede ser el caso de grupos formalizados (por ejemplo, partidos políticos), al asumir también un carácter implícito de sus nociones generales socialmente constituidas:

La sociología del conocimiento se ocupa no tanto de las deformaciones debidas a un propósito deliberado de engañar, como a las varias maneras en que se presentan los objetos al

sujeto, según las diferencias del marco social. Así, pues, las estructuras mentales se forman inevitablemente de un modo diferente, según las diferencias del ambiente social e histórico. (Mannheim, 1941, p.302).

El autor postula incluso que el propio desarrollo teórico yace sujeto y muta de la mano con “los grupos colectivos y las situaciones totales típicas de las que surgieron y de las que son exponentes” (Mannheim, 1941, p.212), es decir, que las propias teorías se estructuran de manera que respondan a cierto interés de la situación singular histórica, y su perduración y posibilidad de orientación dependen del grupo social que mantenga su fuerza de vigencia. De la mano con este argumento, Mannheim pone en tela de juicio que la razón humana sea capaz de alcanzar el conocimiento de la verdad como tal (Torres-Novoa, 1981); aunque a su vez toma distancia de síntesis relativistas que conciban puntos de vista como parciales ante el todo, como meros asuntos de grado particular de verdad complementarios entre sí; sino que busca dar respuesta a la incertidumbre relativista asumiendo la variabilidad de percepciones políticas y filosóficas no necesariamente compatibles entre sí, pero relacionables en una teoría abarcativa y crítica de la sociedad (Torres-Novoa, 1981).

De modo que, desde la perspectiva dialéctica mannheimiana, así como los pensamientos definen la situación política, así la política cristaliza los modos de pensar que constituyen el conocimiento (Kupiec, 2008). Más que plantear discursos relativistas sobre la verdad, afirma la primacía de la crítica social, lo cual coincide con el planteamiento de Donna Haraway de que «la cuestión acaso sea la ética y la política, más que la epistemología» (1989, p. 579; citado en Giroux, 2003, p.290). Mannheim destaca asimismo el valor del conocimiento en su papel para controlar la realidad social, por lo tanto, ve la importancia de esclarecer la organización, desarrollo y producción de la vida intelectual, y con ellos las

instituciones que le sirven de armazón: el sistema educativo, universidades, sociedades científicas, facultades editoriales, la prensa y la propaganda, entre otras.

Es importante saber cómo y gracias a quiénes se mantienen dichas instituciones, la clase de actividad que desarrollan, sus métodos, su organización interna y sus mutuas relaciones, y el lugar que ocupan en el conjunto de la organización social (...) la sociología del conocimiento toma en cuanto le interesa el papel que representan el conocimiento y las ideas en el mantenimiento o el cambio del orden social, tiene que estudiar detenidamente los medios o instrumentos de difusión de las ideas y el grado de libertad de investigación y de expresión que prevalece en la sociedad en cuestión. (Wirth, en Mannheim, 1941, p.31)

El concepto de conocer busca ser reformulado por Mannheim en tanto que se ponga en consideración que el conocimiento está vinculado con un propósito. Una lógica que además de tener como objeto de estudio al *ser*, contemple el deseo de futuro o *deber ser* como problema a dilucidar para estudiar una realidad social en movimiento y contingencia (Massé-Narváez, 2007).

Sociología del conocimiento, ideología y utopía.

El conocimiento, desde la perspectiva que desarrollaremos, se comprende en su carácter ideológico o utópico en tanto definido por la postura de grupos que aspiran a un cambio o se interesan por mantener la estructura social. Así, el tipo de pensamiento al cual nos referimos se relaciona de acuerdo con motivos colectivos e históricos específicos. La pluralidad en las concepciones de la vida social define formas colectivas de conocimiento a los cuales llamamos ideologías a aquellas que actúan por la preservación del orden y utopías

a las que irrumpen por distintas posibilidades sociales. Antes de enfocarnos en la dialéctica que presenta la sociología del conocimiento mannheimiana compuesta por la tesis de las ideologías y la antítesis de las utopías repasemos brevemente y a grosso modo algunas consideraciones entre la disciplina sociológica con los conceptos de ideología y utopía.

En cuanto a los orígenes del concepto de ideología en relación con la sociología, de acuerdo con Van Dijk:

A pesar de las controversias y las diversas aproximaciones al concepto de ideología, el planteo histórico del debate se mantiene notablemente dentro de la misma línea.

Rutinariamente, se nos retrotrae al siglo XVIII cuando Destutt de Tracy, en Francia, propuso que se llame *idéologie* una “ciencia de las ideas”, una ciencia que, dicho sea de paso, nunca se concretó, a menos que tomemos a la filosofía (¿o psicología?) como su representante actual. Como es también predecible, nos encontramos luego, por supuesto, con Marx, generalmente en compañía de Engels, y con sus seguidores (neo-o no) en nuestro siglo, junto con Lukács, Gramsci y Althusser, entre otros, quienes tienen un papel prominente.

Asimismo, del lado no marxista, indefectiblemente nos encontraremos con una serie de sociólogos y filósofos, de los cuales Durkheim y Mannheim son solo los más famosos. (Van Dijk, 1998, p.14)

Con esta cita comenzamos a localizar históricamente la noción básica sobre el concepto de ideología, que si bien los planteamientos marxistas le acuñaron un valor negativo de “falsa conciencia” (discusión que retomaremos más adelante) vale agregar aquí también las acepciones de visión del mundo o sistema de ideas que por ejemplo le atribuye Gadamer como fundamentales en el acto interpretativo (Ibáñez, en Morales-Domínguez et al, 1996). Villoro (1985) por su parte, define que la ideología se trata de un término interdisciplinario puesto que pone en relación tanto cuestiones noseológicas como sociológicas en su relación

integral. Asimismo, resalta la importancia de la crítica ideológica para señalar las funciones sociales que puede cumplir determinada creencia y para esclarecer confusiones encubiertas por el ejercicio de la dominación (Villoro, 1985).

En cuanto al concepto de utopía y la disciplina sociológica, vemos también relevancia en mencionar a la autora Ruth Levitas. Ella describe que en la sociología hay una tendencia a evitar el concepto de utopía en esfuerzos del reconocimiento para considerarse una disciplina científica. Asimismo, expresa el rechazo a la idea de utopía en tiempos modernos debido frecuentemente al episodio fallido del comunismo soviético. No obstante, argumenta, la creación y crítica de utopías es un método intrínseco a la sociología, pues sin una reconstitución imaginaria de la sociedad, ésta carecería de posibilidades de catalización y mejoramiento (Levitas, 2013). Las utopías son intrínsecamente evaluativas, y su carácter de deseabilidad, más que ser irrealista o fantástico, reflejan aspiraciones relevantes a la sociedad presente. Las utopías, de acuerdo con la autora, modelan implícita o explícitamente la sociedad presente de manera crítica en una relación imaginativa con un futuro reconstituido. Así, las utopías forman parte del imaginario social en un carácter normativo sobre aquello que tiene posibilidades de ser, sostiene que el pensamiento utópico no puede reducirse a meras especulaciones, sino a una forma de conocimiento sobre futuros sociales posibles. Levitas (2013) toca el fondo del asunto y expone que la sociedad habría de asumirse esencialmente de la mano con aquello que debería de ser, por lo cual hemos de considerar la sociología como utopía, y la utopía como sociología.

La teorización de la utopía es también destacable en el trabajo prominente de Ernst Bloch *El principio esperanza* publicado en 1955, mismo en que filosofa, con plena inspiración marxista, sobre aquello que todavía no ha llegado a ser, a la utopía como sueño

diurno y a la anticipación por el cambio de la realidad (Balasopoulos, 2010; Del Águila, 1984). Empero, más que apegarnos a la línea de los estudios sobre la utopía que son “fruto de la imaginación”, en este apartado tomaremos una tendencia del lado de la utopía que denuncia, del diagnóstico social y la crítica estructural representada por autores como Marx y Engels, Horkheimer, Mannheim y Ricoeur (Del Rayo, 2012, p.123).

Mannheim, el autor en que nos centramos, desarrolló su pensamiento más destacable y llamativo en la entreguerra de Alemania, pues como lo expresa Kupiec, una vez habiendo migrado a Inglaterra su trabajo se tornó más precavido y menos “aventurero” (2008, p.11). Su contribución más valiosa fue su libro *Ideología y utopía*, producto de ese periodo europeo de caos, inestabilidad y fuerzas en conflicto, “una época marcada por una profunda confusión social e intelectual” (Wirth, en Mannheim, 1941, p.27). En su libro, Mannheim vislumbró las interrelaciones entre los modos de pensar y su vinculación con condicionantes sociales. Él mismo lo explica mejor cuando escribió:

El descubrimiento de esas raíces sociales del pensamiento asumió, pues, al principio, la forma de dicho proceso. Al mismo tiempo que se disolvía la concepción unitaria y objetiva del mundo el hombre común y corriente veía surgir, en su lugar, una multiplicidad de concepciones divergentes del mundo y los intelectuales una irreconciliable pluralidad de estilos de pensamiento. Entonces apareció en el espíritu público la tendencia a descorrer el velo que ocultaba los motivos “situacionales” inconscientes del pensamiento de un grupo. Esta agudización final de la crisis intelectual puede caracterizarse por dos conceptos que, unidos, parecen un lema: “ideología y utopía”; debido a su significado simbólico, se les ha elegido como título de esta obra. (Mannheim, 1941, p.72/73)

Si bien el conocimiento solía ser visto como materia exclusiva a la lógica y a la psicología, Mannheim lo consideraba dentro del campo de la ciencia social en tanto que en sí

está constituido por procesos sociales, como lo comenta Wirth en relación con las contribuciones mannheimianas, “el pensamiento, además de ser una materia adecuada de la lógica y de la psicología, solo se vuelve plenamente inteligible cuando se le considera desde el punto de vista sociológico” (en Mannheim, 1941, p.28). Vale destacar también que el autor desarrolló su teoría mediante una considerable influencia nietzscheana de la “crítica de la conciencia y de sus ilusiones” (Kupiec, 2008, p.82). El apogeo del pensamiento mannheimiano del periodo alemán se vio situado entre filosofía y sociología “y un doble movimiento hermenéutico y dialéctico que suscita lecturas muy diversas” (Kupiec, 2008, p.38). Mannheim, en *Ideología y utopía*, buscó clarificar la incertidumbre ante la variedad de estilos de pensamiento teorizando sobre su relación con los grupos de los cuales el conocimiento surge en un espacio y tiempo histórico específico.

La forma empleada por el autor para presentar su postura teórica fue a partir del método “experimental-ensayístico” (Kupiec, 2008, p.41). Como él escribe:

Esta actitud de ensayista experimental del pensamiento explica también por qué no se han eliminado, en ciertos pasajes, las repeticiones, ni se han resuelto algunas contradicciones. El motivo por el cual no se han suprimido las repeticiones es que la misma idea se presentaba en un nuevo contexto y se revelaba cada vez a una nueva luz. No se han corregido las contradicciones porque el autor está convencido de que a menudo un bosquejo teórico tal vez contiene diversas posibilidades latentes a las que debe permitirse expresarse para que se pueda realmente apreciar el alcance de la exposición. Está, además, convencido de que, a menudo, en nuestra época, varias nociones derivadas de estilos contradictorios de pensamiento operan en la mente del mismo pensador. Si no nos damos cuenta de ello es porque el pensador sistemático oculta cuidadosamente sus contradicciones a sus lectores y a sí mismo. En tanto que las contradicciones desconciertan al sistematizador, el pensador experimental con frecuencia percibe en ellas puntos de partida desde los cuales el carácter

fundamentalmente discordante de nuestra presente situación ofrece, por primera vez, una posibilidad de diagnóstico y de investigación. (Mannheim, 1941, p.86)

De acuerdo con Kupiec (2008), y en relación con la cita antes expuesta, el lector de “Ideología y utopía” puede llegar a verse exasperado, perturbado y agitado, puesto que Mannheim, en su insistida noción de dinamismo, no define síntesis conclusas en su texto, predomina la ambivalencia, y de hecho expresa: “No creemos en ninguna síntesis absoluta, en una síntesis, dicho de otro modo, que trascienda el proceso histórico y, como el ojo de Dios por así decirlo, capte de inmediato el “sentido de la historia” (1928; citado en Kupiec, 2008, p.98). A pesar de que la sociología del conocimiento de Mannheim no tuvo una continuación significativa posterior a sus desarrollos (Kupiec, 2008), sus planteamientos sobre la ideología como una concepción total en tanto teoría del conocimiento marcaron una reformulación pionera ante las posturas marxistas precedentes sobre la ideología como falsa conciencia, mentira con intereses de clase y deformación como arma de partido. La teoría mannheimiana, si bien coincide en buscar revelar la alienación de la conciencia, considera su dinamismo y el “carácter ideológico [o utópico] inherente a todo pensamiento” (Mannheim, 1941, p.87):

En vez de concretarse a llamar la atención sobre el hecho de que el interés se refleja inevitablemente en todo el pensamiento, incluida la parte de éste que se designa con el nombre de ciencia, el profesor Mannheim ha tratado de descubrir la relación específica entre los grupos de intereses reales en la sociedad y las ideas y formas de pensamiento que dichos intereses adopta. Ha logrado demostrar que las ideologías, es decir, los complejos de ideas que dirigen la actividad hacia el mantenimiento del orden establecido, y las utopías, o sea los complejos de ideas que tienden a determinar actividades cuyo objeto es cambiar el orden vigente, no solo desvían el pensamiento del objeto de la observación, sino que también

sirven, por el contrario, para fijar la atención sobre aspectos de la situación que de otra manera permanecerían oscuros o pasarían inadvertidos. (Wirth, en Mannheim, 1941, p.23)

Incongruencia entre ideas y realidad: epistemología relacionista.

De acuerdo con Ricoeur (1999), las contribuciones principales de Mannheim al problema de la utopía son la definición de su dinámica temporal en tanto a su función para el cambio del horizonte social, la irrupción en los criterios y conceptos con que define la mentalidad utópica en su carácter opuesto a la realidad acompañando el devenir político y también su postura al afirmar que una situación histórica en la cual el elemento utópico decayera en el pensamiento traería consigo consecuencias nefastas.

La idea principal de Mannheim es la de que el proceso general se encamina a una declinación de las utopías y, por lo tanto, a la progresiva desaparición de toda incongruencia con la realidad. La gente está más ajustada a la realidad y este ajuste da muerte a la utopía. En definitiva ésta es la principal cuestión del texto de Mannheim. (Ricoeur, 1999, p.292)

Esa incongruencia con la realidad, así expresada, hace referencia al elemento utópico presente en nuestro pensamiento y experiencia para valorar y dar sentido a los cambios en nuestra vida social, pensamiento cuyo método para comprender críticamente, según Mannheim (1941), es tarea esencial de la sociología del conocimiento. Reiteraremos el hecho de que esos problemas fueron abordados específicamente en su libro “Ideología y utopía” y particularmente en el periodo de su estancia en Alemania, trabajo al cual apegaremos las siguientes páginas del trabajo, pues en su trayectoria posterior,

(...) Mannheim no prolonga en Inglaterra la sociología del conocimiento a la que había dado una fuerza y una identidad propias. Paralelamente, abandona la utopía tal como la había encarado antes. ¿No estaremos en condiciones de vincular este doble abandono? Saber si esta reorientación es una última consecuencia del choque producido por la llegada al poder de Hitler o si resulta de una adaptación al entorno cultural inglés -o ambas cosas a la vez- no es algo para desarrollar aquí. (Kupiec, 2008, p.91)

En continuación con la teoría mannheimiana, retomamos el acento que pone Ricoeur respecto a la concepción de *incongruencia* para comprender la relevancia de las ideologías y utopías en el pensamiento social. Mannheim, a lo que se refiere en sí, es al factor de que las ideas poseen una congruencia diferente a aquello que podemos llamar realidad:

Se pueden destacar con relativa precisión los factores que fuerzan a un número cada vez mayor de personas a reflexionar no solo sobre las cosas del mundo, sino sobre el pensamiento mismo, y no tanto sobre la verdad como tal, cuanto sobre el hecho alarmante de que un mismo mundo aparece como diferente a diferentes observadores. (Mannheim, 1941, p.38)

Así, Mannheim hace visible el problema de la naturaleza de la realidad, puesto que ésta se halla en pugna en tanto que grupos y clases de la sociedad la conciben de manera distinta. Engloba estos sistemas de pensamiento incongruentes con la realidad, de acuerdo con el orden social, en dos categorías; las ideologías como aquéllas que se aferran al pasado resistiéndose al cambio y las utopías como estímulo de cambio social “dando un salto hacia adelante” y trascendiendo la situación (Ricoeur, 1999, p.191). Así, ideologías y utopías son sistemas de pensamiento que se relacionan puesto que su rasgo común es que son incongruentes con la realidad, ergo están en pugna en sentidos contrarios por mantener o cambiar el orden social. Así como tesis y antítesis, son independientes en forma, pero interdependientes en contenido puesto que unas niegan y se contraponen a las otras.

(...) [Dice] Mannheim, una utopía destruye un orden dado y sólo cuando comienza a destruir ese orden dado se trata de una utopía. De manera que una utopía está siempre en el proceso de realizarse. En cambio, la ideología no tiene el problema de realizarse porque es la legitimación del orden existente. (Ricoeur, 1999, p.292)

De manera que, ideologías y utopías, están vinculadas en sus cualidades según la estructura social particular de la cual se basan y por lo tanto nos encontramos con la concepción de una estructura mental deformada, es decir, la comprensión de la realidad permanece oculta tras los sistemas de pensamiento a los cuales está sujeta:

Se reconoce el hecho de que “la realidad”, que acaso no podemos comprender, puede ser dinámica; y que en la misma época histórica y en la misma sociedad, pueden existir varios tipos de estructura mental interiormente deformada, algunos porque no han logrado desarrollarse hasta el grado que exige el presente, y otros porque se hallan más allá de ese presente. (Mannheim, 1941, p.132)

La incongruencia, desde esta postura, no es por lo tanto algo valorativamente negativo de acuerdo con Mannheim, sino que por el contrario, la supresión de la incongruencia significaría la anulación de las ideas ante la realidad y con ello la muerte de la utopía (Ricoeur, 1999). La incongruencia, entonces, no es un obstáculo ante la verdad que ha de ser eliminado, sino la posibilidad de trascender la historia por medio del pensamiento utópico. Complementamos esta postura con la del utopista Mumford quien escribe:

El hombre camina con los pies en el suelo y la cabeza en el aire, y la historia de lo que ha pasado en la tierra — la historia de las ciudades y de los ejércitos y de todas las cosas que han tenido cuerpo y forma— es solo la mitad de la historia de la humanidad (...) La palabra

«ideas» no se emplea aquí exactamente en su sentido ordinario. La utilizo más bien para significar lo que los filósofos llamarían el mundo subjetivo y lo que los teólogos llamarían tal vez el mundo espiritual. Me propongo, pues, incluir en ella todas las filosofías, fantasías, racionalizaciones, proyecciones, imágenes y opiniones conforme a las cuales la gente modela su comportamiento. Dicho mundo de las ideas en ocasiones guarda un parecido aproximado con lo que la gente llama el mundo — como es el caso de las verdades científicas— , pero es importante señalar que posee unos contornos propios que son perfectamente independientes del entorno material. (2013, p.24/25)

Es decir, esa distinción entre las *ideas* y el *mundo* es la forma con la que Mannheim se refiere a la incongruencia: la diferencia entre la actividad intelectual subjetiva y la situación social concreta.

La manera en que Mannheim aborda los problemas de la relación entre actividad intelectual y existencia social, así como el conocimiento que asume no de manera absoluta, sino derivado de la situación social, lo define como relacionismo.

El relacionismo significa meramente que todos los elementos significantes o de sentido de una determinada situación están relacionados unos con otros y derivan su sentido de esa correlación recíproca dentro de determinada armazón de pensamiento (...) Los conceptos que poseemos y el universo discursivo en que nos movemos, junto con las direcciones con arreglo a las cuales tratan de organizarse, dependen, en gran medida, de la situación histórico-social de los miembros intelectualmente activos y responsables del grupo. El tema de este estudio no valorativo de la ideología será, pues, la relación de cualquier conocimiento parcial y de sus elementos componentes con la trama, más amplia, de los “sentidos” y, por último, con la estructura de la realidad histórica. (1941, p.119/120)

Con el concepto de relacionismo es que Mannheim argumenta los demás conceptos fundamentales a su teoría, tales como, entre otros, el de cosmovisión (Weltanschauung) en relación con los modos de pensar, su acepción sobre la ideología como concepción total y el concepto de dinamismo para comprender la dialéctica de fuerzas sociales ante la estructura de la realidad histórica.

Mannheim concibe que ninguna aseveración puede asumirse de manera absoluta, sino de acuerdo con la perspectiva de su situación social subyacente, y de la misma forma cuestiona el factor de descartar opiniones catalogadas como falsas sin haber sido puestos a examen los planteamientos de los cuales podrían sostenerse. No obstante, distingue su método relacional del pensamiento arbitrario relativista, afirmando que:

La sociología del conocimiento supera esta manera vulgar de manejar el método sólo si, de una manera sistemática y consciente, somete todos los fenómenos intelectuales, sin excepción, a la interrogación: ¿En relación con cuál estructura social surgieron y son válidos? El hecho de relacionar las ideas individuales con la estructura social de determinada materia histórico-social no debería confundirse con el relativismo filosófico que niega la validez de todas las normas y la existencia de un orden en el mundo. (Mannheim, 1941, p.320)

Así, de manera distinta al relativismo, más que asumir que toda afirmación vale lo mismo que cualquier otra, sostiene que las afirmaciones pueden formularse solamente en relación con una posición particular (Mannheim, 1941).

Los criterios de verdad desde esta perspectiva mannheimiana, entonces, no pueden afirmarse como independientes a su origen histórico-social. Se habla así de una conexión entre epistemología y la correspondiente situación existencial en su concreta variedad

histórica. Las afirmaciones, más que asumirse verdadera o falsas en sí, se identifican con un punto de vista parcial y en vinculación con una posición social concreta.

Una teoría moderna del conocimiento que toma en cuenta el carácter “relacional”, y lo distingue del meramente “relativo”, de todo conocimiento histórico, debe aceptar como punto de partida la hipótesis de que existen esferas de pensamiento en las que resulta imposible concebir una verdad absoluta, que existe independientemente de los valores y de la posición del sujeto y no guarde “relación” con la trama social. (Mannheim, 1941, p.113)

La sociología del conocimiento procura exponer de manera antitética la posibilidad de establecer verdades, y a su vez la impertinencia de realizarlo, en comprensión de la heterogeneidad de intereses sociales y “la falta de unidad de las bases de su pensamiento” (Mannheim, 1941, p.323). Asimismo, además de exponer las interrelaciones de los marcos de pensamiento junto con el perpetuo desarrollo dinámico en la historia, Mannheim denuncia que la postura epistémica que afirma verdades absolutas funge en sí como instrumento intelectual de dominio. Dice:

Por lo tanto, se ha vuelto sumamente discutible el hecho de saber si, en el fluir de la vida, el problema que consiste en buscar ideas quietas inmutables o absolutas tiene algún valor intrínseco. Tal vez sea una tarea intelectual más fecunda aprender a pensar dinámica y relacionamente, más bien que estáticamente. En la condición social e intelectual contemporánea, es fastidioso advertir que las personas que se precian de haber descubierto un absoluto, suelen ser las mismas que pretenden ser superiores a los demás. El hecho de que, en nuestra época, haya personas que recomiendan y tratan de administrar a las demás cierta panacea de absoluto, descubierta por ellos, es únicamente el signo de que se ha perdido la certidumbre intelectual y moral y de que se tiene de ella una apremiante necesidad, que experimentan amplios sectores de la población incapaces de mirar la vida cara a cara. (Mannheim, 1941, p.121)

La epistemología relacionista que expresa Mannheim toma consideración del problema de la variedad entre modos de pensamiento y sus respectivas epistemologías procurando, por lo tanto, explicar las formas y variaciones de la conciencia en términos de sentidos interrelacionados en unidad con la situación social “que se expresan en ese modo de pensar” (1941, p.346). El concepto de verdad, entonces, depende de la forma concreta de conocimiento al cual esté sujeta.

Coexistencia de cosmovisiones: una ruptura en la unidad de comprensión.

Como lo exponía el autor:

Así, pues, sobre la base de estas etapas intermedias, existe un nexo fundamental, aunque no completamente patente, entre la epistemología, las formas dominantes del pensamiento y la situación general, social e intelectual, de determinada época. En tal virtud, la sociología del conocimiento, en determinado momento, mediante su análisis por métodos particularizados, penetra también en el dominio de la epistemología, donde resuelve el posible conflicto entre las diversas epistemologías al concebir a cada una de ellas como la subestructura teórica adecuada únicamente a determinada forma de conocimiento. (Mannheim, 1941, p.329)

De acuerdo con el problema planteado por la sociología del conocimiento, las personas están sujetas a modos de pensar con implicaciones teóricas que se identifican directamente con determinados grupos y que se posicionan en pugna con otros, o como Mannheim lo refiere, pueden situarse en universos discursivos correspondientes o diferentes.

Si examinamos los diversos tipos de juicios ontológicos que nos ofrecen los diferentes grupos, empezaremos a sospechar que cada grupo parecen moverse en un mundo de ideas aislado y distinto y que esos diferentes sistemas de pensamiento, que a menudo entran en conflicto unos con otros, pueden reducirse, en último análisis, a los diferentes modos de experimentar la “misma” realidad. (Mannheim, 1941, p.134)

De manera que un mismo objeto visto entre contrincantes tendrá sentidos opuestos, pues sus relaciones intelectuales serán igual de heterogéneas que los grupos a los que refieran. Mannheim, con esta postura, no necesariamente niega la existencia de los hechos ni procura formular una teoría ilusoria del conocimiento, mas pone en tela de juicio la naturaleza de los hechos al afirmar que para toda implicación mental, éstos han de estar enmarcados en un aparato conceptual. Por lo tanto, al encontrarnos con posturas desintegradas en cuanto a las categorías de conocimiento, la idea sobre la verdad de los hechos se torna aún más problemática. Como lo expresa Mannheim

Surgen modos de pensar divergentes y contrarios, que (ignorados del sujeto pensante) ordenan los mismos hechos de experiencia en sistemas diferentes de pensamiento, y hacen que se les perciba a través de diferentes categorías lógicas. (1941, p.137)

Cuando Mannheim habla de grupos, no se refiere a individuos reunidos físicamente, sino a voluntades colectivas que piensan “unos con otros y unos contra otros” (1941, p.36). Unos en dirección de cambiarlo y otros en esfuerzos por mantenerlo. Habla también de que la discusión entre personas de grupos distintos, aunque pueda presentarse la apariencia de que discuten discrepancias específicas en temas concretos, realmente es la concepción total la que está en confrontación: estructuras mentales diferentes en su totalidad (Mannheim, 1941).

En una discusión entre concepciones, de acuerdo con Mannheim, los sujetos están tan apartados del grupo opuesto que las ideas expresadas, más que juzgarse por su valor aparente, pasan a interpretarse como funciones de su posición y situación social.

(...) anteriormente se acusaba al adversario, como representante de cierta posición político-social, de falsificación consciente o inconsciente. Hoy en día la crítica es más decidida pues habiendo desacreditado la estructura total de su conciencia, no le consideramos capaz de pensar correctamente. Esta sencilla observación, a la luz de un análisis estructural del pensamiento, quiere decir que en anteriores intentos por descubrir las fuentes de error, la deformación se rebeló únicamente en el plano psicológico, al delatar las raíces personales del engaño intelectual. (Mannheim, 1941, p.103)

Posteriormente, más allá de opiniones y comentarios relacionados con puntos de vista distintos, en las confrontaciones de perspectivas pasaron a debatirse teorías y cosmovisiones en su totalidad.

Esta coexistencia de cosmovisiones (Weltanschauungen) se traduce en que hay un sistema de significación dividido entre las personas y con ello una ruptura en el mundo intelectual de la sociedad. Ricoeur (1999) ve en ello un factor catastrófico, pues más allá de que exista una mera pluralidad de intereses, ve un grave conflicto en el terreno común de la comprensión: un colapso en la unidad ontológica de la realidad social. En sus propias palabras:

No se trata tanto de que tengamos intereses opuestos, se trata de que ya no tenemos los mismos supuestos para aprehender la realidad. El problema no es un fenómeno económico; el problema no se debe a que haya lucha de clases, sino que deriva de que nuestra unidad espiritual se ha roto (...) Ya no somos moradores del mismo mundo. (Ricoeur, 1999, p.194)

Cada grupo, desde este planteamiento, exige para sí la validez de sus teorías y la universalidad de sus postulados en un conflicto de fórmulas ontológicas y lógicas que fundamenten su concepción del mundo.

Sólo en un mundo sacudido por un trastorno social, en que se están creando nuevos valores fundamentales mientras los antiguos se derrumban, el conflicto intelectual puede llegar a tal extremo que los bandos antagónicos traten de aniquilar no solo las creencias específicas y las posiciones del adversario, sino también los cimientos intelectuales sobre los cuales descansan esas creencias y esas posiciones. (Mannheim, 1941, p.98)

A pesar de la naturaleza relativamente estable de las ideologías, de acuerdo con Van Dijk (1998), puede ser consecuencia de discursos persuasivos al interior de los miembros del grupo que sean provocados cambios ideológicos. Este nivel de variación puede realizarse por los intereses en la vida interior del grupo y sobre todo por aquéllos que controlen su discurso público y comuniquen “persuasivamente tales sistemas alternativos de juicio a otros miembros del grupo“ (Van Dijk, 1998, p.125). Mannheim afirma que “detrás de cualquier teoría existen fuerzas colectivas que expresan los propósitos, el poder y los intereses de un grupo” (Mannheim, 1941, p.160), no obstante, encontramos también cualidades cambiantes de una cosmovisión a partir de discursos persuasivos al interior del mismo. Van Dijk, haciendo referencia a las ideologías, pero exponiéndolas bajo una acepción de concepción total, comenta que pueden cambiar, pero de manera lenta y de acuerdo con el continuo discurso público y debate interno. Es durante estos cambios ideológicos, que de hecho otras ideologías ven oportunidad “para el control de la acción y el discurso” (Van Dijk, 1998 p.125), es en esos periodos que las ideologías pueden perder fuerza en su estado de transición, o por el contrario, volverse más dominantes y hegemónicas.

De manera que, esta incomprensión entre adversarios, no sólo en cuestión de discusiones inmediatas, sino de posiciones teóricas contrincantes, es tarea de comprensión a la sociología del conocimiento, haciendo una relación directa entre los argumentos expresados, la base de su modo de pensamiento y la posición social del sujeto. Así como lo expresa Del Rayo:

En cada momento histórico aparecen varias plenitudes imposibles y varias formulaciones de los tipos de aproximación a ellas en términos de “lo mejor posible”; cada una de estas formulaciones es lo que entendemos como proyecto ideológico-político de una clase o de un grupo dentro de la sociedad. (2012, p.60)

Esta multiplicidad de posiciones, sentidos y puntos de vista, de acuerdo con Mannheim, ha de comprenderse a manera de relacionismo dinámico. El autor comenta que, más que buscar criterios de validez absoluta, el investigador ha de aceptar la presencia de todas las corrientes contradictorias inconciliadas en esfuerzos de un pensamiento dialéctico con elasticidad conceptual que permita superar la oscuridad de su visión: “En verdad, el descubrimiento de contradicciones hasta ahora no resueltas debería servir de impulso al tipo de pensamiento que requiere la presente situación” (1941, p.133, nota al pie de página).

La situación a la cual Mannheim hace referencia es aquélla en que, al asumir un mundo con divergencia en sus concepciones, más que buscar procesos idénticos de pensamiento, el desarrollo intelectual se ha de situar al indudable conflicto entre modos distintos de pensar. La realidad de la pluralidad de estilos de pensamiento es un factor que no puede evadirse a través de una lógica supratemporal. Mannheim (1941) pone un acento en la relevancia de las percepciones particulares, en vez de en las definiciones absolutas para una

verdad en sí. El pensamiento heterogéneo, juntos con sus motivaciones cuyo origen está vinculado a la situación social, es algo que en el plano intelectual no puede ser ignorado. La examinación del pensamiento, de acuerdo con el autor, más que hacerse a manera de manual de lógica, habría de vislumbrarse en relación con la vida pública y la acción colectiva; plantea una postura muy clara al expresar que “los modos de pensamiento no pueden ser comprendidos de manera pertinente en tanto sus orígenes sociales permanezcan en la sombra” (citado en Kupiec, 2008, p.61). La realidad social, en consideración de las fuerzas estructurales que la constituyen, busca ser comprendida por Mannheim empleando conceptos como el de la utopía para enmarcar la existencia de las “ideas aún irrealizadas que trascienden determinada realidad” (Mannheim, 1941, p.239), conceptos que, aunque quizás abstractos y no siempre evidentes, indudablemente yacen arraigados en los sentidos colectivos de la realidad empírica. Mannheim, de hecho, se opone a cualquier carácter irracional, afirmando que un estudio que contemple el movimiento dialéctico y la diversidad de formas del pensamiento, no tendría por qué caer en “construcciones intelectuales arbitrarias y caprichosas” (Mannheim, 1941, p.239). Su noción dialéctica de la investigación referente a la sociología del conocimiento, en su plena consideración del carácter transitorio del conocimiento, resalta la importancia de “todo lo que es temporal, todo lo que es social, todos los mitos colectivos y todo el contenido de sentidos e interpretaciones [del acontecimiento histórico]” (Mannheim, 1941, p.125), con ello, el teórico invitaba a abordar el pensamiento adoptando un espíritu políglota y descentrado, como lo expresa Kupiec:

¿No manifiesta Karl Mannheim también un interés particularmente vivo por pensamientos diferentes, incluso opuestos? Más aún: ¿acaso no los busca? Al hacer esto no estaría intentando una hipotética síntesis sino, por el contrario, manteniéndose sensible a la diversidad de pensamientos, estaría intentando dar lugar al sentido de esta diversidad. Dicho de otro modo, Mannheim concentra su interés tanto en los contenidos del conocimiento como

en la constitución y el desarrollo del conocimiento, atento como está al dinamismo de los intercambios y los préstamos intelectuales que elaboran entre si una auténtica dialéctica. (2008, p.30)

Dialéctica mannheimiana: la realidad social en negación de sí misma.

Para la sociología del conocimiento, una síntesis intelectual ha de ser dinámica, en proceso de devenir y por lo tanto continuamente reformulable, que contemple diferencias culturales y cambios en la propia estructura categórica del pensamiento (Mannheim, 1941), una contingencia que devenga “de una constante renovación de los procesos cognitivos, sobre los que el hombre representa *sus mundos*” (Vázquez, 2011, p.237). Mannheim hace referencia a una *trama activa de la situación social* cuya forma resulta de las prácticas del sujeto en relación con su sentido intrínsecamente histórico, “el hombre es una criatura que vive primordialmente en la historia y en la sociedad, la *existencia* que le rodea nunca es *la existencia en sí*, sino una forma concreta e histórica de la existencia social” (1941, p.231). Así, los valores establecidos se comprenden en el fluir cambiante del movimiento histórico, persistiendo y transformándose en unión con las fuerzas sociales, como lo plantea Del Rayo, “los ideales, por tanto, actúan simbólicamente en la realidad cotidiana y son la fuerza movilizadora de la acción” (2012, p.130). Estos conjuntos de ideales y modos de pensar pueden, ya sea consolidar discursos que se resisten al dinamismo y buscan atrapar la movilidad de la realidad, definidos por lo tanto, como ideológicos en esfuerzos por no caducar y mantener su vigencia normativa (Fouz, 1996); o bien, conformar ideas germinales con posibilidades, bajo influencia de la voluntad, para actuar en favor de “concepciones diferentes de toda la situación” (Mannheim, 1941, p.86). Como lo expresa Marcuse:

(...) que hoy día toda forma del mundo vivo, toda transformación del entorno técnico y natural es una posibilidad real; y que su tópos es histórico. Hoy día podemos convertir el mundo en un infierno; como ustedes saben, estamos en el buen camino para conseguirlo. También podemos transformarlo en todo lo contrario. (1986, p.7)

De acuerdo con Mannheim, los propósitos son un elemento esencial al conocimiento del sujeto, el pensamiento es activo en el forjamiento del proceso del devenir, en un tipo de conocimiento “en que la decisión y el punto de vista se hayan inseparablemente unidos” (Mannheim, 1941, p.207). En relación con la cita de Marcuse que apenas expusimos y de acuerdo con lo planteado por Villoro (1985), un conjunto de creencias puede, ya sea funcionar de manera reiterativa de un dominio, o bien ejercer una función disruptiva. Lo problemático también, en cuanto a las creencias convencionales ideológicas, es que la actividad desmitificadora puede llegar de la misma forma a encubrir la realidad con otro tipo de distorsiones, es decir, la crítica a la ideología puede ser “tan ideológica como las doctrinas que critica” (Villoro, 1985, p.87), no obstante, ello se torna un ejercicio de la razón con cualidades dialécticas, pues incluso “bajo la distorsión también puede verse, de algún modo, la realidad” (Villoro, 1985, p.9).

Mannheim hace referencia a la afectación del espíritu del tiempo en vínculo con el pensamiento y la existencia, de hecho, habla de la historia como “la matriz dentro de la cual se expresa la naturaleza esencial del hombre” (1941, p.126). El teórico expresa que en el curso del proceso histórico-social pueden vislumbrarse cualidades específicas de cómo han ido formulándose afirmaciones del conocimiento, conceptos tales como el de verdad que no han sido inmutables, sino que su naturaleza está sujeta al proceso histórico de cambio y surge “de modos concretos de conocimiento prevalentes en determinada época” (Mannheim, 1941, p.329).

Así, la aparición, relativamente tardía en la historia, del concepto “social” es una prueba del hecho de que las cuestiones que implica el concepto “social” nunca se habían planteado antes, y asimismo de que el modo definido de experiencia representado por el concepto “social” no existía antes. Los conceptos no solo divergen unos de otros en su contenido concreto, según las diferentes posiciones sociales, sino que, del mismo modo, las categorías básicas del pensamiento pueden diferir también. (Mannheim, 1941, p.311)

No obstante, más allá de su definición como concepto, las utopías se relacionan como tal con el proceso histórico, pues han persistido y persistirán mientras haya una incongruencia entre realidad e ideales. Sólo en una realidad en que la distancia entre realidad e ideales se vea anulada, entonces podría suponerse el fin de la utopía (Fouz, 1996).

Retomando supuestos hegelianos, asumimos el desarrollo de la conciencia en relación con el razonamiento reflexivo del proceso histórico como totalidad, “(...) para canalizar, catalizar y sintetizar, provisoriamente, ese dinamismo recurre a un método fundado en el movimiento, el método que utiliza Mannheim en sus propios escritos: la dialéctica” (Kupiec, 2008, p.122). Expone el autor:

El estudio de la historia intelectual puede y debe hacerse en tal forma que la sucesión y la coexistencia de los fenómenos aparezcan como algo más que relaciones meramente accidentales, y su propósito será descubrir en la totalidad del complejo histórico el papel, la importancia y el sentido de cada elemento componente. Con esta manera de acercarnos sociológicamente a la historia, lograremos conocernos a nosotros mismos. (Mannheim, 1941, p.128)

La dialéctica es así la manera de concebir el proceso dinámico humano, no a la manera de una conciencia que contempla el ser, sino a la toma de conciencia que parte de la totalidad del proceso con sus conflictos y complejidades. El sujeto cognoscente puede reconocerse a sí mismo acompañando los factores que van modelando su realidad dinámica, “las huellas que deja en los caminos de la historia” (Mannheim, 1941, p.127). Pues en un esfuerzo por elevar la conciencia a la comprensión de las determinaciones de una historia hecha por la praxis humana, “(...) la oportunidad de una relativa emancipación del determinismo social aumenta en la misma proporción en que nos damos cuenta de ese determinismo” (Mannheim, 1941, p.82). Con ella, tomamos consideración de una conciencia en sí, pero no como entidad abstracta y supratemporal, sino en unidad dinámica con el proceso histórico.

El sentido de la historia y de la vida está contenido en su devenir, en su fluir. Los primeros que lograron ver estos fueron los románticos y Hegel, pero desde entonces ha sido preciso volverlo a descubrir muchas veces. (Mannheim, 1941, p.59)

Desde esta perspectiva hegeliana, si bien el mundo solamente es concebible por el sujeto cognoscente, se haya en un proceso de continua transformación-restauración histórica cuyo equilibrio se va definiendo en niveles progresivos. Para comprender esta dialéctica en el desarrollo de las ideas también es relevante definir el concepto de totalidad:

La totalidad, en el sentido en que la concebimos, no es una visión inmediata y eternamente válida de la realidad, que sólo puede ser privilegio de un ojo divino. No es una visión estable y que se basta a sí misma. Representa los procesos continuos de expansión del conocimiento, y su meta no es la obtención de una conclusión supratemporalmente válida, sino la mayor extensión posible de nuestro horizonte visible. (Mannheim, 1941, p.141)

Perspectiva y posición del pensador.

La sociología del conocimiento procura vislumbrar la totalidad oponiéndose al estudio del pensamiento en reducción a posibilidades meramente lógicas o leyes cognitivas internas, por el contrario, lo hace a partir del esclarecimiento de factores extra teóricos en vinculación, como le llama Mannheim, a la existencia social que influye tanto en el origen de las ideas como en su forma y contenido.

(...) se volverá cada vez más claro que las fuerzas vivas y las actitudes reales que yacen bajo las teorías, no tienen en forma alguna una nota naturaleza individual, es decir, que no se originan en la conciencia que el individuo adquiere de sus propios intereses, en el curso de su pensamiento. Más bien, surgen de los propósitos colectivos de un grupo que yacen bajo el pensamiento del individuo, y de una concepción prescrita en la que esté tan solo participa. Así pues, gran parte del pensamiento y del conocimiento no puede comprenderse debidamente mientras no se tome en cuenta su relación con la existencia o con las implicaciones sociales de la vida humana. (Mannheim, 1941, p.305)

De manera que, bajo este argumento, todo discurso yace arraigado al contexto y medio social del pensador. Su posición social influye tanto en su orientación valórica como en la concepción del mundo inherente a los propósitos colectivos de su grupo en cuestión. Como lo expresa el teórico:

(...) sería un error determinar la situación existencial de la persona que afirma, sin tomar en cuenta el sentido que esa situación tiene para la validez de su afirmación. Una posición en la estructura social trae con ella, como ya vimos, la probabilidad de que aquel que la ocupa piense de determinado modo. (Mannheim, 1941, p.331)

Así, la manera en que el sujeto afirma, define y concibe, tiene una relación con un punto de vista y una posición particular a su existencia social: factor al que Mannheim denomina “perspectiva”. Con ese vocablo, Mannheim refiere que puede compartir semejanzas con el término ideología, en tanto al vínculo entre concepción-estructura social, pero evitando la connotación moral de éste último y fijando un énfasis en el marco histórico social. El autor discute especialmente que la consideración de la perspectiva es fundamental en la tarea intelectual, puesto que la pretensión de un punto de vista objetivo, desprendido e impersonal es en sí un falso ideal y que la inevitable posición del sujeto cognoscente, más que ocultarse, ha de indagarse como un punto de vista de científicidad válida. Todo acontecimiento puede ser percibido desde distintos ángulos; el estudio de la realidad, más que atomizarse y reducirse, ha de abordarse desde su complejidad y amplitud de perspectivas. La perspectiva, de acuerdo con Mannheim, “es algo más que una determinación meramente formal del pensamiento” (1941, p.309), pues dos personas que aplicasen de la misma forma las leyes de la lógica formal a un objeto, pero con diferentes posiciones y vinculaciones situacionales, probablemente contemplarán, percibirán y reconstruirán el objeto en su pensamiento de una manera distinta.

De suerte que, de la mano con este planteamiento, una aproximación a la verdad es más fecunda desde la incertidumbre histórica que desde una lógica absoluta, pues acompañar el cambiante sentido de la realidad implica trascender la inmediatez de aquello presente. Asimismo, dilucidar el carácter histórico de la psique social tiene una directa implicación con la reflexión que tome el investigador sobre la posición que el mismo ocupe en la propia estructura histórico-social:

Este método se concreta descubrir las relaciones entre ciertas estructuras mentales y las situaciones vitales dentro de las cuales existen. Debemos preguntarnos constantemente cómo determinado tipo de situación social produce determinado tipo de interpretación. Así, pues, el elemento ideológico del pensamiento humano, considerado desde este ángulo, se halla siempre vinculado con la situación vital del pensador. Según este concepto, el pensamiento humano surge y actúa, no en un vacío social, sino en un ambiente social definido.

(Mannheim, 1941, p.114)

Para la sociología del conocimiento, el objeto de investigación está siempre en relación con el interés del sujeto; y por lo tanto, su aproximación a la verdad, la credibilidad de sus datos y la validez de sus conclusiones estarán teñidas tanto por su punto de vista como de las valoraciones que le permitieron definir su objeto de atención. Así, la forma en que estudia a la sociedad y su psicología depende también del fundamento estructural de la posición en que se sitúe puesto que ésta define la ontología que funda su sentido intelectual, “sin conceptos valorativos, sin un mínimo de sentido del fin perseguido, nada podemos hacer en la esfera social o en la psíquica” (Mannheim, 1941, p.53). Los intelectuales, como Mannheim los denomina, conocen el mundo desde la perspectiva del grupo con cuyos intereses se identifican ante el orden social, ya sea desde posiciones ideológicas o con mentalidad utópica, en una actividad que puede suprimir o reforzar las tensiones en los vínculos de su situación social (Mannheim, 1941; Kupiec, 2008).

El planteamiento mannheimiano ha tenido reconocimiento y auge tanto en su papel en la disciplina de la sociología del conocimiento como en sus teorizaciones sobre la ideología y la utopía, y paralelamente ha sido considerablemente criticado de acuerdo con lo que postula. Antes de finalizar con este apartado, en relación con la heterogeneidad de posiciones y perspectivas de los pensadores, haremos mención de algunas de las críticas más relevantes

hacia la teoría de Mannheim, mismas que son de orígenes diversos, aunque con predominio de enfoque hacia su postura ante el concepto de verdad. La Escuela de Frankfurt y Hannah Arendt sostuvieron fuertes discusiones al respecto (Kupiec, 2008). Por ejemplo, Marcuse expresaba que “la sociología del conocimiento no está marcada más que por contraverdades” (Kupiec, 2008, p.103), por lo cual más que contribuir a disminuir la incertidumbre del relativismo que criticaba, parecía que su teoría tan sólo la acentuaba. Hannah Arendt, por su lado, objetaba que la vida mental fuese asociada por completo a superestructuras económicas o que el pensamiento solamente pudiese hallar realidad en su relación con situaciones sociales específicas, criticó que el conocimiento político, objeto de su sociología del conocimiento, no podía cristalizar todas las formas del pensamiento. Marcuse por su parte, respecto a la teoría manheimiana de la ideología, comentaba que ese concepto en sí es meramente político, no sociológico ni filosófico (Kupiec, 2008). Villoro (1985) denominaría como “panideologismo” el hecho de tildar de ideología a cualquier creencia de condiciones sociales, lo cual puede volver ambiguo el estudio de la influencia social sobre el pensamiento.

Mannheim, de hecho, no solamente no remite a un criterio de verdad, sino que por su parte niega la posibilidad de asumirlo como un absoluto ante una situación de desmoronamiento intelectual en una sociedad carente de un centro de validez común (Ricoeur, referido en Kupiec, 2008). Y, si bien Mannheim en su teoría llegó a tomar apoyo de la filosofía para su explicación de la dimensión subjetiva de la realidad, se ha de hacer explícito que centró su análisis en la configuración mental del mundo sociopolítico, “y si se tuviera en cuenta este matiz fundamental acerca de la preocupación teórica de Mannheim, las objeciones a sus propuestas quizá perderían fuerza” (Cardús i Ros, 1993, p.125). Kupiec expone que, si bien para muchos de sus primeros lectores, *Ideología y utopía* fue un libro

perturbador, ha sido de “una importancia fundamental tanto para los filósofos como para los sociólogos” (Kupiec, 2008, p.60).

Para leer a Mannheim hay que aceptar sentirse irritado, decepcionado o perturbado a veces.

También hay que leer a Mannheim si se busca reabrir cuestiones que otros cerraron después de él, pero aceptando dejar posibilidades alternativas en suspenso. (Kupiec, 2008, p.133)

La Escuela de Frankfurt critica que el examen mannheimiano, en la relación entre conocimiento y política, mantiene una neutralidad axiológica que carece de diferencias estructurales respecto a la ciencia especializada: “en ese caso se trataría de la descripción de contenidos psíquicos que son típicos de determinados grupos de la sociedad, es decir, de una psicología social” (Horkheimer, 2003, p.246).

La investigación de ideologías o la sociología del conocimiento, que han sido extraídas de la teoría crítica y establecidas como disciplinas especiales, no están, ni por su esencia ni por sus propósitos, en oposición con la actividad corriente de la ciencia ordenadora. En ellas, el conocimiento de sí del pensamiento se reduce a descubrir relaciones entre posiciones espirituales y situaciones sociales. (Horkheimer, 2003, p.241/242)

Asimismo, Adorno critica que Mannheim retoma un escepticismo que vuelve a poner todo en cuestión, pero a final de cuentas inofensivo puesto que “no le hinca el diente a nada” (citado en Kupiec, 2008, p.103).

Mannheim también es criticado desde el lado del utopismo de acuerdo con el marbete que le acuñan de poseer un carácter neutral valorativo. Levitas (1979) hace explícita la crítica a que Mannheim teoriza la utopía con base en su función, y no en cuanto a su contenido concreto, es decir, al definir las utopías únicamente respecto a funciones de catalización para

el cambio social en ausencia de elementos que distingan su contenido, entonces hay una ausencia de utopías *per se* en su construcción teórica. No obstante, la autora reconoce que la teoría mannheimiana representa un parteaguas en el desarrollo de los estudios filosóficos y sociológicos sobre la utopía. De la misma manera, valen destacar los méritos que le atribuyó Paul Ricoeur a Mannheim, consagrándole estudios relevantes como su libro con el mismo título “Ideología y utopía”, en reconocimiento al sociólogo del conocimiento por haber relacionado de manera pionera ambos conceptos a la par de distinguir sus diferencias mediante una examinación metodológica destacable (Ricoeur, 1999).

Las críticas a Mannheim no estuvieron exentas del antimarxismo representado por Karl Popper, quien desde una postura distinta a los miembros de la Escuela de Frankfurt, expresa ironía ante los propósitos teóricos por cambiar la historia. Se opone a las bases contradictorias hegelianas desde una postura antiholista que ve fundamental la aplicación de reglas de objetividad científica, dice:

Mannheim —también apela a Hegel, esta vez para tomarle prestado su método, que consiste en reducir las teorías opuestas anteriores al papel de elementos de la más perfecta de la síntesis, es decir su propia filosofía. (Popper, como se citó en Kupiec, 2008, p.106)

Popper, así, no se limita a dirigirle a Mannheim críticas superficiales, sino que le pone una especial atención debido a que, como lo refiere, éste desarrolla la más alta elaboración de un programa totalista e historicista arrastrando el problema dialéctico en concepciones abstractas e impidiendo nuevas perspectivas (Kupiec, 2008).

Como podemos ver, Mannheim es criticado desde posturas diversas, tanto por teorizar por los cambios del mundo (criticado por Popper), como por no ser lo suficientemente

inconforme con el orden social y carecer de planteamientos que den posibilidad a la acción de cambio (de acuerdo con Adorno y Horkheimer). Tanto por el rechazo a la noción de verdad en la esfera intelectual (a lo cual Arendt se opone), como a buscar teorizar la ideología desde la sociología (criticado por Marcuse). No obstante, es llamativo el hecho de que autores de ese nivel consagren tanta consideración a las aportaciones mannheimianas (Kupiec, 2008), y en algunos casos, la historia nos podría referir a influencias personales en las críticas. Mannheim, en sí, no sólo tuvo contacto en debates directos con los miembros de la Escuela de Frankfurt, sino que de hecho compartía edificio con el instituto:

En 1929 [Mannheim] es reclutado como profesor de sociología en la Universidad de Frankfurt, donde enseña a partir de 1930, y Norbert Elías y Hans Gerth son sus ayudantes. Como director del Colegio de Sociología, Mannheim tiene escaso contacto con el Instituto de Investigación Social que dirige en ese momento Max Horkheimer, a pesar de que ambas instituciones están alojadas en el mismo edificio. Como siempre, K. Mannheim participa en grupos de discusión —y sobre todo en el Kränzchen— donde están presentes los miembros de la Escuela de Frankfurt, pero también Paul Tillich y Adolph Löwe. (Kupiec, 2008, p.19/20)

De modo que los criterios que aplicaban los investigadores en sus críticas a Mannheim probablemente tenían relación con el interés de sus discusiones personalmente directas. Más allá del criticismo teórico al cual fue sujeto atractivo el planteamiento mannheimiano, “es imposible una aproximación crítica a la sociología del conocimiento sin referirse a *Ideología y utopía*” (Gabel, 1974; citado en Cardús i Ros, 1993, p.124). Sin embargo, vale destacar que Mannheim siempre mantuvo una postura clara en su recurso a la dialéctica, en intenciones de procurar una síntesis teórica que fuese explicativa y a la vez constitutiva de la sociología del conocimiento que concibió (Kupiec, 2008).

Norbert Elías, quien fue asistente académico de Karl Mannheim en la Universidad de Frankfurt, hace retrospectiva del pensamiento mannheimiano y describe la experiencia que ambos tuvieron como judíos que al estar insertos en una corriente cultural de la cual eran estigmatizados como grupo minoritario, tomaron distancia respecto a la sociedad dominante y con ello una sensibilidad “a las deformaciones y a los ocultamientos ideológicos de las relaciones de poder en el seno de la sociedad” (Elias, N., citado en Kupiec, 2008, p.129).

Escribió también:

Lo que quería verdaderamente era alzar el velo de las mitologías, que oculta nuestra visión de la sociedad, a fin de que las personas puedan actuar mejor y de manera más razonable, pues tenía la convicción de que esta visión partidaria deforma la mirada que se echa sobre las cosas. Y la tesis central de Mannheim según la cual todo pensamiento es ideología iba por completo en este sentido. Daba una forma más sistemática a un sentimiento del que yo estaba totalmente penetrado, a saber: que todo lo que leía y oía en ocasión de mis discusiones estaba repleto de quimeras, de esperanzas de salvación y de estigmatizaciones, y que teníamos necesidad de un saber sobre el mundo de los hombres tan realista como fuera posible. (Elias, N., como se citó en Kupiec, 2008, p.129)

A diferencia de otros sociólogos del conocimiento, como lo plantea Kupiec, Mannheim vislumbraba una ambición teórica “a la altura de las dificultades de la tarea” (2008, p.91) en un desarrollo que, si bien mantenía contradicciones, fue resultado de haberlo llevado hasta el fondo del asunto, como lo escribió el mismo Mannheim en una carta dirigida a Kurt H. Wolff en 1946:

Si hay contradicciones e inconsecuencias en mi artículo, eso resulta, pienso, no de mi falta de cuidado, sino del hecho de que me esforcé por llevar mi análisis hasta el final a pesar de los aspectos contradictorios que podían aparecer. Aplico este método porque pienso que en el

terreno controversial del conocimiento humano no deberíamos enmascarar las inconsecuencias y, por así decirlo, disimular las heridas; nuestra obligación, en lo que concierne a la condición actual del pensamiento humano, es la de poner el dedo donde duele. En una simple investigación empírica en busca de un argumento lógico e incontestable, las contradicciones son faltas, pero cuando se trata de mostrar que los diferentes aspectos de todo nuestro sistema de pensamiento conducen a contradicciones, estas contradicciones son la espina en la carne que debe constituir nuestro punto de partida. (Woldring, H., como se citó en Kupiec, 2008, p.134)

En Mannheim encontramos entonces a un autor polémico que, aunque diversamente criticado, es consistente en su coherencia conceptual y valorativa a partir de la cual tuvo una contribución fundamental para el desarrollo de la sociología del conocimiento. Una concepción en que las contradicciones, más que anular, se desarrollan en una unidad dialéctica más amplia que toma consideración de la contraposición discursiva de ideologías y utopías como tesis y antítesis que componen la totalidad social.

La dialéctica que expone la sociología del conocimiento hace referencia entonces a la concepción del movimiento histórico a partir de ideales que conforman fuerzas psíquicas colectivas que pueden mantener o transformar el orden social. La incongruencia entre ideales y realidad define las negaciones dialécticas para las transiciones de cambios cualitativos hacia fases o síntesis superiores, en un decurso de consumaciones y reinicios en la identidad estructural de la situación social.

*–Hay una consigna del Partido sobre el control del pasado.
Repítela, Winston, por favor.
–El que controla el pasado controla el futuro;
y el que controla el presente controla el pasado –repitió Winston, obediente.*

- George Orwell, 1984.

La tesis de la ideología

Si bien el punto principal de este trabajo lo es en torno a la utopía, la relevancia de presentar la tesis de la ideología se debe a que a partir de ésta se comprende la antítesis de la utopía, esto en coherencia con la dialéctica mannheimiana. De manera que para definir la mentalidad utópica, la distinguiremos primero de la relación antitética que tiene con la noción de ideología que postula Mannheim. Una dialéctica en que el pensamiento se relaciona con situaciones sociales, en que el devenir histórico se define por fuerzas psíquicas ideológicas o utópicas, y que ambas, ideologías y utopías, son categorías metateóricas que componen y contienen en el sentido de la realidad colectiva. Comprendemos por ideología a la sistematización de creencias, núcleos comprensivos y vínculos valorativos para pensar la vida social de una forma determinada de acuerdo con la posición de un grupo que ejerce el mantenimiento del orden social y se presenta como universal. Las ideologías se relacionan con las utopías en tanto que integran y promueven concepciones particulares de la vida colectiva hacia un sentido específico. No obstante, si bien ambas se relacionan en sus funciones, su sentido es por completo opuesto, pues las ideologías tienen motivos de preservación y las utopías de superación ante la situación social. El dominio social vigente se impone mediante su ideología y descalifica como imposibles otros proyectos de alternativas sociales.

La ideología, en sus raíces como adjetivo, solía ser una manera de despreciar como inválidos los pensamientos del adversario. Sus primeras referencias históricas comienzan con el “despectivo marbete de *ideólogos*” con que Napoleón solía llamar a los filósofos que se oponían a sus ambiciones (Mannheim, 1941, p.106). Marx y Engels, por su parte, denunciaban como ideológica a la *falsa conciencia* en tanto expresión de las relaciones materiales dominantes (Vázquez, 2011). Las ideologías, así, marcan una historia en la cual representan la manera en que ciertos grupos disfrazan intereses para deformar la realidad y con ello, persuadir o engañar a grupos opuestos (Mannheim, 1941). Villoro refería a que “para determinar que una creencia es ideológica debemos demostrar que se trata de una creencia insuficientemente justificada y que cumple una función social determinada” (Villoro, 1985, p.37). No obstante, independientemente de su cercanía o no con la verdad, puesto que nuestra visión total de las cosas pueda ser deformada por un objeto intrínsecamente teorizable, Mannheim (1941) ve en el concepto de ideología un significado fundamental para la comprensión de la ontología de la vida social en sus heterogéneas esferas de percepción.

A parte del calificativo de *ideólogos* que acuñaba Napoleón a sus oponentes, en 1796 “Destutt de Tracy introduce la palabra ideología como término antropológico y filosófico” con el cual buscaba una ciencia que, sin sentidos peyorativos, prestara atención al sujeto en una “Doctrina General acerca de las Ideas” (Torres-Novoa, 1981, p.7) que en sí no tuvo una significativa continuidad. El proyecto de una teoría de la ideología ha sido también planteado por Althusser (1988), quien le otorgaba un papel y una importancia en la teoría de pensamiento al nivel del inconsciente freudiano puesto que la ideología, como lo afirmó, es

omnipresente en el transcurso histórico. Ibáñez hace referencia a la complejidad para enmarcarla en investigaciones planteando que:

(...) la ideología es una noción polémica y polisémica (...) Raymond Boudon nos dice que cualquier examen de la literatura sobre ideología despierta «el sentimiento de que está dominado por una gran confusión» (Boudon, 1986). Sentimientos de confusión que comparten la mayoría de los especialistas y que se pone de manifiesto cuando algunos de ellos afirman, por ejemplo, que la noción de «ideología» ha suscitado en las Ciencias Sociales «mayores dificultades analíticas y conceptuales que cualquier otra noción o casi...». (Abercrombie, Hill y Turner, 1980; como se cita en Ibáñez, 1996, p.307)

Ibáñez la expresa ligada al dominio del conocimiento pero también al dominio político. a su carácter de contenidos distorsionantes, pero también a sus alusiones en tanto a la ideología “como sistema de interpretación de la realidad” (en Morales-Domínguez et al, 1996, p.310). Villoro, por su parte, rescata el hecho de teorizar la ideología para advertir de los errores a los que puede incurrir la razón, sin embargo, “el concepto de ideología, para ser teóricamente fructífero tiene que ser un concepto interdisciplinario” (1985, p.37). Torres-Novoa (1981) resalta que el término de ideología desarrollado por la sociología alemana mantiene relaciones con una concepción del mundo sistemáticamente articulada. Martín-Baró, por su parte, distinguió dos concepciones fundamentales para la ideología, una funcionalista que refiere al “conjunto coherente de ideas y valores que orienta y dirige la acción de una determinada sociedad” (citado en Porras, 2009, p.5) y subraya también la acepción marxista negativa de falsa conciencia ilusoria para disfrazar y perpetuar los intereses de la clase dominante.

De “distorsión de la realidad” a objeto multidisciplinario.

La falsa conciencia, término con el cual entendieron Marx y Engels a la ideología, surge en determinación por las relaciones sociales, “una forma de error socialmente condicionada” (Villoro, 1985, p.15). De acuerdo con estos autores, el contenido de la conciencia está definido por las relaciones de producción imperantes en una sociedad (Ibáñez, en Morales-Domínguez et al, 1996), “las formas ideológicas de la conciencia son las relaciones materiales dominantes apresadas como pensamientos” (Torres-Novoa, 1981, p.8). Estas formas de conciencia social distorsionante e ilusoria, siguiendo con el argumento de la falsa conciencia, constituyen la superestructura descrita por Marx y Engels, enmascarada ante los sujetos que “remite a las posiciones sociales, a los distintos colectivos presentes en la sociedad estableciendo las relaciones de dependencia entre las formas de pensamiento de dichos colectivos “(Ibáñez, en Morales-Domínguez et al, 1996, p.311), es decir, los grupos oprimidos desarrollan una ideología que más bien responde a los intereses de la clase dominante (Van Dijk, 1998).

En esta perspectiva toda ideología es una conciencia falsa porque su función social no es ofrecer a los agentes un conocimiento verdadero de la estructura social, sino simplemente insertarlos en cierto modo en sus actividades prácticas que sostienen dicha estructura.
(Torres-Novoa, 1981, p.11)

Marx, inspirado por el materialismo feuerbachiano antirreligioso, define una oposición binaria entre ideología y praxis, localizando la primera de acuerdo con lo imaginario, fantástico e irreal, en un planteamiento en que “ideología es todo aquello que no es realidad” (citado en Vázquez, 2011, p.234). Althusser hace referencia a la ideología en similitud con los sueños: pura ilusión vacía constituida por “residuos diurnos (...) no es más

que el pálido reflejo, vacío e invertido, de la historia real” (1988, p.41). En cada época, de acuerdo con Marx y Engels, la clase dominante es aquella que define los pensamientos dominantes, pues éstos son en sí la expresión ideal de las relaciones materiales (parafraseado en Villoro, 1985). Esta postura concibe como verdadera a la conciencia que está únicamente en relación directa con la realidad material, y como falsa a la realidad invertida por medio de ideas. Villoro (1985), por su parte, define el problema de la ideología en tanto a la relación que hay entre creencias injustificadas y su condicionamiento por factores sociales. Asimismo, a pesar de las críticas de Marcuse a Mannheim que antes comentamos en su objeción a *Ideología y utopía* que presentó en 1929, respecto a la invalidez por teorizar la ideología con un método sociológico y en relación con el problema de la verdad, Villoro (1985) se posicionaría del lado de Mannheim al afirmar que la ideología ha de estudiarse en tanto una forma noseológica y en relación con la sociología de la superestructura.

De acuerdo con Mannheim, respecto a la postura marxista del concepto de ideología:

El marxismo también plantea la cuestión de la ideología como un “tejido de mentiras”, “mistificaciones”, “ficciones”, que trata de exponer. Sin embargo no incluye en esta categoría cualquier intento por interpretar la historia, sino únicamente aquellos intentos a los que se opone. No pone el marbete de “ideología” a cualquier tipo de pensamiento. Sólo las capas sociales que necesitan un disfraz y que, por su situación histórica y social, no pueden ni deben percibir las correlaciones verdaderas tal como realmente existen, son fatalmente víctimas de estas engañosas experiencias. Pero cualquier idea, por verdadera que sea, que es concebible, aparece como relacionada con cierta situación histórico-social. El hecho de que cualquier pensamiento esté relacionado con determinada situación histórico-social no significa, sin embargo, que no se pueda llegar a la verdad. (1941, p.176)

Así, más allá del pensamiento marxista de que la ideología constituye el modo de producción capitalista, puede concebirse que la ideología condiciona en sí la existencia de cualquier modo de producción (Torres-Novoa, 1981) al igual que la constitución simbólica que define la estructura de la realidad social (Ricoeur, referido en López, 2018).

Vale decir que no es común que las personas se asuman dentro de la ideología, como lo refiere Althusser, es un calificativo que se adjudica a otros:

Por eso aquellos que están en la ideología se creen por definición fuera de ella; uno de los efectos de la ideología es la *negación* práctica por la ideología del carácter ideológico de la ideología: la ideología no dice nunca "soy ideológica". Es necesario estar fuera de la ideología, es decir en el conocimiento científico, para poder decir: yo estoy en la ideología (caso realmente excepcional) o (caso general): yo estaba en la ideología. Se sabe perfectamente que la acusación de estar en la Ideología sólo vale para los otros, nunca para sí (...) (1988, p.56)

Hablamos así de una autodistinción ante las ideologías cuyas raíces históricas las han juzgado de manera opuesta al conocimiento verdadero y justificado de carácter científico. Roucek y Uribe subrayan también el factor interesante de que ideologías, como por ejemplo el comunismo, “se presenten a sí mismas como ciencia” (1956, p.44). El materialismo histórico, que para nosotros tampoco podría asegurarse exento de tintes ideológicos, se afirma desde el marxismo como la vía única para la inteligibilidad histórica de la sociedad capitalista en conocimiento de sí misma (Kupiec, 2008). Cabe mencionar también la paradoja de una ciencia marxista de la verdadera conciencia, pues en sí, como lo tienen planteado, “no es la conciencia de los hombres la que determina, en último término, la existencia social, sino que, por el contrario, es la vida social contingente la que determina la conciencia de los hombres

(Vázquez, 2011, p.237). Por otro lado, la tendencia científica de autodistinguirse y tomar distancia ante las ideologías no sería compatible con la noción del concepto de ideología en cuanto a cosmovisión (Weltanschauung), puesto que ésta englobaría todo aquello relacionado con el conocimiento, con los valores e independientemente de la voluntad del científico, en relación con

(...) la totalidad de nuestras interpretaciones del mundo y de nuestra vida en el mundo (...)
un acervo de ideas, preconiciones, prejuicios, que condicionan el propósito de su conocimiento
(...) la elección del problema mismo a investigar, las ideas organizadoras básicas o el método de análisis. (Torres-Novoa, 1981, p.7)

De manera que, bajo ésta otra acepción, la ideología permea el pensamiento del investigador aún cuando éste busque desplazarla y plasmar en sus estudios la realidad de la manera más racional y objetiva posible.

La concepción particular de la ideología, más allá del precepto de mentiras ilusorias y carentes de fundamento real como expresión ideal para la clase dominante, de acuerdo con Mannheim, refiere a “una psicología de los intereses” (1941, p.92) de acuerdo con las mentalidades operantes en bases estructurales diferentes. A pesar de las distintas diferencias que hemos resaltado entre las teorías de Mannheim y Marx, vale resaltar también sus coincidencias, puesto que:

Para Marx, repitémoslo, el pensamiento está determinado por una lógica que no es interna al propio pensamiento, y que tampoco obedece a la lógica de la objetividad, sino que guarda relación con las posiciones sociales ocupadas por los individuos en el seno de una formación social determinada. Después de Marx, toda una corriente de pensadores enfatizará el carácter distorsionante de la ideología, ya sea subrayando las determinaciones socio-históricas de todo

pensamiento (Mannheim, 1932) ya sea subrayando la oposición entre ciencia e ideología.

(Ibáñez, en Morales-Domínguez et al, 1996, p.312)

Althusser, respecto a la ideología, expone que “representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia” (1988, p.43), ésta interpela a los individuos como sujetos y constituye una ilusión que alude al mundo real. Respecto a los sujetos ideológicos, Del Rayo expone:

(...) todos los miembros de una comunidad o sociedad son agentes ideológicos, y la ideología no se queda en un mero nivel de representación sino que se materializa en prácticas, instituciones y políticas concretas. Por esta parcialidad, que recorre todo el tejido social y las relaciones generadas por él, se puede afirmar que no hay lugares naturales o neutros, al igual que no hay sujetos o discursos que escapen a lo ideológico. (2012, p.136)

Con estos planteamientos podemos dilucidar que el problema de la ideología tomó variantes de comprensión más allá de la doctrina marxista cuyos significados permiten a la sociología una noción más elaborada de la realidad. De hecho, “no hay motivo para que no apliquemos al marxismo el análisis que el mismo ha hecho de otros sistemas, y que señalemos en cada caso su carácter ideológico”(Mannheim, 1941, p.161), no necesariamente en su propio sentido negativo de mentira política, sino en tanto a una concepción o estilo de pensamiento particular con raíces histórico-sociales definidas.

La discusión crítica sobre la teoría de la ideología, de acuerdo con Villoro (1985), resulta más fructífera a la luz de planteamientos de distintas corrientes de pensamiento, que encerradas en su propio sistema. El autor destaca el mérito de la sociología del conocimiento de distinguir cualidades ideológicas incluso en aquellas creencias que pueden ser

consideradas verdaderas. Como las define Mannheim: “Las ideologías son las ideas que trascienden la situación y que nunca lograron, de hecho, realizar su contenido virtual” (1941, p.231/232). Definición ante la cual Vázquez ve influencia de “*la ultramundaneidad de valores metafísicos* con que Nietzsche definía a la *ideología*” (2011, p.237) y que asumen sistemas de creencias que independientemente de su verdad o falsedad, pretenden trascender la situación dada.

Van Dijk también ve importancia en el estudio de las ideologías afirmando que “no es su valor de verdad, sino su papel cognitivo y social en el manejo del pensamiento y la interacción lo que conforma el criterio para su evaluación” (1998, p.393). Si bien el estudio de las ideologías recurre a categorías abstractas, lo es para alumbrar los principios y la naturaleza profunda y “metateórica del espíritu humano” (Mannheim, 1941, p.312) para analizar la estructura mental en su totalidad. Como lo expone Porras, “no podemos olvidar que las ideologías son ilusiones necesarias para la supervivencia de los grupos humanos” (2009, p.9), pues a partir de éstas se construye la realidad simbólica de la vida colectiva. La ideología, en su concepción total mannheimiana, engloba tanto la concepción del mundo como el aparato conceptual para comprenderlo.

Los sujetos, si bien se asumen en libertad de acción, de acuerdo con Althusser (1988), se ven sujetos a ideologías, o esquemas de ideas, que inevitablemente inspiran su práctica material. El sujeto, así, acumula, conserva, reformula y difunde “la herencia intelectual del grupo” (Wirth en Mannheim, 1941, p.32).

Althusser sostiene la interpelación de los individuos como sujetos a la ideología y expone con determinación las tesis:

- 1) No hay práctica sino por y bajo una ideología.
- 2) No hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos. (Althusser, 1988, p.51)

Independientemente del grado de acuerdo que podamos tener con las afirmaciones althusserianas, no ponemos en duda el hecho del concepto de ideología para comprender mejor tanto prácticas, como interpretaciones de la realidad y fenómenos sociales en general. Resaltando la indudable importancia de las ideologías, pero asumiendo también el rol activo del sujeto en su relación con ellas, escribe Ibáñez:

(...) la ideología, lejos de constituir un sistema cerrado, coherente, unívoco que determina más o menos mecánicamente las interpretaciones de la realidad y que, a su vez, se encuentra determinado de forma igualmente mecánica por las inserciones sociales de los sujetos, aparece más bien como un sistema abierto, plural, borroso, contradictorio, polisémico que permite una gama amplia de interpretaciones (...) (en Morales-Domínguez et al, 1996, p.324)

Vemos también relevancia de exponer la definición que plantea Franzoi, desde una perspectiva más psicológica, para definir las ideologías:

(...) una ideología es un conjunto de creencias y valores sostenidos por los miembros de un grupo social, el cual explica su cultura tanto para sí mismos como para otros grupos. Estas creencias y valores producen una realidad psicológica que promueve una forma de vida particular dentro de la cultura. Dicho en otras palabras, una ideología es la teoría que tiene un grupo social sobre sí mismo. Por tanto, del mismo modo en que tenemos una teoría sobre nosotros mismos (autoconcepto) que guía nuestro comportamiento, así también lo tiene una sociedad (ideología). (como se citó en Porras, 2009, p.5)

Van Dijk (1998), por su parte, argumenta la importancia de esclarecer, mediante las ideologías, las relaciones teóricas entre las personas y lo social, entre los vínculos de generalidades de grupos sociales y particularidades de miembros en los mismos, resaltando también que hay que distinguir que no toda creencia socialmente compartida es ideología y que su clarificación es fundamental para comprender las abstracciones de ideas que dan pie a otras representaciones sociales.

Ideología, psicología y discurso.

Retomamos a Villoro quien exponía que el concepto de ideología no puede reducirse a la noseología de la fundamentación o falsedad en los enunciados, sino que para explicarse de manera adecuada como concepto teórico, “tendría que remitir a otros conceptos psicológicos” (1985, p.26). No obstante, encontramos posturas que subrayan que la disciplina psicológica tiende a evadir su relación con la ideología:

La psicología social contemporánea ha dado ampliamente la espalda a un concepto que «se encuentra arrinconado en los márgenes de la sociología y de las ciencias políticas, donde siempre ha suscitado ásperas controversias y discusiones» (Hogg y Abrams, 1988). El término «ideología» aparece alguna vez en los textos psicosociales, pero sin mayores desarrollos y casi por casualidad, aunque los temas tratados parezcan tener una relación directa con los fenómenos ideológicos. (Ibáñez, en Morales-Domínguez et al, 1996, p.307)

Esta evasión, siguiendo con el autor, más que por casualidad o sencillamente falta de atención, responde en sí a factores ideológicos: “Serían por lo tanto razones de tipo ideológico las que hubieran bloqueado la consideración de la ideología por parte de la

psicología social” (Ibáñez, en Morales-Domínguez et al, 1996, p.316). El vínculo entre la disciplina de la psicología social y la ideología podemos encontrarla en la propuesta de Moscovici, en tanto a que define la psicología social como “la ciencia de los fenómenos de la ideología (cogniciones y representaciones sociales) y de los fenómenos de comunicación” (citado en Porras, 2009, p.4) colocándolo así como concepto central que da forma a una realidad social, de cualidades materiales y también imaginarias, para comprender los conflictos entre individuo y sociedad. Asimismo, vale mencionar el planteamiento del psicólogo social Martín-Baró, quien define su disciplina

como el estudio científico de la acción en cuanto ideológica, entendiendo la interacción social como el intercambio de signos, símbolos, emociones, sentimientos, cogniciones, que se asumen desde una perspectiva dialéctica para superar la perspectiva sociologista o psicologista (citado en Porras, 2009, p.4),

de manera que asume la relación interpersonal psicosocial en referencia a contenidos históricos y en síntesis con su determinada estructura social.

Van Dijk (1998) resalta el hecho de estudiar y reconocer la influencia entre ideologías e interfase cognitiva, pero en oposición a tesis reduccionistas que asuman las ideologías únicamente en función de interacción social o discurso, en un mero cognitivismo que desconsidere la estructura social. Es decir, que las ideologías no han de ser concebidas como un vago sistema de creencias, pero tampoco solamente como constructos mentales u organización cognitiva de actitudes y representaciones sociales, sino también en capacidad de “relacionar la estructura social con la interacción y la estructura del discurso” (Van Dijk, 1998, p.398).

Van Dijk desarrolla una amplia teorización de la ideología en la cual aborda las tres categorías de cognición-sociedad-discurso en una relación multidisciplinaria y bidireccional para examinar el concepto de manera integral. Nos permitimos incluir la siguiente cita entera debido a la precisión y síntesis que hallamos en ella para explicar su contribución a la materia:

(...) mi enfoque va a estar localizado en el triángulo conceptual y disciplinario que relaciona la cognición, la sociedad y el discurso. Hay pocas áreas de investigación más apropiadas cuando se trata la noción de ideología. En primer lugar, aun entre quienes lo niegan, las ideologías son por lo menos implícitamente consideradas como algún tipo de “sistema de ideas” y por lo tanto pertenecen al campo simbólico del pensamiento y la creencia, es decir, a lo que los psicólogos llaman “cognición”. Segundo, las ideologías son indudablemente de carácter social y con frecuencia (aunque no siempre) están asociadas con intereses, conflictos y luchas de grupo. Se las puede utilizar para legitimar a oponerse al poder y la dominación, o simbolizan problemas sociales y contradicciones. Pueden involucrar colectividades sociales tales como clases y otros grupos, así como instituciones, organización y otros aspectos de la estructura social. De ahí el profundo interés de los sociólogos y los politólogos en la noción de ideología. Y en tercer lugar, muchos enfoques contemporáneos de la ideología asocian (o hasta identifican) el concepto con el uso del lenguaje o el discurso, aunque sólo sea para dar cuenta de la forma específica en que las ideologías expresan y reproducen en la sociedad. El ocultamiento, la legitimación, la manipulación y otras nociones relacionadas que se consideran como las funciones primordiales de las ideologías en la sociedad son, sobre todo, prácticas sociales discursivas (o semióticas, en un sentido más amplio). Por supuesto, como veremos, esto no significa que las ideologías se expresen solamente a través del discurso, sino simplemente que el discurso tiene un papel específico, entre otras prácticas sociales, en la reproducción de las ideologías. (Van Dijk, 1998, p.18)

Así, el autor procura una teoría multidisciplinaria, puesto que se opone a la posibilidad de reducción del término *ideología*, distinguiendo la naturaleza sociocognitiva de la misma al igual que su función reproductiva mediante discursos. Una vez sentada la base de su teoría, Van Dijk agrega que una postura que se denomine como “crítica” en la examinación de la ideología, ha de realizarse “en términos de valores, identidades, relaciones, objetivos, posiciones y poder de las colectividades sociales de tipos específicos” (1998, p.71). Vemos en la postura de Van Dijk para el estudio de las ideologías una considerable similitud con la manera en que el psicólogo social Tomás Ibáñez procura abordar el concepto de ideología. En primera instancia, habló también de la exigencia por contextualizar socio-históricamente la examinación de los fenómenos de la ideología, puesto que estas consideraciones “configuran sus condiciones antecedentes y [los sitúa] en las «*coordenadas societales*» en las que se producen, es decir en el aquí y ahora de la sociedad concreta que les da cobijo, los torna posibles y se nutre de ellos incesantemente”, asimismo, al igual que Van Dijk, afirma que “los conocimientos históricos y sociológicos deben acompañar los conocimientos psicosociológicos”, es decir, que solamente la interrelación disciplinaria puede permitirnos clarificar la dimensión ideológica, y por último, coincide enteramente en que se ponga “un énfasis particular sobre «*las prácticas discursivas*» ya que es «*en*» el lenguaje y «*por medio*» de éste que las ideologías se constituyen, se difunden, se mantienen y generan sus efectos” (Ibáñez, en Morales-Domínguez et al, 1996, p.320).

Es en mediación del lenguaje que adquirimos y damos forma a nuestras creencias, ya refería Villoro al lenguaje “como procedimiento de mistificación” (1985, p.37). La ideología es objetivada en la realidad, en gran parte, mediante palabras puesto que a partir de éstas se construyen, comprenden y comparten los signos y significados que componen los discursos y valoraciones ideológicas (Ruiz y Estrevel, 2008). Van Dijk (1988) refiere a que el análisis de

la reproducción discursiva de la ideología ha de tomar consideración de los eventos comunicativos, tanto conversacionales como textuales, en cuanto a sus estructuras diversas (argumentativas, narrativas, sintácticas, estilísticas, retóricas, esquemáticas, entre otras).

Si bien los discursos no son las únicas manifestaciones de la ideología, de acuerdo con Van Dijk (1988), son fundamentales para examinar su apariencia, pues en ellos vislumbramos tanto su formulación como sus cambios y reproducción. Mediante éstos, los miembros de un grupo adquieren, transmiten, inculcan, defienden, ocultan y propagan su ideología. No obstante, es importante saber distinguir entre ideologías y discursos.

A pesar del papel fundamental del discurso en la expresión y reproducción de las ideologías, las ideologías no pueden ser reducidas al discurso. Esto es, no deberían definirse como aseveraciones, y su naturaleza y estructura no deberían identificarse con las estructuras del texto o la conversación. (Van Dijk, 1998, p.395)

Es decir, es cierto que las ideologías pueden formularse de manera explícita mediante la lengua: es su herramienta más directa para definir conclusiones, describir acontecimientos, exhibir valoraciones, generalizar prioridades, entre un sinnúmero de cualidades; pero las ideologías no pueden reducirse al sólo discurso puesto que en sí, su abstracción sociocognitiva engloba e influye en diversas prácticas sociales más allá del rol comunicativo (Van Dijk, 1998).

Las configuraciones ideológicas se cristalizan en formas verbales que a su vez se exponen borrosas, contradictorias y problemáticas en el intercambio comunicativo de la realidad cotidiana. Como lo plantea Ibáñez (en Morales-Domínguez et al, 1996), el sujeto construye su sentido usando palabras que a su vez han sido constituidas por su historia,

prácticas compartidas y memoria colectiva. Las ideologías, además de en discursos, se expresan también en prácticas sociales y culturales y en fenómenos como símbolos y rituales (Van Dijk, 1988). Roucek y Uribe (1956) hacen referencia a las ideologías como si su núcleo de comprensión estuviera en relación con *idiomas* particularmente distintos. Este factor en que las personas piensan el mundo y la vida social de maneras distintas es el fundamento con el que expresa que “ignorar la dimensión social o la cognitiva de la ideología implicaría una reducción injustificada” (Van Dijk, 1998, p.24), puesto que en vez de descartar la segunda bajo el marbete de psicologismo, mentalismo o individualismo, Van Dijk argumenta que la propia categoría de cognición ha de insertarse en la profundidad del plano de los fenómenos sociales del discurso y la ideología.

Este carácter de la cognición del cual habla Van Dijk, por lo tanto, refiere a un conocimiento socioculturalmente compartido que deriva en la base de creencias del grupo determinado. Las creencias referidas, continuando con el autor, pueden ser de características fácticas bajo un orden epistémico, o bien evaluaciones valorativas de acuerdo con el orden moral de la sociedad. No obstante, esta distinción entre predicados que presuponen valores y aquellos que refieren verdades, entre meras opiniones y auténticos conocimientos, no siempre tienen límites definidos. Van Dijk expone que de hecho pueden ser considerados como creencias a todos los productos del pensamiento, “en otras palabras, las creencias son los ladrillos del edificio de la mente” (Van Dijk, 1998, p.35). De manera que el conocimiento, es en sí una más de las categorías de las creencias; pudiendo ser respaldado por el grupo, la comunidad, la cultura y/o instituciones que lo fundamentan como verdadero y definen los criterios, socialmente compartidos, para validarlo como tal, siendo éstos asimismo históricamente variables.

Sistema de creencias e interpretaciones.

El sistema de creencias, o “conjunto de ideas que pesa sobre toda interpretación” (Kupiec, 2008, p.8) como es considerada a la ideología, se va componiendo tanto históricamente, como a partir de las prácticas sociales y también por parte de las aportaciones de quienes Mannheim llamaba *intelectuales* (1941). Las ideologías, así, no mantienen un sentido constante o lineal, sino contradictorio a la medida que sus elementos se van sobreponiendo entre ideas que van siendo rechazadas y otras que se van incorporando al sistema de creencias total (Ruiz y Estrevel, 2008). Este sentido cambiante, amalgamado, mantiene una relación con lo que escribía Villoro (1985) respecto a las ideologías: que más que en definición por su verdad o falsedad, es por sus causas o consecuencias sociales lo que determina las características de las creencias que componen a las ideologías.

La ideología, más allá de sus acepciones del dominio implícito que pueda ejercer, puede entenderse en un aspecto positivo, en sentido ricoeuriano, como factor cultural fundamental para la integración de vínculos, memoria social y marcos interpretativos para el entendimiento común del grupo (parafraseado en López, 2018). En este sentido, de hecho hallamos una similitud entre el término de ideología y la manera en que Villoro refiere al concepto de cultura, en tanto que “abarca también el conjunto de creencias y actitudes de los miembros de una sociedad, los cuales se expresan tanto en productos como en formas de comportamiento e instituciones” (1985, p.156). La sistematización de principios que conforma una ideología, como lo expresa Ibáñez, es de un carácter borroso y contradictorio, por lo cual el sujeto asume sus indicaciones, pero dibuja su postura interpretativa de la realidad en una construcción argumentativa que elabora junto con su grupo de referencia, pues si bien las ideologías pueden mostrar un carácter difuso,

[es] en el seno del grupo (...) donde se estabilizan las explicaciones que éstas permiten elaborar y donde se validan, a los ojos del sujeto, los significados que atribuyen a los acontecimientos de la vida cotidiana a partir de los puntos de referencia proporcionados por su ideología. (Ibáñez, en Morales-Domínguez et al, 1996, p.316)

De manera que, aunque sea denominado como sistema de creencias, no constituye un sistema “en el sentido fuerte del término” (Van Dijk, 1998, p.314); sus operaciones más que formalizadas o unívocas, son contradictorias y de interpretación múltiple, generadas en su totalidad por intereses sociales mediante esquemas cognoscitivos y valorativos que “dotan de sentido a la acción personal” (Porras, 2009, p.6). De la mano con esta última afirmación, vale hacer mención de la postura de Geertz, de que las creencias configuran una estructura simbólica “que pretende dar significación y dirección a situaciones sociales reales” (citado en Vázquez, 2011, p.243).

La ideología se objetiva de distintas maneras en el proceso de comunicación social mediante materiales sígnicos diversos (Ruiz y Estrevel, 2008). Y, como lo afirmaban Roucek y Uribe, una vez que el sujeto racionaliza su mundo con determinada ideología, se vuelve parte de la constitución de su pensamiento y difícilmente llega a cuestionarla, “es muy raro o excepcional que ulteriormente se les ponga bajo la lupa de un escrutinio lógico” (1956, p.40), pues pasa a integrarse como el esquema sistemático de ideas, a manera de anteojos con los que mira su mundo. Y más allá de que las ideologías definan la visión del mundo de un grupo, fijan bases epistémicas con las cuales influyen en la comprensión de aquello que sea considerado como real o verdadero, mediante argumentos que sostienen los postulados relevantes a los intereses del grupo en cuestión (Van Dijk, 1998). La verdad, según Van Dijk, está sujeta a criterios definidos variablemente por la intersubjetividad y consenso colectivo,

es decir, es el consenso de la comunidad lo que define que determinadas creencias “sean promovidas a la jerarquía de conocimiento (verdadero)”, lo cual, por ejemplo, “en nuestra cultura contemporánea tales criterios podrían ser finalmente los de la *ciencia*, pero también se sabe que éstos no ofrecen un *fundamento* definitivo” (1998, p.57).

La conciencia de una colectividad, de acuerdo con lo que postulan Bajtín y Medvedev (1994; referido en Ruiz y Estrevel, 2008), se realiza, materializa y expresa a partir del medio ideológico, y de hecho, de igual forma la conciencia individual sólo puede manifestarse a partir de la lengua, el mito, el gesto convencional, que le aporta el mismo medio ideológico. Ante este postulado subrayamos el pensamiento de Althusser en que enuncia: "el hombre es por naturaleza un animal ideológico" (1988, p.52), puesto que la ideología constituye a los individuos concretos en sujetos a sí misma. Bajo la misma línea, para Geertz el humano en su necesidad por obrar con significación en la multitud de situaciones incomprensibles que está inmerso, construye modelos simbólicos (ideologías) para darles sentido (referido en Vázquez, 2011).

Esto implica que todo acto de conciencia y toda acción humana se encuentran orientados y determinados por el medio ideológico prevaleciente, pero a la vez, ambas se determinan y transforman en el quehacer del sujeto comprometido con la comunidad. Cosa que implica aceptar que todo hecho, aún el más aislado, representa una parte subordinada al medio ideológico y que, por tanto, se encuentra determinado por él. (Bajtín y Medvedev, 1994; Voloshinov, 1995; como se citó en Ruiz y Estrevel, 2008, p.195)

Van Dijk, bajo el argumento de la falta de relación que ha sido realizada hasta el momento en estudios teóricos relacionados con el concepto de ideología en cuanto al aspecto multidisciplinario, expresando la desatención hacia las dimensiones mentales en estudios

filosóficos y sociológicos, aunque en el caso de los trabajos psicológicos, puede mencionar “especialmente en el estudio de la cognición política, los sistemas de creencias han sido la forma estándar de hablar sobre ideologías” (1998, p.47), empero como lo expresa el mismo autor, esta reducción también resalta el problema de que “hay muchos tipos de creencias, muchas de las cuales no son ideológicas” (1998, p.392).

El campo teórico referido de la psicología política, en su énfasis por las cuestiones de la vida pública en vinculación con el pensamiento, puede ver pertinencia de examinación en los conflictos entre posturas valorativas, entre sistemas de pensamiento, y por lo tanto entre ideologías. El hecho de que las ideologías sean conjuntos de creencias sostenidas por grupos sociales con determinadas posiciones “sobre lo que debería hacerse al respecto” en la sociedad (Van Dijk, 1998, p.44), hace que nos encontremos con una amplia variedad de éstas y paralelamente con una extensa posibilidad de que se hallen en conflicto.

[El concepto de ideología] podría tratarse de estilos de pensar y creencias básicas de una época histórica, de creencias comunes al conjunto de una sociedad, o bien de creencias que corresponden a una clase o un grupo social específicos. De cualquier modo, ideológica sería cualquier creencia condicionada por las relaciones sociales. Este concepto de ideología es el que se encuentra también, con distintos matices, en la “sociología del conocimiento”. En este sentido solemos hablar, por lo común, de la “ideología imperante en la Edad Media”, de la “ideología del capitalismo”, o bien de la ideología de los grupos financieros”, “de las clases medias” o “del proletariado”. (Villoro, 1985, p.18)

Vemos entonces que la sociedad, más que estar conformada por un solo sistema de ideas y valores, se ramifica en distintas formas de conciencia colectiva en que ante un mismo signo encontramos perspectivas, posiciones y puntos de vista, no sólo variables sino en posible conflicto por diferencias de intereses ante una misma realidad social.

Dominio e intereses de grupo.

Vemos una importante problemática en consideración a la coexistencia e imposición por el dominio ideológico, retomando además su relación estrecha con la cultura, en que Villoro expone:

El caso más patente de sistemas de creencias heterónomas son las ideologías. El pensamiento ideológico consiste precisamente en la reiteración de creencias aceptadas sin suficiente discusión, que sirven a los intereses de los grupos que las formularon. Cultura inauténtica es cultura manipulada, sujeta a los discursos ideológicos. Cultura auténtica es cultura crítica, autónoma, fundada en las propias razones. (1985, p.161)

Como hemos revisado, las ideologías son funcionales a los grupos puesto que su identidad engloba sus intereses y define la cohesión respecto a sus objetivos en las relaciones sociales, no obstante, su función ante los demás grupos suele ser la de manipular prácticas para mantener su dominio: “Ideológico resulta todo conjunto de creencias que manipulan a los individuos para impulsarlos a acciones que promueven el poder político de un grupo o una clase determinados” (Villoro, 1985, p.19). Las ideologías, así, mediante razones insuficientemente injustificadas, procuran inducir creencias que favorezcan “el logro o la conservación del poder de ese grupo” (Villoro, 1985, p.28).

Villoro explica cómo un grupo disfraza sus intereses, prejuicios y preferencias e imponen sus concepciones morales en forma de valores universales con la siguiente cita:

La ideología favorece, con el dominio de las ideas, el dominio de una clase (...) Al presentarse como universalmente válidos, a todos los miembros de una sociedad, conceptos y valores propios de una clase, se propicia la adhesión general. Al adherirse a ellos todos los individuos, acaban aceptando el punto de vista de la clase y, dirigiendo su conducta por sus valores, se someten mentalmente a las creencias que favorecen y expresan los intereses de esa clase. Así, en la ideología el dominio real se disfraza y aparece como si fuera exclusivamente un dominio de las ideas sobre las conciencias. El individuo cree obedecer en su comportamiento a ideas universalmente válidas y en verdad obedece, sin saberlo, al orden de dominio de una clase. (1985, p.59)

Althusser, con el estilo que lo caracteriza, expone el cinismo con el que los grupos dominantes, con la finalidad de reproducir la superestructura, ejercen manipulación “para esclavizar los espíritus mediante el dominio de su imaginación” (1988, p.45). De manera que la ideología no solamente es un conjunto de enunciados injustificados, sino que es un instrumento de dominio. “No es producto de una ilusión psicológica ni podría desaparecer al curar esa ilusión; es resultado de una necesidad social, porque realiza una tarea indispensable para mantener las relaciones materiales existentes y, por ende, el dominio de clase” (Villoro, 1985, p.60/61). Este instrumento de dominio ilusorio para el mantenimiento de poder de una clase, al que referimos de acuerdo con las definiciones de ideología, tiene una relación muy estrecha con lo que Gramsci denominaba como *hegemonía*, es decir, a la habilidad en la articulación de intereses por parte de un grupo dominante para controlar y estructurar la conciencia de grupos subordinados por medio de una fuerza activa ideológica que defina tanto las relaciones de socialidad como las propias visiones de sentido común que sean convenientes a la reproducción de sus propias necesidades e intereses (parafraseado en Giroux, 1986). El dominio hegemónico, a su vez, es un proceso en conflicto puesto que se ha de lidiar con lógicas contradictorias, ya que por un lado ha de definir las condiciones y bases

económicas y productivas que le son favorables, además legitimarse a partir del consentimiento moral de los grupos subordinados y por otra parte descalificar y detener la viabilidad de alternativas políticas que puedan restarle poder. Así, la hegemonía carece de un mecanismo lineal para mantenerse, pues la proyección de las ideas de los grupos dominantes hacia los grupos subordinados es resultado de una lucha constante y compleja que exige adaptaciones a las cambiantes circunstancias históricas, puesto que el poder también es distintivo de los grupos de oposición que cuestionan, actúan en contra y rechazan esas lógicas dominantes (Giroux, 1986).

Algunos teóricos marxistas en vez de mantener la noción de falsa conciencia, ampliaron la categoría de la ideología, como por ejemplo, Max Weber comprendía la ideología como sistema de legitimación de un orden de poder y Gramsci, quien ya mencionamos, la consideraba como “una fuerza material activa de alto poder cognitivo en la organización práctica de la vida de los seres humanos” así como “una fe trascendental históricamente determinada” (citado en Vázquez, 2011, p.234; p.243). Gramsci desarrolló su pensamiento en continuidad con la teoría de Marx, pero subrayó el concepto de ideología en vinculación con la práctica habitual subjetiva, las dimensiones inconscientes de su dominio y su fundamental presencia en las instituciones formales; aspectos que de hecho, Louis Althusser retomó para definir su teoría. Éste último, sin embargo, le otorgó a la ideología un papel que podría tener tintes de omnipresencia y unilateralidad determinista hacia el sujeto puesto que plantea que su conciencia y su historia están atravesados y son parte de la ideología misma:

(...) la corriente del estructuralismo marxista, propuesta por Althusser (1973), concibe la ideología como un sistema o estructura que se impone y actúa a través de los individuos, pero sin que los individuos configuren a su vez esa ideología. Se trata de una totalidad actuante

pero sin sujeto propiamente dicho ya que, en la ideología así entendida, el sujeto actúa en la medida en que es actuado. (Porrás, 2009, p.6)

De acuerdo con el planteamiento marxista original, la sociedad está constituida en el nivel de la infraestructura, la cual es la base económica de las relaciones de producción, y la superestructura, que engloba las instancias ideológicas y jurídico-políticas (Althusser, 1988). La superestructura, configurada por las bases materiales y sus relaciones sociales, refiere así al móvil de pensamiento de una sociedad en tanto a sus convenciones y valoraciones más básicas y generales compuesta “de sensibilidades, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y configurados de un modo peculiar” (Villoro, 1985, p.71).

Procesos de reproducción estructural.

La teorización de la ideología ve habitualmente empleado el concepto de reproducción, con el cual se indica su procedimiento de perpetuación y, como lo refiere Van Dijk (1998), a la continuidad estructural entre el macronivel abstracto y las prácticas sociales concretas en el micronivel. Esta producción ideológica por parte de los grupos dominantes y su recepción por parte de los grupos dominados no implica un proceso mecánico de donación y adopción pasiva, sino que es una imposición en continuo conflicto y fragmentado en subsistemas ideológicos contradictorios en donde toman papel relevante los aparatos ideológicos del Estado que describía Althusser. Van Dijk coincide en que “la reproducción y la implementación efectiva de las ideologías del grupo a menudo requieren organización e institucionalización, como el caso de instituciones ideológicas de la política, los medios [de comunicación] y la educación” (Van Dijk, 1998, p.395); respecto a la última, el autor considera a las instituciones educativas como el más importante medio tanto para la

reproducción ideológica dominante, como para la posibilidad de propagación de contra ideologías. Roucek y Uribe escribían en 1956:

El uso de las ideologías como medios de control social indudablemente irá en aumento. El incremento tremendo de facilidades a la comunicación, relacionado con la utilización de sistemas educativos modernos con propósitos ideológicos, promoverán más que nunca la adoctrinación de grandes masas de gente conforme a las ideologías propugnadas por los grupos que controlen el Estado (...) (p.50)

Un elemento relevante para la reproducción ideológica es su coherencia interna, aunque si bien, como hemos revisado, las ideologías tienen una naturaleza contradictoria y cambiante, la coherencia discursiva será una condición para que ésta sea difundida por los grupos y sus miembros. Son especialmente los roles de élite simbólica de determinados grupos, como lo expone Van Dijk (1998), quienes preformulan y estimulan el debate ideológico en razón de difundir y reproducir la propia; este rol es ejercido, entre otros, por escritores, pensadores, políticos, periodistas y académicos. Como lo comenta el autor, es sobre todo la élite intelectual aquella responsable en dar detalle y exponer de manera explícita la ideología que lidera, pues es común que la gente, aunque distinga ciertos principios y objetivos ideológicos con los que se identifique, no haya articulado por completo su noción ideológica. Van Dijk (1998) plantea que la comunicación ideológica suele emplear estrategias en las que se aparente naturalidad para ganar legitimidad y evitar oposición, es decir, no es extraño que en el discurso ideológico se busque el consentimiento y acatamiento de la audiencia a partir de manipulaciones efectivas en que la voluntad del poder dominante tenga la apariencia del sentido común para los dominados.

De este modo, la manipulación esencialmente implica formas de control mental de las cuales los receptores no están, o están escasamente, conscientes o cuyas consecuencias no pueden controlar fácilmente. Se construyen modelos de acontecimientos de una manera que tiene implicancias para la construcción de representaciones sociales compartidas que la gente tiene sobre el mundo (...) las estructuras y estrategias específicas del discurso, como el control de tópicos, el estilo o las estrategias de interacción, pueden tener influencias en los modelos y otras representaciones de la mente. Debido a esas propiedades discursivas, el conocimiento sobre acontecimientos será incompleto o tendencioso a favor de los hablantes o de su propio grupo, y esto puede afectar el conocimiento más general sobre el mundo. De un modo aún más fundamental. éste es el caso del manejo de las opiniones, de tal forma que una opinión negativa específica sobre miembros del otro grupo parece la conclusión más “natural” y “lógica” derivada de los modelos controlados persuasivamente por el discurso. (Van Dijk, 1998, p.342/343)

La reproducción ideológica se ve también en la comunicación interna de los grupos mediante procedimientos de socialización, inculcación y mutua influencia en que la abstracción del sistema ideológico pasa a conformar prácticas sociales concretas. Si bien la ideología de un grupo puede referir a materiales, por ejemplo, bibliográficos concretos, la identidad del grupo también lo es de manera implícita en “ideas encarnadas en la vida cotidiana y en sus instituciones” (Del Rayo, 2012, p.137), pues el grupo, además de la propagación de ideas, requiere que sus agentes las materialicen en prácticas habituales.

La ideología, en su carácter de imposición social de unos grupos sobre otros, permite a éstos constituirse en la cognición colectiva y justificar moralmente la situación establecida. Continuamos con las aportaciones gramscianas para explicar este supuesto:

(...) Gramsci diferenci6 entre el concepto de hegemonía y ganar hegemonía, en contraposición a otras nociones estáticas de la ideología. Si por hegemonía Gramsci entendía una variedad de estrategias políticas, por medio de las cuales el poder dominante obtiene el consentimiento a su dominio de aquéllos a los que domina, ganar hegemonía significaría establecer pautas morales, sociales e intelectuales en la vida social para difundir su propia “concepción del mundo”, en todo el entramado de la sociedad, equiparando así sus propios intereses, con los del conjunto de la sociedad. (Vázquez, 2011, p.234)

Así, los grupos dominantes en mantenimiento de su dominio, realizan una constante estrategia para ganar el consenso activo de los grupos subordinados de forma que continúen reproduciendo el orden social como les es favorable, es decir, a los grupos dominantes no les son sólo útiles las meras omisiones de críticas y cuestionamientos para que acepten su poder, “sino también convencer a los agentes sociales que sus prácticas sociales deben contribuir a reproducir dicha estructura social en los mismos términos que existen. Ya afirmó Maquiavelo que gobernar es convencer” (Torres-Novoa, 1981, p.12). Entonces, las ideologías además de justificar y legitimar el poder mediante un ocultamiento de sus intereses, también busca el acatamiento de sus subordinados y articular pautas normativas para que el modo de actividad práctica de los agentes mantenga el orden social determinado (Torres-Novoa, 1981). Esta inserción de los sujetos en la ideología dominante, de acuerdo con Van Dijk, “puede ser el resultado de una mezcla de ignorancia, indiferencia, manipulación, obediencia o preocupación por intereses inmediatos” (1998, p.126) como represalias diversas por parte de representantes del orden social presente. La manipulación mental puede ser tal que imposibilite en el sujeto la comprensión de que la política se construye, asumiendo que los asuntos políticos son meramente asuntos administrativos puesto que deja de cuestionarse aquello que está detrás de cada orden, de los intereses y concepciones del grupo social específico que le dieron forma: “No comprende que cualquier orden racionalizado es solo una

de las muchas formas en que se logra conciliar las fuerzas irracionales que pugnan socialmente” (Mannheim, 1941, p.154).

Regresamos a la postura de Van Dijk (1998) en que expresa que la dominación ideológica no puede reducirse al análisis de eslóganes o exámenes superficiales, pues su constitución es por mucho más compleja. Habermas y Marcuse, por ejemplo, tocan el fondo del asunto sobre la función ideológica de la ciencia y la técnica como instrumento de dominación del capitalismo, de manera que contradicen su finalidad por la verdad. De acuerdo con la postura de Marcuse:

La ciencia y la técnica, como fuerzas productivas, se encargan de dar un barniz de racionalidad al dominio del hombre por el hombre, y de la naturaleza por el hombre en el capitalismo tardío. El hombre sacrifica su libertad y autonomía en aras de un aparato *tecnopolítico* que, a cambio, le retribuye confort y satisfacción. El *a priori* tecnológico, es, por tanto, un *a priori* político de dominación del sujeto. (Vázquez, 2011, p.240)

La ideología tiene la complejidad de poder englobar el sentido de una sociedad, es la concepción del mundo que permea “en todas las manifestaciones de la vida intelectual y colectiva (...) vendría a jugar el papel de *cemento* de la sociedad, estableciendo la *cohesión* de las diversas instancias del todo social” (Torres-Novoa, 1981, p.9). Con esta metáfora se hace referencia a la cohesión que caracteriza la dimensión mental, el campo psíquico compartido de manera social y en un contexto social, político y cultural. La ideología puede ser independiente a las conciencias de los individuos y a su vez se entrelaza estructuralmente con la configuración subjetiva de los mismos, “son estructuras asimiladas de una manera inconsciente por los hombres y reproducidas constantemente en la praxis cotidiana” (Porras,

2009, p.7). Es una relación simbólica entre el sujeto y su orden social que se materializa en el sentido que da a sus prácticas sociales, políticas y económicas.

[La ideología es] el conjunto de representaciones y prácticas que son el resultado de la relación de la realidad social y su representación ideal, que contribuye a la reelaboración simbólica de las estructuras materiales, y permite comprender, reproducir y/o transformar el sistema social renovando y reestructurando el sentido. (Aguado y Portal, 1992, p.41; como se citó en Del Rayo, 2012, p.136)

Esta definición de ideología asume el ajuste hegemónico de colectividades a determinados códigos de sentido, pero también la posibilidad de transformación en contemplación de discursos contrarios al dominante, puesto que

el sentido nunca es un sentido por más hegemónico que sea; hay un universo discursivo que tiene ciertos rasgos que lo definen, pero hay otros sentidos o discursos contra o frente a los cuales se caracteriza y que marcan otras formas de reelaboración, de vivir y de actuar el sentido, formas con las cuales convive el hegemónico y ante quienes quiere ganar espacio. (Del Rayo, 2012, p.136)

Así, podemos definir a las ideologías en función de los intereses materiales y simbólicos a determinado grupo, no obstante, nos encontramos con teorías en que la ideología así como puede ejercer poder, así puede también constituir una resistencia. Con este punto reiteramos que las ideologías no necesariamente tienen una función epistemológica de correspondencia con la realidad, sino más bien de motivos sociales y justificaciones valorativas para su aparición, es decir, razones de mínimo carácter científico a partir de premisas “cargadas volitivamente” (Roucek y Uribe, 1956, p.40).

Así como lo planteaba Villoro (1985), las actividades de la razón en la cultura de una sociedad pueden ser creencias de reiteración del dominio pero también son notables los pensamientos de ruptura y disrupción del orden social. Tenemos claro que las ideologías tienen una relación directa con las relaciones de grupo, no obstante Van Dijk (1998) argumenta que, para abrir campo a un marco teórico de estudios críticos sobre la ideología hemos de formular los ajustes conceptuales a las nociones tradicionales que permitan comparar ideologías, tanto en denuncia de aquellas relaciones de abuso de poder, como de asumir la existencia de contraideologías de relaciones de cambio y desafío. Althusser coincide en que “(...) una teoría de las Ideologías se basa en última instancia en la historia de las formaciones sociales, por lo tanto de los modos de producción combinados en ésta y de las luchas de clases que en ellas se desarrollan” (1988, p.40). Giroux se adjunta a la postura en que, en tanto la conformación de ideologías es de una conjunción compleja, coherente y a la vez contradictoria de significados e ideas, su examinación ha de ser dialéctica y sin caer en reduccionismos. Él escribe:

La complejidad de este concepto está captada en la noción de que mientras que la ideología es un proceso activo que comprende la producción, consumo y representación de significados y conductas, no puede ser reducido a una conciencia, a un sistema de prácticas, a un modo de inteligibilidad o a una forma de mistificación. Su carácter es dialéctico, y su fortaleza teórica es el resultado de la forma en que rehuye el reduccionismo y en que une momentos aparentemente contradictorios (...) (Giroux, 1992, p.184)

La tesis de las ideologías apunta que el conocimiento, además de ser campo de la lógica y de la psicología, está constituido por procesos sociales. La ideología define un esquema sistemático de ideas que permea incluso el pensamiento del investigador en un sentido metafórico de anteojos con los que observa su mundo. La incongruencia, desde esta

tesis, más que ser un factor negativo que ha de suprimirse mediante una lógica supratemporal, es fundamental para el pensamiento y el proceso histórico, pues refiere a los diversos órdenes ontológicos que son parte de la pluralidad y divergencia de sistemas de pensamiento que abundan en la realidad social. La vida colectiva está sujeta a distintas concepciones y realidades simbólicas cuyos elementos psíquicos de comprensión se configuran en el aparato conceptual de determinada ideología. Cada ideología lleva las huellas de sus condiciones sociales en asociación con intereses de grupo, funcionales para la legitimidad de un poder que se mantiene mediante una dominación que busca ajustar a una colectividad subordinada a sus propios códigos de sentido a través de una imposición conflictiva cuyos mecanismos pueden ser explicados en relación con la hegemonía gramsciana. La composición de las ideologías lo es a partir de creencias y valores que promueven una forma de vida particular a algún grupo: el sentido de sus prácticas, la concepción de su mundo y la cohesión de su discurso se conjugan en la complejidad de su ideología. Si bien hemos tomado a distintos autores especializados en la materia de la ideología, lo hemos hecho con el énfasis mannheimiano de aquello que representa la tesis de la ideología en su relación antitética con la utopía (en que enseguida ahondaremos) como parte de la dialéctica compuesta por la sociología del conocimiento en cuanto al dinamismo de la sociedad en su categoría en devenir y los mantenimientos o cambios estructurales por medio de la mentalidad colectiva. El vínculo antitético entre ideología y utopía provoca que la relación entre ideología y pensamiento, sea relevante para aproximarnos a la relación entre utopía y pensamiento.

Por eso, desde el punto de vista de los intereses de las clases dominantes, cuanto menos las dominadas sueñen el sueño del que hablo en la forma confiada en que hablo, cuanto menos ejerciten el aprendizaje político de comprometerse con una utopía, cuanto más se abran a los discursos "pragmáticos", tanto mejor dormirán ellas, las clases dominantes.

- Paulo Freire, *Pedagogía de la esperanza*.

La antítesis de la utopía

Definiremos la mentalidad utópica continuando con el planteamiento mannheimiano y, por lo tanto, en antítesis del pensamiento ideológico, puesto que las utopías son sistemas de significación con supuestos para aprehender la realidad que irrumpen en sentido contrario a las ideologías. Ideologías y utopías comparten el rasgo de ser sistemas de pensamiento incongruentes con la realidad, configuran subjetividades de acuerdo con un grupo determinado en una relación simbólica entre los sujetos y su orden social que se materializa en sus discursos y prácticas concretas, empero las ideologías lo hacen para mantener un poder con la estructura que le es favorable y las utopías lo hacen para cambiarlo mediante una proyección distinta del futuro social. Así es que se distinguen tesis y antítesis en la dialéctica propuesta de las fuerzas psíquicas colectivas. Una contraposición de sentidos entre ambas nociones en que el contenido antitético es una negación del orden para una fase superior de la situación social. La mentalidad utópica figura posibilidades sociales alternativas mediante el rechazo de lo dado para acompañar la contingencia del devenir político. Tesis y antítesis, ideología y utopía, están así en relación con la totalidad social: una contradicción que permite su desarrollo, una dialéctica irreductible de la transición histórica desde una perspectiva de unidad. Estas categorías metateóricas de la estructura mental colectiva permiten concebir el curso en confrontación de las superaciones históricas de la totalidad social. Son conceptos

que conciben pensamientos en movimiento, son pensamientos que mueven realidades. Pensamientos desprendidos de su correspondencia con la realidad y del escrutinio científico, ergo vinculados con propósitos de causas y consecuencias sociales con posibilidad de germinación mediante la voluntad colectiva. Es de esta manera que Mannheim, más que definir una utopía determinada, psicologiza el concepto para explicarlo en vinculación con los pensamientos colectivos que impulsan la dialéctica social.

U-topos y utopías literarias.

Antes de continuar desarrollando el planteamiento antes descrito, haremos un breve repaso respecto a la definición del término *Utopía* junto con algunos elementos histórico-contextuales que vemos importante subrayar. Se refiere a utopías, de manera general, a las obras literarias en cuyo género, inaugurado por *Utopía* de Tomás Moro, se suele narrar una ciudad imaginaria cuya configuración hace alusión a una organización perfecta de la vida colectiva. Utopía ve su raíz etimológica en *U-Topos*, lo cual significa *ningún lugar*: respuesta literal que da Platón cuando en su diálogo presente en *La República* es cuestionado respecto a dónde se encuentra la sociedad perfecta, puesto que asume la perfección en el terreno social y político como un anhelo irrealizable que bien puede ser teóricamente razonado, pero bajo la ilusión de ficciones fantásticas (Mares; prólogo a Moro, 2000). Vale destacar que Moro al escribir *Utopía* tuvo una relevante influencia de estudios platónicos y helénicos respecto a la inspiración por describir una ciudad ideal (Kilminster, 2014).

La imaginación con la cual el narrador desarrolla su utopía, siempre está ligada de forma directa o indirecta y de manera comparativa con el entorno social en que se concibe,

“el narrador imagina necesariamente despierto” (Rivera, 2014, p.388), de suerte que en sus relatos por sus anhelos del futuro, hace evidentes las inconformidades con su presente. Es así que Tomás Moro, en su formulación de un orden social perfecto, idealiza una sociedad partiendo de las problemáticas de su tiempo y de sus intereses contextuales, los cuales en su caso habría que recalcar, por ejemplo, sus creencias judeo-cristianas (Kilminster, 2014).

Hopenhayn agrega que:

Utopía supone siempre una crítica y un cuestionamiento del orden existente. La Utopía de Tomás Moro, publicada por primera vez hacia 1516, encarna la tensión entre la razón política instrumental y el incipiente desarrollo del capitalismo comercial en el Viejo Mundo, por un lado, y por el otro, las expectativas en torno al paraíso comunitario, el Nuevo Mundo (...) Así el objeto construido y el objeto denunciado de la Utopía de Moro, aparecen separados por un océano: de un lado la corrupción, y del otro lado la perfección. Así, hacer utopía, en su sentido clásico, es una forma metafórica de objetar el modo dominante de hacer política; como Platón en su República, Moro reivindica una racionalidad ética como principio rector para una comunidad que se pretenda orgánica. (en Rodríguezs, Zurita, Hopenhayn, Miranda, Invernizzi y Barceló, 1988, p.17/18)

Es así que el reino teórico propuesto por Tomás Moro en sí tiene una identidad filosófica permeada por el humanismo renacentista de su tiempo. Fue el origen de un género literario que a su vez comparte frontera con el terreno político acompañando un contexto de encuentros entre mundos y culturas distintas, es decir, un pensamiento que era continuamente rebasado por las cualidades sorprendidas de cada encuentro cultural (cuyas especificaciones en cuanto a la invasión, abuso y saqueo histórico no son objeto de exposición en estos párrafos), en que indudablemente hemos de destacar que estas novedades sociales en un tiempo de “descubrimiento de tierras” (desde la perspectiva de occidente, claro está) compusieron un potencial imaginativo de posibilidades sociales distintas y mejores y por lo tanto una

condición estimulante para la germinación de utopías. “Dicha nostalgia es a la vez esperanza de que en esas tierras nuevas la vida sea susceptible de tomar otras dimensiones, porque toda novedad es también la esperanza de un renacimiento” (Servier, 1967; citado en Facuse, 2010, p.205).

La utopía, si bien comenzó como una obra, después como un género literario debido a obras con características similares (*La Nueva Atlántida, La Ciudad del Sol*), posteriormente pasó a ser la palabra para representar modelos perfectos de la sociedad. Ante la etimología de Ou-topos (no lugar) para la palabra utopía, también nos encontramos con objeciones en que se interpreta la palabra utopía como Eu-topos, es decir, *buen lugar* (Rivera, 2014, p.386). Ésta última acepción está mayormente emparejada con las posibilidades de reinención de la vida en comunidad, de la reforma social con que los utopistas, comúnmente políticos, científicos y/o religiosos, soñaban con llegar al gobierno ideal, con las bases más perfectas de igualdad, justicia y felicidad humanas (Del Rayo, 2012; Rivera, 2014). Los utopistas concentraban en sus obras las críticas a las costumbres y hábitos de su civilización, esto para descubrir las potencialidades distintas para el devenir humano. Como refiere Cerutti, las utopías literarias estaban conformadas tanto por un diagnóstico social, como por su propuesta terapéutica (referido en Del Rayo, 2012). De la mano con este postulado, Rivera escribe:

El futuro es también una especie de mitología imaginaria, que se espera siempre con una paciente ansiedad. Cuando en la condición presente se experimentan fuertes crisis sociales, entonces se echa mano de la utopía. La utopía se proyecta siempre como la mejor solución a estas crisis donde la felicidad podría realizarse. La utopía se funda en esta nostalgia por el pasado, por el descubrimiento de valles paradisíacos, como proyección hacia el porvenir. Pero como se cree que el mito ha sido superado, a la utopía no le queda más que proyectarse hacia el futuro, y en este sentido, la proyección del mito no se produce ya hacia el pasado

remoto, sino hacia el futuro o hacia la lejanía espacial, imaginando que en algún lugar del mundo, en algún momento del porvenir o más allá de la muerte debe existir la posibilidad de vivir felizmente. Necesariamente las utopías deben ser proyecciones hacia el futuro porque ya no hay paraísos que descubrir, ya no hay islas maravillosas con agrupaciones humanas viviendo naturalmente felices. La utopía, en este sentido, deviene en ciencia ficción, cualquiera sea el tema o asunto por tratar. (2014, p.387)

La utopía va así en un sentido más allá de su situación social dada, articulando tanto el campo ficticio como el ético político para imaginar nuevas lógicas de organización de su realidad social (Facuse, 2010).

Si bien hasta ahora hemos revisado las utopías, particularmente en cuanto a obras literarias iniciadas con Moro, las cualidades con las que las hemos definido superan el terreno del género literario, como refiere Levitas (2013), la naturaleza hermenéutica de la utopía, en que lo imposible se acerca a la posibilidad, toma también la forma de poesías y canciones, es decir, los límites para su manifestación son tan flexibles como la propia polisemia con que se concibe el concepto. Esta polisemia la ha llevado más allá del carácter ficticio literario, hasta a niveles tan peyorativos para referir a la imposibilidad del adjetivo descalificativo de *lo utópico* en el lenguaje cotidiano, como al carácter de hecho fundamental de *lo utópico* en la historia como concepción del abanico de posibilidades para el devenir social (Del Rayo, 2012).

(...) este deslizamiento de matices está en su propio núcleo oscilante entre lo real y lo imaginario, entre la literatura y la ciencia política, entre la poesía y la sociología, entre la necesidad y el deseo, entre el presente y el futuro. (Del Rayo, 2012, p.12)

La concepción de mundo ideal al que refiere el término, esta intención del *sueño diurno*, concentra “una condición indispensable e irrenunciable de la condición humana” (Del Rayo, 1994, p.5). Como lo refería Bloch, podemos aceptar que Tomás Moro fue pionero en definir la concepción por primera vez, pero el elemento utópico no puede reducirse u orientarse exclusivamente a su obra (Rodríguezs et al, 1988).

Se produce un desplazamiento en el interior mismo del género utópico; desplazamiento que caracteriza su existencia entre el lindero de la literatura y de la filosofía política, en la cual se considera a la utopía ya no como género literario sino como una condición vital del ser humano. Así, vivir implica el permanente movimiento entre los ideales, los sueños, las expectativas, los propósitos y la fuerza que nace de ellos y los quiere llevar a su realización. La utopía en forma de promesa para un grupo se traduce en objetivos históricos y políticos; en este sentido las utopías no sólo son necesarias para complementar la realidad social sino para transformarla. (Del Rayo, 1994, p.5)

Contradicción para trascender el presente indeseable.

La manera en que lo utópico opera en la historia es que dota de sentido a su realidad, “abre lo posible o, de otro modo, quiebra lo real” (Del Rayo, 2012, p.133). Esto concierne al argumento mannheimiano respecto al carácter incongruente de la utopía, el cual, como escribió:

Un estado de espíritu es utópico cuando resulta incongruente con el estado real dentro del cual ocurre. La incongruencia es siempre evidente por el hecho de que semejante estado de espíritu en la experiencia, en el pensamiento y en la práctica, se orienta hacia objetos que no existen en una situación real. Sin embargo, no deberíamos considerar como utópico cualquier

estado de espíritu que es incongruente con la inmediata situación y la trasciende (y, en este sentido, se “aparta de la realidad”). Sólo se designarán con el nombre de utopías aquellas orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar el plano de la práctica, tienda a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época. (Mannheim, 1941, p.229)

La ruptura con la situación histórica a la cual nos referimos, significa la apertura a concebir nuevas posibilidades en el desarrollo de alternativas en las fuerzas sociales productivas. La Teoría Crítica coincide en este planteamiento, pues “la utopía, tal y como Marcuse y la Escuela de Frankfurt la entienden, se compone de dos elementos: la crítica de lo existente y, desde ella, el esbozo de lo que debería existir” (López, 2018, p.75). La utopía expone de forma crítica las insuficiencias de aquello que está establecido, hace una negación de su situación presente y plantea superaciones que la trasciendan. Para estos autores, puesto que no hay una garantía concreta de que la historia llegue por sí sola a “la identidad entre razón y realidad” (Del Águila, 1984, p.57), la racionalidad para la sociedad ha de diseñarse mediante la crítica de lo que se encuentra dado. La negación en oposición a la situación histórico-social establecida define “las posibilidades de la libertad en beneficio de lo existente” (Marcuse, 1986, p.18). Mannheim hace alusión a la misma posición al afirmar que “en esa fuerza social de la oposición al orden existente radica uno de los factores determinantes, de los que depende el destino de las concepciones trascendentales a la realidad” (1941, p.295).

Esta oposición de fuerzas sociales que va definiendo la contingencia histórica es también subrayada por Paulo Freire quien escribe:

(...) no hay utopía verdadera fuera de la tensión entre la denuncia de un presente que se hace cada vez más intolerable y el anuncio de un futuro por crear, por construir política, estética y éticamente entre todos, mujeres y hombres. La utopía implica esa denuncia y ese anuncio, pero no permite que se agote la tensión entre ambos en torno a la producción del futuro antes anunciado y ahora un nuevo presente. La nueva experiencia de sueño se instaura en la misma medida en que la historia no se inmoviliza, no *muere*. Por el contrario, continúa. (Freire, 1993, p.116/117)

Bajo estos argumentos, la utopía no es una ficción de escape, es una “crítica radical de lo existente para comprender todas sus potencialidades, especialmente las que han sido denigradas hasta extirparlas de nuestros deseos” (López, 2018, p. 87). Esta deseabilidad utópica del sujeto pensante no es una fantasía irracional, sino que por el contrario, se formula como un remedio más racional ante la arbitraria irracionalidad de la realidad establecida (López, 2018). Ya lo expresaba Mumford (2013), que las obsesiones y el malestar de una desequilibrada civilización no pueden ser contrarrestadas más que por ideas diferentes que lo trasciendan:

Los utópicos idealistas que han sobrevalorado el poder del ideal están, sin duda, más plenamente en sus cabales y más estrechamente ligados a las realidades humanas que los «realistas» científicos y militares que han transformado el uso del arma definitiva en un ideal compulsivo. (Mumford, 2013, p.16)

En esta contingencia social en movimiento, vemos así conflictos y tensiones entre los sujetos que privilegian del orden establecido, quienes mantienen la *topía*, portadores de la legitimidad con que reproducen sus sistemas formales, y por otra parte los sujetos emergentes, buscadores de la *utopía*, quienes plantean que la vida puede manifestarse de una

manera más digna (Del Rayo, 2012). Villoro hace una descripción sobre la “vida buena” colectiva que vemos pertinente rescatar en este punto:

La búsqueda de la “vida buena” se inicia en un cambio de actitud: rechazo de valores y formas de vida usuales, y elección de otros valores no cumplidos cabalmente. La vida buena no se realiza siguiendo las convenciones reiteradas día con día, que mantienen unida a la sociedad y permiten la continuidad de un orden. Por lo general, la postulación de la “vida justa” deja de confirmar las creencias morales que justifican esa práctica social e implica la aceptación de una moral más alta, que rompe con usos y valoraciones establecidos. A menudo, ese cambio de actitud llega hasta una inversión de valores: en su límite, la vida buena supone la elección de lo distinto a la práctica reiterada en la sociedad establecida. (...) Cualesquiera que sean las formas en que se presente la vida nueva, coinciden en un punto: es siempre liberación y autenticidad. La sociedad de dominación existente no realiza esa vida; para acceder a ella hay que romper con el conformismo de ideologías y morales convencionales. La “vida buena” se coloca, de algún modo, fuera de las prácticas sociales dominantes: se proyecta en un mundo de utopía (...) La vida buena es lo *otro* en el seno de la sociedad existente. (1985, p.126/127)

Desde esta perspectiva, la utopía surge de una voluntad para replanificar el orden establecido, es una negación del mundo actual a partir de un proyecto que lo trascienda. Las ideas utópicas no solamente son deseos, sino que “tienen el poder de transformar el orden histórico social existente” (Mannheim, 1941, p.243). Se definen por ser construidas a partir de una descomposición del orden social para una recomposición diferente, un sistema reconfigurado (Hopenhayn, en Rodríguez et al, 1988, p.19), una antítesis para la superación social:

Con ella intenta ser fiel a una posición dialéctica de la realidad, especialmente (...) de la realidad histórica. La tensión se manifiesta o se expresa de varias formas: topía-utopía,

realidad-ideal, presente-futuro; todas ellas aluden a la tensión radical entre ser y deber ser.

(Del Rayo, 2012, p.121)

La utopía, así, es una negación de la ideología, pues como resaltamos anteriormente, la ideología es una confirmación del orden establecido, es la legitimidad discursiva para aquello que *es* (Ricoeur, 1999). Por el contrario, las utopías son una contraactividad transformadora al sentido opuesto de las ideologías, dado que “orientan la conducta hacia elementos que no contiene la situación” (Mannheim, 1941, p.232).

Ante este planteamiento, vemos clara la contradicción latente entre ambas concepciones. Comencemos comentando lo que refería Ricoeur tocante al origen de los términos ideología y utopía. La utopía comenzó como una obra literaria, sin embargo, en cuanto al otro, nadie ha presumido escribir una *ideología* como tal, ni en cuanto al título ni en referencia indirecta a que eso es lo que escribía: “Siempre es algún otro quien dice que somos víctimas de nuestra ideología (...) no hay nombres propios vinculados con la ideología” (Ricoeur, 1999, p.289). Asimismo, en la teorización sobre la ideología, comúnmente nos la encontramos ante las armas de la crítica, esto es, como una ilusión que ha de desmitificarse; lo cual ocurre prácticamente de manera contraria en el desarrollo de las obras utópicas, es decir, se mitifican ficciones literarias con las cuales se persuade la imaginación del lector (Facuse, 2010). Regresando a la dialéctica que expone Mannheim (1941), si bien tanto ideología como utopía hacen alusión al poder en juego; la primera para legitimarlo y la segunda para reemplazarlo, el autor define su identidad en sentidos opuestos. Respecto a la ideología:

(...) los grupos dominantes pueden estar tan ligados en su pensamiento a los intereses de una situación que, sencillamente, son incapaces de percibir ciertos hechos que vendrían a destruir

su sentido de dominación. La palabra “ideología” entra en el concepto de que, en ciertas situaciones, el inconsciente colectivo de ciertos grupos oscurece el verdadero estado de la sociedad, tanto para esos grupos como para los demás, y que, por lo mismo, la estabiliza. (Mannheim, 1941, p.73)

Y, a pesar de que Mannheim continuamente en su teoría toma un posicionamiento en favor de la mentalidad utópica, también se expresa crítico en cuanto a los desaciertos en que podría verse sujeta, pues el sumo interés en destruir el orden social por parte de los grupos oprimidos puede caer en la reducción de percibir solamente aquellos elementos que lo nieguen, en tanto que la completa atención en la voluntad por acciones de cambio puede derivar en una incapacidad para contemplar y diagnosticar la situación concreta, volviendo la espalda “a todo aquello que debilitaría su creencia o paralizaría su deseo de cambiar las cosas” (Mannheim, 1941, p.73). No obstante, negar el pensamiento utópico, como lo hemos expuesto, significaría anular nuevas posibilidades sociales, denostar la creatividad colectiva y suprimir “la totalidad de las condiciones que pueden llegar a existir” (Fouz, 1996, p.18). Flores suma un contraste entre ideología y utopía, describiendo de hecho a las ideologías como *utopías muertas*, al exponer que:

De lo que se trata en el fondo es de ver en qué medida existe una interrelación entre ideología y utopía (calificando a la primera de “utopía muerta”, en la medida en que se conforma con aceptar lo existente y justificarlo y encubrirlo), y la real utopía que sería una “utopía viva”, que dinamiza la historia y nos dispara al futuro. La ideología, como sistema de pensamiento de la clase dominante, que es una clase alienada, encierra el interés central de presentar al mundo, el mundo alienado de hoy, como un bien absoluto y sin reparos. Tal es la falsificación a que conducen las ideologías. Pero trascender la alienación significa precisamente sistematizar “otro mundo posible” que se desprende pero trastoca y subvierte revolucionariamente el mundo anterior, el mundo de las ideologías. (2009, p.48)

Mentalidad utópica.

La sociedad perfecta, si bien ilusoria, puede ser teorizable a partir de la virtud de la razón. Pues “en un mundo tan lleno de frustraciones como el mundo «real»” (Mumford, 2013, p.28), en que “reinan el egoísmo, la codicia, la vanidad, la miseria, la injusticia, la crueldad, el dolor, el odio” (Barceló, en Rodríguez et al, 1988, p.41), recurrimos a la vida mental, al *Ou-topos*, para diseñar un mundo utópico a manera de proyecto para su eventual construcción.

El pensamiento que es meramente la expresión de un deseo siempre ha existido en los asuntos humanos. Cuando la imaginación no encuentra pábulo en la realidad existente, busca un refugio en lugares y periodos contruidos conforme a sus anhelos. Los mitos, los cuentos de hadas, las promesas religiosas del más allá, las fantasías humanas, las novelas de viajes, han sido siempre expresiones eternamente cambiantes de lo que nos hace falta en la vida real. Fueron colores complementarios del cuadro de la realidad existente (...) (Mannheim, 1941, p.242)

El pensamiento utópico es así el sentido que fundamenta la construcción intelectual de proyectos sociales distintos al orden existente. La dimensión trascendental de la sociedad requiere de ideas regulativas para la transformación del *topos*, de la situación vigente en la realidad humana (Del Rayo, 2012). Zemelman (2008) comparte esta postura, pues argumenta que sin una conciencia utópica, el intelecto perdería tanto referentes histórico-colectivos como la potencialidad de visualización del futuro, siendo reducido a mera tecnología analítica, a una lógica de la adaptación y del procesamiento de información, lo cual lo dejaría

atrapado en lo dado e inamovible: un sujeto cuyo pensamiento se anula en su adaptación al sistema dominante.

Tales son los elementos que configuran lo que puntualizamos como mentalidad utópica, es decir, a que la utopía impregna y constituye completamente el contenido de dicha mentalidad. Una mentalidad cuyas “formas de la experiencia, de la acción y de la visión (o perspectiva) se organizan de acuerdo con ese elemento utópico” (Mannheim, 1941, p.246). La mentalidad utópica representa el principio activo en la relación entre la concepción de utopía y el desarrollo y cambio del orden social:

En este sentido, la relación entre la utopía y el orden existente es “dialéctica”. Con esto queremos decir que toda época permite que surjan (en grupo situados en diferentes lugares) ideas y valores que contienen en una forma condensada las tendencias irrealizadas que representan las necesidades de cada época. Esos elementos intelectuales se convierten entonces en materias explosivas capaces de destruir el orden vigente. Éste determina el nacimiento de utopías que a su vez derriban el orden vigente, y permiten que se produzca el siguiente orden de existencia. (Mannheim, 1941, p.236)

Así como la mentalidad utópica impulsa el dinamismo del orden establecido, así ésta es de un carácter dialéctico y cambiante en su contenido y forma, ya que está vinculada a la vida social, al desarrollo histórico y a su emergencia que parte de determinadas capas sociales. La mentalidad utópica es por lo tanto un vínculo entre el pensamiento que critica y la ruptura que abre posibilidad a nuevas condiciones en la realidad histórica; pues de ciertas condiciones surgen nuevos pensamientos que critican aquello que *es* bajo el criterio de *cómo debería ser*, y por lo tanto de tales críticas pueden surgir nuevas condiciones en una dialéctica que continúa indefinidamente (Droysen, referido en Mannheim, 1941). Los contenidos no

resueltos en la conciencia colectiva remiten así a una fuerza que tiende puentes hacia el cambio del decurso histórico, como lo expone Del Rayo:

Tensión utópica es el resultado de lo que ha opuesto la *topia* de la realidad (el *ser*) a la ontología del *deber ser* (utopía) (...) Esta tensión subyace en la condición dual de la utopía (...) guarda en su seno una naturaleza contradictoria y la estructura tensional que nos recuerda a la del género utópico que mantiene estos dos momentos: ser-deber ser, topia-utopía. (2012, p.45)

De esta forma hacemos alusión a procesos mentales cuyos impulsos imaginarios se desprenden de la realidad social, esto es, una actividad de la conciencia que, a partir de lo inexistente, anticipa psíquicamente posibilidades nuevas que amplíen los márgenes de lo real (Del Rayo, 2012). El propósito del elemento utópico en la conciencia es, por lo tanto, una negación al presente como posibilidad única de ser y una exploración imaginaria de alternativas futuras, coincidimos con Hopenhayn en que

La utopía (...) sirve como marco de inteligibilidad de lo real, como horizonte orientador, y como forma de patentizar lo potencial reprimido. En tanto construcción imaginaria, es la expresión de un deseo, pero no pretende ser la expresión de cualquier deseo, sino de un deseo colectivo por un orden colectivo. Pretende tener fuerza crítica, fuerza propositiva y fuerza cognoscitiva. (en Rodríguez et al, 1988, p.19)

Desde el planteamiento mannheimiano, como lo describe Facuse, se reconoce a las utopías “como sistemas de pensamiento que escapan al orden de la sociedad de su época” (2010, p.202), es decir, encontramos relación con las ideologías en tanto a que ambas cohesionan pensamientos, actos, sentimientos y relaciones en estructuras mentales compartidas (Mannheim, 1941), pero en el caso de la mente utópica, se revela una

“vinculación con los campos epistemológico e imaginario, poniendo énfasis en su capacidad de provocar una ruptura con nuestras concepciones de mundo y con nuestras representaciones de lo real” (Facuse, 2010, p.203).

Si bien tanto ideologías como utopías son incongruentes con el estado de realidad en cuestión; las ideologías, como lo plantea Mannheim (1941), se integran armónicamente con la concepción del mundo del periodo histórico dado; las utopías, por el contrario, ofrecen posibilidades revolucionarias. “Mannheim opone la esterilidad de la ideología a la fecundidad de la utopía; esta última es capaz de modificar el estado de cosas” (Ricoeur, 1999, p. 206). Desde la postura mannheimiana, la realidad es asumida como una totalidad dinámica en que la utopía acompaña su evolución de cambios cualitativos socialmente diferenciados, por lo tanto, ante el prejuicio de *irreal* comúnmente referido a las utopías, Mannheim objeta que la realidad no puede ser reducida al orden vigente, sino concebirse de acuerdo con su historicidad. La función utópica, de hecho, busca potenciar y construir con la crítica aspectos reprimidos de la realidad (Hopenhayn, en Rodríguez et al, 1988, p.18). La manera en que la utopía puede revolucionar a la *topía*, no es mediante la supresión de problemas superficiales e inmediatos, sino cambios cualitativos sociales basados en concepciones enteramente nuevas. Del Águila (1984) por su parte, advierte que estas intervenciones basadas en sistemas de representación de acuerdo con dimensiones éticas, políticas y epistemológicas determinadas, es decir, el objeto utópico de acuerdo con un imaginario de poder específico, ha de sujetarse también al razonamiento crítico, pues de lo contrario, en vez de trascenderlo, cada nuevo orden será tan sólo un nuevo dominio establecido.

El concepto utópico que plantea Mannheim (1941), además de trascender el presente y orientarse al futuro, es el elemento que impide que determinado orden vigente se convierta

en absoluto y por lo tanto que permite a la *topía* renovarse en sus cualidades. Ambas concepciones componen el progreso dialéctico en el dominio del pensamiento colectivo, cuyas contradicciones configuran la variedad histórica de los elementos sociales que están presentes y “aquellos elementos que se hayan aún en estado de fluir de devenir” (Mannheim, 1941, p.312). Al igual que Mannheim,

Ricoeur (...) las considera complementarias para interpretar la realidad. El pensamiento utópico no solo presta a la ideología un género semántico, una narratividad, sino que los modelos ideales de sociedad son puntos de referencia para las diversas ideologías políticas. Siguiendo a Ricoeur, la ideología presenta una acepción positiva y otra negativa y deformadora; lo mismo sucede con la utopía, la cual es positiva cuando hace referencia a algo no existente que permite escrutar reflexivamente lo posible; en cambio, la utopía negativa es la que pretende fabricar un mundo nuevo empleando la violencia. (López, 2018, p.72)

Esta configuración de la conciencia colectiva entre los complejos procesos y lenguajes simbólicos de las ideologías y las utopías representan en sí la relación entre conjuntos de ideas y la realidad social (Del Rayo, 2012). Bloch coincide en favor de la relación estrecha entre ideología y utopía afirmando de hecho la presencia de un excedente utópico en el seno mismo de la ideología (referido en Flores, 2009). Cerutti Guldberg apunta que “lo utópico es operante en la historia (...) [constituye] un horizonte axiológico que opera al interior de toda ideología” (1991, p.50; citado en Del Rayo, 2012, p.147). Asimismo, Mannheim (1941) no descarta en su teoría el hecho de que una vez que determinado grupo logra el dominio relativo de las condiciones concretas de su existencia, los elementos utópicos se extingan y el grupo en cuestión tome el camino del conservatismo ideológico. De manera que ambas concepciones muestran interrelaciones entre sí, e independientemente del valor de sus acepciones, ambas son fundamentales en la dialéctica del dinamismo social.

La relación entre ideologías y utopías, si bien hace alusión al carácter de fuerzas psíquicas colectivas que hemos expuesto, es clara su directa referencia, y también su diferencia, con la cuestión del poder ante el orden social. Ponen en juego la legitimidad de acuerdo con el sistema social existente, o con el proyecto alternativo que se halla en proceso de gestación, como lo expresa Mannheim, “es posible que las utopías de hoy se conviertan en las realidades de mañana” (1941, p.240). Ante este postulado, Facuse exhibe una paradoja en la concepción manheimiana de la utopía, pues ésta se encontraría en pugna con el orden existente, pero solamente a manera de establecer el siguiente orden, es decir, “surge en el contexto de un orden como una herramienta de crítica y de subversión, pero que está condenada a instalarse como un nuevo orden“ (2010, p.206). De hecho, el mismo Mannheim acepta que los grupos ascendentes, aunque en pugna con la situación social vigente, no están exentos de impregnar sus prácticas de elementos ideológicos.

No obstante, aunque las ideas de oposición terminasen en el mismo destino que aquellas hegemónicas con las que se enfrentaron en conflicto, tanto ideologías como utopías conforman una dialéctica adecuada para inteligir el movimiento de la totalidad histórica, esto a partir de una acción simbólica que permea la razón común ante la cual los sujetos no podemos simplemente desprendernos en imparcialidad (Ricoeur, parafraseado en López, 2018). Del Rayo (2012) hace referencia a que el poder no necesariamente implica la finalidad de la dominación, sino que hemos de partir de una noción más amplia que también implique una fecundidad creativa cuya parálisis suprimiría a la diversidad de grupos que dan contingencia a la historia, a la posibilidad de que siempre pueda realizarse de otro modo. La utopía se ve concebida así como acompañante al desarrollo histórico en una interacción entre ideas y realidad, ideas que son producto de fuerzas sociales y a la vez necesarias para la

transformación, cuyo problema más que remitir a la falsedad de la realidad, lo es de acuerdo al movimiento de continuas reorganizaciones en los procesos mentales y su constitución del mundo social (Levitas, 1979; Mannheim, 1941). Así, la función revolucionaria, más que ser percibida como una devastación ante un sistema social preciso, es “la viva expresión de fuerzas sociales fundamentales, de las que dependen la existencia, la preservación y el desarrollo de la sociedad” (Mannheim, 1941, p.155).

Si bien Marcuse denunciaba la sociología del conocimiento de Mannheim encasillándola de “axiológicamente neutra” (citado en Kupiec, 2008), éste último escribió, respecto a la importancia valorativa de la utopía y la revolución:

Desde este punto de vista cualquier acontecimiento histórico es una liberación incesantemente renovada de una topía (orden existente) por una utopía, que surge de ella. Sólo en la utopía y en la revolución hay verdadera vida, el orden institucional es sólo, en cualquier época, el residuo maléfico que dejan tras ellas las utopías y las revoluciones. Por lo tanto, el camino de la historia conduce de una topía, por encima de una utopía, hacia otra utopía. (Mannheim, 1941, p.235)

Es así que la mentalidad utópica marca un desacuerdo con la topía hasta volverse a estabilizar en un orden diferente y así sucesivamente, integrando una dimensión simbólica operante en la historia como parte de un proceso activo, una trama entre fuerzas sociales contrapuestas que ligan dialécticamente la continua reconstrucción histórica y el sentido en la esfera del pensamiento colectivo (Mannheim, 1941).

Los intentos de síntesis están estrechamente vinculados unos con otros, porque cada síntesis allana el camino a la siguiente, al compendiar las fuerzas y las concepciones de su tiempo. Cierta progreso hacia una síntesis absoluta, en el sentido utópico, se puede observar en el

hecho de que cada intento de síntesis se propone llegar a una perspectiva más amplia que la anterior, y las últimas incorporan los resultados de las que las precedieron. (Mannheim, 1941, p.188/189)

La totalidad compuesta por ideologías y utopías no solamente se queda en el plano de los ideales, coincidimos aquí con Cassirer en que “la realidad en su sentido radical es la suma de lo real y el ideal” (citado en Del Rayo, 2012, p.134). Una totalidad que, si bien nos sujetamos a ella, podemos razonarla en una dialéctica crítica reflexiva (Kupiec, 2008)

Una sociedad sin utopías: el fin de la utopía.

Esta dialéctica, conflictiva como la hemos descrito, ve también explícita su problemática en tanto que cada grupo descalifica las ideas del grupo opuesto, de manera que los representantes del orden social vigente rotulan como despectivo lo utópico, y los representantes del proyecto social ascendente remarcan como despectivo a lo ideológico (Ricoeur, 1999). Nos permitiremos incluir la siguiente cita completa de Mannheim en que refiere a la descalificación entre grupos de acuerdo con la posición social desde la cual manifiestan la realizabilidad de las ideas estructurales:

Lo que en determinado caso aparece como utópico, y en otro como ideológico, depende esencialmente de la etapa y del grado de realidad a la que se aplica ese modelo. Es claro que las clases sociales que representan el orden social e intelectual prevalente, percibirán como realidad aquella estructura de relaciones de las que son portadoras, en tanto los grupos que se oponen al orden actual se orientarán hacia las primeras señales de gestación del orden por el cual están luchando y que se está realizando por medio de ellos. Los representantes de determinado orden pondrán el marbete de utópicos a todos los conceptos de existencia que,

desde su punto de vista, nunca, en principio, podrán realizarse. Según este uso, la connotación contemporánea del término “utópico” designa, ante todo, una idea que, en principio, es irrealizable. (Hemos descartado deliberadamente de la definición la acepción más estrecha del término.) Entre las ideas que trascienden la situación, hay de seguro algunas que, en principio, nunca podrán realizarse. Sin embargo, los hombres cuyos pensamientos y sentimientos se hallan vinculados a cierto orden de existencia en el cual ocupan cierta posición, manifestarán siempre la tendencia a designar como absolutamente utópicas todas las ideas que son irrealizables sólo dentro de la estructura en la que viven ellos mismos. En lo sucesivo, cuando tratemos de utopía, usaremos el término en un sentido meramente relativo, significando así una utopía que parece irrealizable sólo desde el punto de vista de determinado orden social, que es actualmente vigente. (Mannheim, 1941, p.233)

De forma que, a pesar de que un proyecto utópico pudiera ser realizable en determinadas circunstancias sociales dadas, el orden vigente suprime por completo su validez tildando lo utópico como absolutamente irrealizable. “Lo realizable en otro orden dado es el criterio de utopía que propone el sociólogo del conocimiento y que invalidan quienes emplean el criterio de lo realizable para sus propios fines” (Ricoeur, 1999, p.207). Ricoeur refiere al engaño, por parte de los representantes del orden dominante, en llamar irrealizable a aquello que está fuera de conformidad con el orden al que están ajustados, escribe, “dichos representantes toman el orden dado como la medida de todas las cosas” (1999, p.206). De manera que, para que una utopía emerja, no sería impulsada por quienes se benefician de la situación presente, que más bien la descalifican con significados adjuntos de inalcanzabilidad e irracionalidad, sino más bien por parte de quienes no ven otra manera de mejorar su situación que promoviendo una transformación completa de la realidad social: es en tales grupos que la utopía puede ser promovida.

La base ideológica defendida por el *statu quo* define las formas concretas de la vida social y reduce a la impotencia cualquier idea, interés, proyecto o sujetos que puedan afectarle, condenando la utopía al fracaso “especialmente cuando la nombran los representantes de grupos gobernantes que se sienten amenazados” (Ricoeur, 1999, p.290). Encontramos más autores que hacen alusión al rechazo utópico por parte de quienes perpetúan el dominio social, por ejemplo:

Por lo demás, sostiene Bloch, el miedo a las utopías es uno de los rasgos definitorios del pensamiento conservador: para el pensamiento conservador la utopía es profundamente desestabilizadora del orden establecido, que debe salvarse por encima de todo ya que es el estado natural del mundo. Si no se salva el orden, se impone el caos. Pero lo que más pesa en la crítica de la tradición conservadora –política y cultural– es el miedo a que se haga realidad la utopía de la justicia y igualdad en el mundo; en cuyo caso, quienes siempre han detentado el poder y han vivido en la abundancia, perderían sus privilegios, y quienes han estado excluidos accederían a unas condiciones dignas de existencia. (Flores, 2009, p.59)

Es así que comprendemos la manera en que la concepción de la utopía ha sido continuamente deformada y mermada en un lenguaje cotidiano de usos peyorativos hacia el término, de acuerdo con criterios que han convenido al orden establecido. “Encontramos aquí el aspecto positivo del análisis de Mannheim que es un esfuerzo por relacionar las designaciones empleadas con las posiciones sociales de quienes aplican los rótulos” (Ricoeur, 1999, p.207). Dicho así, vemos una rivalidad entre orden social y transformación, entre expresiones para la dominación y mentalidad utópica; series de significaciones distintas con sentidos y concepciones opuestas. El sistema establecido procuraría dar fin a las utopías, en tanto subversivas y desestabilizadoras, nulificando posibilidades potenciales en el sujeto para

trascender la realidad, en imposición de una interpretación de la realidad realista y pragmática (Zemelman, 2010)

(...) y, como lo que impera hoy es la razón instrumental, todo lo que va contra esa razón se consideró falso, ilusorio, visceral (...) como lo que prevalece en nuestra civilización científico-técnica es la razón calculadora, la utopía debe desaparecer, lo imprevisto borrarse o controlarse, las ilusiones desterrarse, o al menos convertirlas en invisibles. (Flores, 2009, p.56)

Mannheim comparte esta postura argumentando que el pensamiento transformador se expone de hecho como irracional ante la racionalidad del orden vigente, por lo cual, ante una instrumentalidad de la razón, el deseo de un mejor proyecto social será necesariamente enmarcado como fuera de las leyes racionales. Es parte de la coexistencia de grupos sociales en pugna, del carácter dinámico de la mentalidad utópica. Al igual que la “vida buena” que subrayamos descrita por Villoro (1985), se presentan modelos distintos y en ocasiones completamente contrarios, en visiones tan discrepantes que tienen relación con las prioridades y valores respecto a su concepción del mundo; así como en la filosofía hay quienes buscan “la paz de la actitud contemplativa”, y quienes tienen la finalidad de “la entrega a la praxis transformadora del mundo” (Villoro, 1985, p.126). Este antagonismo recíproco de la vida social, entre sistemas de ideas de grupos contendientes, es visto por Mannheim como “una constelación total perpetuamente cambiante” (1941, p.245).

A pesar de que Mannheim argumenta la necesaria ruptura con la estructura racionalizada de la sociedad vigente para propósitos revolucionarios, Popper critica su postura planteando que, además de irracional, es impositiva y violenta,

(...) la utopía se convierte en un «círculo de hierro» inasequible a la crítica, al tribunal de la razón o al imperativo moral, y sus acólitos tratan de imponerla a los demás a cualquier precio. Así, «el utopista debe conquistar o aplastar a sus utopistas rivales» y, mediante «el uso de métodos violentos», convertir a todos a su fe, de modo que, en el fondo, los utopistas creen ser «omniscientes y omnipotentes» y «se convierten en dioses». (como se citó en Del Águila, 1984, p.48)

Es así que el antiutopismo expone que, la utopía en vez de liberar la opresión, busca imponer un statu superior de racionalidad de unos sobre otros que en sí es un sueño que pretende perfección y por lo tanto planteable solamente por vías impositivas, ya que “nos hace ingresar a un conjunto totalitario, porque el mejor de los sistemas no puede ser sino absoluto” (Dubois, 1968, p.14; citado en Facuse, 2010, p.207). Es bajo estos argumentos que el pensamiento utópico, además de mitológico y metafísico, se juzga por algunos autores como arbitrario y dogmático. Nos encontramos con varias posturas respecto a ello como la de Popper, en que “por buenos que sean sus fines no brinda la felicidad, sino sólo la desgracia familiar de estar condenado a vivir bajo un gobierno tiránico” (Miranda, en Rodríguez et al, 1988, p.25), también la de Procusto, quien consideraba que “los utopistas estiraban el organismo humano hasta hacerlo encajar en las arbitrarias dimensiones de la cama utópica, o bien le recortaban los miembros” (citado en Mumford, 2013, p.13), o la objeción de Lapouge de que la naturaleza humana no puede buscarse perfecta e incorruptible, puesto que la historia y la libertad requieren de azar y accidentes, la desdicha de la imperfección, para así poder ser mejorada, es decir, una ciudad utópica para él significaría “un mundo encadenado, un estado cruel, un álgebra de la vida social” (Lapouge, 1975; citado en Facuse, 2010, p.207).

Es notable que las críticas antes referidas a la utopía, lo hacen asumiendo una utopía absoluta, es decir, una idea muy distante al planteamiento mannheimiano, pues la noción que

critican es de acuerdo al requisito de un diseño del mundo que sea fijo, inamovible e imperturbable: una utopía universal que petrifica la realidad social y por lo tanto el decurso histórico. Esta visión del término, de la utopía definida como totalitarismo obsesionado por la planificación social, es una interpretación directa del género literario utópico, una reducción al sentido estrictamente literal del término presente en las obras ficticias y por lo tanto una visión exageradamente restrictiva del concepto (Facuse, 2010).

El error de entender a la utopía y a lo utópico solamente en esta expresión de género literario y extrapolar o generalizar su naturaleza, ha llevado a asociarla con la violencia y el totalitarismo, como consecuencia directa de su implementación o realización concreta en la realidad. (Del Rayo, 2012, p.121)

Aunque es claro que en las utopías literarias puedan sencillamente describirse ficciones sociales carentes de conflictos y procesos disruptivos, en que el cambio esté por completo ausente en su narración, sería una ingenuidad asumir que en la vida social concreta todo pensamiento utópico colectivo precisamente busque detener el desarrollo histórico en un sistema perfecto y permanente, que toda relación con el elemento utópico esté ligada a la violencia requerida hasta que el orden social deseado esté exactamente logrado.

El hecho de experimentar la tensión entre ideales y realidad, que es el meollo de lo utópico, no necesariamente implica la aplicación de la violencia ni de autoritarismos para que los ideales se hagan realizables. No hay razón para asociar violencia y realización de valores o de ideales, no es una relación necesaria. No hay determinismo en las relaciones entre la realidad e ideal. Hay tensión, hay azar y hay contingencia, pero no una ley histórica que determine la realización de un mundo mejor. Cualquier mundo mejor es un deseo, un anhelo, pero no hay una regla que diga que se logrará, ni una ley natural, ni mucho menos un determinismo. Lo utópico es caminar hacia lo perfectible pero no hacia lo perfecto, sin que sea necesaria una

definición y una caracterización exhaustiva de lo perfecto. (Cerutti Guldberg, 2003, p.33/34; como se citó en Del Rayo, 2012, p.125)

Desde el planteamiento mannheimiano, este antiutopismo que encasilla la tendencia utópica como fantasía irracional o pesadilla totalitarista, es de hecho una manera de fortalecer la legitimidad para la subordinación social al orden vigente. Así, quienes rotulan y exponen un riesgo autoritario de principios herméticos y universales en las ideas utópicas, son en sí las autoridades hegemónicas en pugna ideológica para preservar el poder. La mentalidad utópica, como la hemos puntualizado hasta ahora, no es una obsesión por la planificación del orden social, sino por el contrario, es el espíritu mismo de la subversión en el imaginario social (Facuse, 2010).

Si bien nos hemos expresado en esta tesis desde una postura favorable ante la concepción de la utopía, valía mencionar aquí los contra-argumentos más relevantes que encontramos, con ello tomar distancia de las acepciones relacionadas con el autoritarismo, y de esta forma delimitar mejor nuestra postura. Así, aceptamos la relevancia en la afirmación de Harvey, quien expone que “la confrontación entre sueño utópico y autoritarismo debe, en consecuencia, constituir un nudo central en toda política que intente resucitar los ideales utópicos “(2000, p.191; citado en Facuse, 2010, p.209).

La utopía, en tanto idea regulativa riesgosa para el orden vigente, ha intentado ser continuamente sepultada por parte del sistema de pensamiento representado por los grupos dominantes, acuñándole valoraciones, definiciones, matices y juicios que buscan mermar su horizonte de sentido y privar su discurso. Los valores y fines figurados colectivamente procuran ser anulados, mediante estrategias como la razón instrumental (Hopenhayn, en

Rodríguez et al, 1988), en una reiteración de que cualquier intento de cambio es contraproducente a la realidad.

La idea viene a cuento porque en el mundo dominante hoy, en el “orden establecido de las cosas”, el invariable argumento que se utiliza para defenderlo es precisamente que “las cosas son así, inmutables e inmodificables”: lo demás es utopía, “idealismo”, con un inocultable tono de desprecio. Tratar de cambiar la realidad es estéril pérdida de tiempo; más bien se invita al conjunto social, y a cada individuo en particular, a la obediente aceptación de “lo establecido”, al acomodo y a la disciplina. Desde el punto de vista personal y colectivo tal disciplina se ofrece como el más seguro camino del éxito y el ascenso, mientras que la disidencia, la oposición y la negación del “orden de las cosas” resultan conductas contraproducentes: la exclusión, la marginación y la devaluación social son el futuro previsible de quienes no ajustan sus vidas a lo inmediato real, al sistema de poderes existente, al sistema de la dominación en turno. (Flores, 2009, p.46)

Así es como se busca la muerte de la utopía, concebir el utopismo como un ocio improductivo que hay que evitar, pues como lo expresa Freire, mientras menos se comprometan las clases dominadas con una utopía, cuanto menos sueñen con mejores posibilidades, y “cuanto más se abran a los discursos *pragmáticos*, tanto mejor dormirán ellas, las clases dominantes” (1993, p.117). No obstante, Mannheim sostiene que mientras en los grupos de la sociedad sigan emergiendo impulsos o finalidades que realizar, el impulso utópico no desaparecerá. Si toda variabilidad histórica fuese silenciada por un solo discurso dominante, la humanidad se quedaría inerte en una autorreproducción eterna, como lo refirió Zemelman:

Así, un país ha tenido muchas historias pasadas; también tiene, como lo ha dicho la Escuela de los Anales, muchos futuros posibles. Eso ha sido siempre así en la historia. Hoy estamos

viviendo un momento en que los múltiples futuros posibles se callan y se aplastan por un discurso que pretende haber atrapado la realidad de una vez para siempre y que, por lo tanto, ha resuelto con su propia construcción el problema de la utopía. Esta situación de bloqueo nos deja inertes, absolutamente desconcertados ante el fin de la utopía; significa que no hay más tiempo futuro, que la humanidad llegó, en el sentido hegeliano de la palabra, a la última etapa. Se pretende que vivamos en un presente perpetuo que se autorreproduce eternamente. (2015, p.351)

El final de la utopía, continuando con Zemelman, significaría una historia que “se diluye en la inercia de lo que el orden dominante construye como única posibilidad” (2015, p.347). Por lo tanto, ante discursos que descalifican y pretenden sepultarla, la utopía se muestra como esperanza imprescindible para la vida en sociedad, como contraste con la situación presente, un referente de sentido y horizonte para el imaginario colectivo (Hopenhayn, en Rodríguez et al, 1988). Adorno y Horkheimer concuerdan con este supuesto, pues plantean que el problema de la racionalidad en la historia requiere de ser abordado mediante el anhelo de la utopía, pues éste define una diferencia en la identidad de la realidad, una negación en desarmonía con su presente que va acompañada de una esperanza de reconciliación futura (parafraseado en Del Águila, 1984). Levitas (1979) coincide, respecto a la hipótesis de una falta de utopías, que representaría una grave crisis cultural. Zemelman, por su parte, escribe que “si la realidad sociohistórica no se construye, no es nada; si no hay un esfuerzo individual y colectivo, en la dirección valórica que sea, para construir realidades, no hay realidades” (2015, p.344).

Es entendible que ciertos modelos utópicos sean criticados bajo una acepción ficticia de modelo universal para la organización social, pero no se puede pretender terminar con la utopía en cuanto tal, pues ello significaría el final del deseo de transformación de la realidad

(Del Rayo, 2012). El mundo se racionaliza naturalmente a partir de la imaginación, la creatividad, los sueños, “el universo simbólico transido de utopías, que han acompañado el caminar del ser humano en la historia” (Del Rayo, 2012, p.149), éstas son parte de su condición contingente en una tensión entre lo que es y lo que debe ser. La utopía, así, no es tampoco solamente un refugio imaginario, es una “necesidad fundamental del ser humano” (Freire, 2015, p.70). López, refiriendo también a la postura mannheimiana, afirma que la utopía posee un valor antropológico, pues su ausencia llevaría “al inmovilismo y a la cosificación del ser humano” (2018, p.72). “La tesis que sostenemos es que el ser humano se mueve siempre jalonado por dos fuerzas: el ser y el deber ser, la necesidad y la libertad, la realidad y los sueños, y que renunciar a una de estas fuerzas nos llevaría a concebirlo unilateralmente” (Del Rayo, 2012, p.18).

Como lo expresa Ricoeur (1999), es más fácil imaginar una sociedad sin ideologías que una sociedad sin utopías, pues ésta última, sería una sociedad sin sentido histórico. En la siguiente cita, escrita por Mannheim, podemos apreciar este argumento de forma cabal:

Es posible, por lo tanto, que en el futuro, en un mundo en que nunca haya nada nuevo, en que todo esté terminado y en que cada momento sea una mera repetición del pasado, puede existir una condición en que el pensamiento esté completamente vaciado de elementos ideológicos y utópicos. Pero la total eliminación de los elementos trascendentes a la realidad de nuestro mundo nos conduciría a un “realismo” (Sachlichkeit), que en definitiva significaría la decadencia de la voluntad humana. Aquí radica la diferencia más esencial entre esos dos tipos de trascendencia de la realidad: en tanto que la decadencia de la ideología representa una crisis solamente para ciertas clases sociales, y la objetividad que proviene del desenmascaramiento de las ideologías siempre asume la forma de una autoclarificación de la sociedad considerada en conjunto, la completa desaparición del elemento utópico del pensamiento y de la acción significaría que la naturaleza y el desarrollo humanos adquirirían

un carácter completamente nuevo. La desaparición de la utopía produce una inmovilidad en la que el mismo hombre se convierte en una cosa. Tendríamos que enfrentarnos en tal caso con la mayor paradoja imaginable, a saber, la de que el hombre, que ha llegado al grado más elevado de dominio racional de su existencia, privado de ideales, se convertiría en una criatura de meros impulsos. Así, después de un tortuoso, pero heroico desarrollo, en el apogeo de su conciencia, cuando la historia va dejando de ser un ciego destino y se convierte poco a poco en la creación del hombre, al abandonar la utopía, el hombre perdería la voluntad de esculpir la historia y al propio tiempo su facultad de comprenderla. (1941, p.299/300)

De manera que prescindir de aspiraciones y tensiones significaría una insensibilidad, en completa armonía y congruencia con la realidad, pero en que se vería suprimido todo el contenido trascendente de la vida (Mannheim, 1941). Esta congruencia de una sociedad absolutamente realizada con sus ideas, expresa Ricoeur (1999), sería en sí la muerte de la sociedad. Muy práctica y positiva, “pero esa sociedad estaría también muerta porque no habría ninguna distancia, no habría ideales ni proyectos en modo alguno” (Ricoeur, 1999, p.210). Entonces, claro que podemos exponer colapsos de determinados proyectos políticos y descartar ficciones literarias totalitarias, pero si hablamos de una sociedad sin utopías entonces hablamos de un orden social eterno y endurecido como realidad única y absoluta, sin posibilidad a más discursos o cambios viables, es decir, hablaríamos del final de la historia: de un sentido de la humanidad petrificado y una voluntad colectiva muerta.

El fin de la utopía: la finalidad de la imaginación colectiva.

Una sociedad dominada, no en todos los casos exhibe abiertamente su dominio en cuanto tal, sino que se legitima o justifica por vías más implícitas, exponiendo su posición

como una situación natural a la realidad (Villoro, 1985) así también, un grupo con mentalidad utópica de manera poco común se identificaría explícitamente con la fuerza utópica, no obstante, el carácter cohesivo de su grupo, lo es en una tendencia con una finalidad compartida, con la idea de un bien valórico conseguible, una tensión entre realidad y deseo colectivo cuyo abismo interpuesto se pretende corregir. Mannheim, una vez que desarrolló su sociología del conocimiento e introdujo con ella la teorización de la utopía, aceptaba que ésta no es realizable concretamente en el orden vigente, pues en sí es un cambio social completo, es decir, más bien define sus propias condiciones en las cuales sí sería realizable (Flores, 2009).

Cuando se formula una utopía en el sentido indicado, no se está proponiendo un imposible; se busca cambiar las coordenadas que la hacen imposible para que pueda ser realidad, para que sea posible y real. La utopía tiene, por ende, una doble función, como acabamos de decir: crítica de la realidad existente (función iconoclasta) y alternativa de la misma (función constructiva). (Flores, 2009, p.57)

De esta forma, recalcamos el carácter no absolutista de la utopía, pues cada utopía es solamente un modelo más, una mirada subversiva nueva, en la multiplicidad de posibilidades para el curso de la sociedad (Facuse, 2010). La utopía es de esta suerte la facultad colectiva para definir y tomar voluntad en la esfera histórica cambiante del porvenir (Mannheim, 1941). Así, todo horizonte utópico, toda articulación axiológica definida por un deseo compartido, ve en el devenir su ascenso, triunfo y descenso (Del Rayo, 2012). Argumentamos, pues, una utopía que más que clausurar y detener la historia, se muestre con un carácter dialéctico según las variables y cambiantes finalidades colectivas.

La negación que concentra la utopía responde entonces a la aspiración de una felicidad colectiva, no obstante, para el individuo pasivo “siempre es más rentable consolidar el sistema que rechazarlo” (López, 2018, p.75). Ante ello, el sujeto crítico, a pesar de saber que en términos hedonistas es más sencillo ajustarse a lo dado, toma conciencia de que “la libertad solo es posible como realización de aquello que aún hoy se llama *utopía*” (Marcuse, 1968, p.13; citado en López, 2018, p.75). El conformismo y la docilidad ante el sistema impuesto, la incapacidad para levantar la vista de lo inmediato, la completa atención en el mero funcionamiento rutinario del orden y considerar lo actual como única expresión de la verdad, es a lo que Flores nombra, además de antiutopismo: “dimensiones acabadas de la estupidez” (2009, p.46). En consideración de la instrumentalidad de la razón, la única capacidad intelectual que puede proponer fines para la acción humana, lo es desde la imaginación “que es la facultad de proponer lo no dado, de crear lo inexistente” (Barceló, en Rodríguez et al, 1988, p.43). Los estudios sociales que encuentran valor en las cualidades de la imaginación, más que buscar el análisis en su ciencia, buscan reconstituciones imaginarias de la sociedad, construcciones de nuevas posibilidades para la ciencia social (Levitas, 2013). “La imaginación y la utopía conforman, por consiguiente, una razón renovada y un pensamiento autónomo que denuncia los abusos de la racionalidad abstracta que se ha vuelto irracional” (López, 2018, p. 75). Este cambio de racionalidad que exige la utopía, según Hopenhayn, consiste en

(...) reconciliar el desarrollo con la utopía, la política con la ética, la economía con la justicia y con la solidaridad; exige un horizonte positivo capaz de trascender los meros mecanismos de resistencia a presiones exógenas. La construcción utópica debe, pues, ser capaz de expresar deseos colectivos y de ejercer algún grado de fuerza propositiva sobre las estrategias políticas. (en Rodríguez et al, 1988, p.17)

El autor continúa problematizando, respecto a la crisis del inmovilismo irracional:

La modernidad y la modernización han consagrado formas de pensar y de hacer la política y la economía en función de una racionalidad instrumental, del divorcio entre medios y fines, y del supuesto de que los medios son válidos, según sean o no eficaces. Atributos tales como la solidaridad, la pertenencia, el trabajo, la libertad, la expresión, el afecto, la comunicación, la creatividad colectiva, la diversidad cultural, etc. debieran, a mi juicio, ser rescatados por una construcción utópica tanto como medios y como fines, porque constituyen valores en sí mismos e irradian efectos también más allá de sí mismos. (Hopenhayn, en Rodríguez et al, 1988, p.20)

La utopía define un tipo de pensamiento que evita la mera contemplación de aquello que está, pues es una condensación del devenir en una visión de esperanza (Flores, 2009). Así, el pensamiento utópico relativiza el presente en tanto a que solamente lo concibe como una de las múltiples posibilidades en que pudo haber adquirido forma (Kilminster, 2014), toma compromiso con un proyecto social que responda mejor a su racionalidad y orienta sus esfuerzos para aproximarse hacia su realización histórica.

Como lo refiere López (2018), si la verdad es irrealizable en el orden social existente, entonces la crítica toma la forma de la utopía. Es decir, no a una verdad en su acepción de describir precisamente aquello que está, sino a una verdad razonada desde una postura de filosofía crítica, cuya no existencia en el presente es su elemento de trascendencia puesto que en sí es un contradiscurso a lo dado.

Cuando la verdad no es realizable dentro del orden existente, se la tacha de utópica. Marcuse piensa que es precisamente tal trascendencia la que la hace verdadera. El componente utópico (esa adhesión a la verdad aun en contra de toda evidencia) ha sido, según Marcuse, el único

elemento progresista de la filosofía en ocasiones. Consideramos que en su propia filosofía esta fidelidad a la verdad que trasciende lo dado ha sido conservada como cualidad auténtica del pensar. Si el objetivo de la filosofía marcusiana es la búsqueda de la verdad más allá de la evidencia empírica, la razón (ampliada y transformada por la nueva sensibilidad) es la categoría fundamental del pensamiento filosófico, la única que lo vincula al destino del ser humano. (López, 2018, p.80/81)

En una realidad que se manifiesta irracional, la utopía permite proyectar realidades distintas que sean mayormente coincidentes con la verdad y la razón, es decir, más allá de una verdad reducida al escrutinio descriptivo,

[verdad] es aquello que no es y que debería ser, aquello que supera lo que es para reafirmarlo como lo que es en verdad. La fidelidad a la utopía se explica entonces como un continuo ejercicio crítico a través del cual la realidad es proyectada para que coincida con la realización de la razón. (López, 2018, p.80)

De esta forma se relacionan, el mundo dado y el mundo imaginario, lo real y lo irreal, lo que está y lo que se crea, lo irracional y lo racional. La utopía como una realidad distante pero que impulsa la voluntad en la realidad actual, como una aguja magnética en la brújula que orienta el destino social (Mumford, 2013). Dicho esto, a pesar de la tendencia, impulsada por el orden dominante, de contemplar la historia como un fenómeno natural e inevitable, la utopía simboliza la rehumanización del sujeto en su papel histórico, de tomar voluntad activa en la construcción colectiva de los procesos de la realidad social: “La historia se ha construido con base en utopías, si por ello entendemos el horizonte utópico, el horizonte axiológico, el horizonte de valores o de ideales que guía toda acción” (Cerutti Guldberg, 2003, p.37; citado en Del Rayo, 2012, p.127). La mentalidad utópica es una visión del futuro

que orienta la voluntad entre una variabilidad de alternativas para el cambio social, condensa los sueños y deseos de la psique colectiva.

Así por ejemplo, Frank y Fritzie Manuel han señalado que la civilización occidental no habría sido capaz de sobrevivir sin estas fantasías utópicas, del mismo modo que los individuos no podrían existir sin soñar. Por su parte, en una perspectiva similar, Irving Kristol sugiere que los hombres deberían ser definidos precisamente como “animales soñadores”, es decir, como seres que, insatisfechos con las frustraciones inherentes a la condición humana, viven imaginando medios para superar tales frustraciones. (Miranda, en Rodríguez et al, 1988, p.22)

Horizonte de posibilidades distintas.

Si bien las utopías son proyecciones para el futuro, son un reflejo del estado presente de las comunidades, esto es, concentran los síntomas de sus necesidades así como el sentido de sus esperanzas (Levitas, 1979), como refiere Mannheim: “La estructura interna de la mentalidad de un grupo nunca se puede comprender mejor que cuando nos esforzamos en penetrar su concepto del tiempo a la luz de sus esperanzas, de sus aspiraciones y de sus propósitos” (1941, p.246). El elemento utópico, refiere el teórico, funge entonces de principio organizador de significados e interpretaciones de los acontecimientos sociales para el grupo en cuestión. Su razón está así en la utopía, en la negación del presente y en la esperanza que la acompaña. La mentalidad utópica visualiza la potencialidad de la multitud de caminos alternativos de identidad para la vida en comunidad, la transición a “un deseo que sólo se realiza entre todos y para todos” (Mares, en Moro, 2000, p.9).

La complejidad entre realidad, imaginación y hechos es relacionada por Rubem Alvez a partir de la categoría de *esperanza*, quien define ésta como

(...) el presentimiento de que la imaginación es real y que la realidad es menos real de lo que parece... Es la convicción de que la abrumadora brutalidad de hechos que la oprimen y la reprimen no han de tener la última palabra. Es la sospecha de que la realidad es mucho más compleja que el realismo que nos hace creer que las fronteras de lo posible no quedan determinadas por los límites de lo actual (...) (como se citó en Flores, 2009, p.58)

De esta forma, la imaginación no está descartada por la realidad y la imposibilidad no es inherente a la utopía. Lo que sí es imposible, argumenta Levitas (2013), es continuar con la vida así como la llevamos, es decir, una imposibilidad verdadera es una supervivencia humana que se mantenga dirigida a la destrucción de los recursos naturales y el empobrecimiento continuo de la mayoría de la humanidad, de modo que la utopía se vuelve fundamental, puesto que el decurso humano depende de que se busquen maneras alternativas para vivir. “La única forma en que el futuro se nos presenta es la de posibilidad, mientras que el imperativo, el *debería*, nos dice cuál de esas posibilidades debemos escoger” (Mannheim, 1941, p.298). Ante el futuro, la esperanza es un *aún no*, o dicho de otra forma, es una transición entre lo imaginado que se espera que sea próximamente realizado, es un sueño pero orientado al horizonte futuro.

Por eso, no todo sueño es utópico y en esto radica su diferencia fundamental con todos los sueños que miran hacia atrás, queriendo reconquistar los espacios y tiempos perdidos; el actuar y pensar utópicos miran hacia adelante y responden a esa necesidad humana de poder cambiar su entorno hacia un horizonte más humano. (Del Rayo, 2012, p.126)

Este lenguaje del *aún no* es el lenguaje de las posibilidades de una historia abierta al futuro alternativo, a lo que la sociedad no es, pero a lo que la sociedad podría llegar a ser. La utopía no puede caer en un mero refugio mental ante el agotamiento y la desesperación de una sociedad sin remedio, pues es el discurso contrario al lenguaje distópico de un decurso histórico de horizonte apocalíptico (Giroux, 2003). La utopía es el impulso para la esperanza colectiva, “es una categoría esencial dentro del debate conceptual-político quizá más importante: el que trata sobre la forma de vida justa y digna de la sociedad y del individuo” (Marcuse, citado en Flores, 2009, p.57). Es en la utopía que han de articularse horizontes axiológicos tan importantes como lo es “la compasión, el sentimiento del sufrimiento con los otros”, conclusión a la que llegó el teórico crítico Herbert Marcuse, habiéndosela comunicado a Habermas en su lecho de muerte, respecto a la raíz de los juicios de valor (Habermas, 1983, p.296; citado en López, 2018, p.82).

Marcuse también sostenía que, sin la fantasía, la filosofía no puede vincularse con el devenir histórico; que la facultad imaginativa es aquella que permite la ruptura con las sujeciones a la repetición del positivismo y que la utopía define una razón renovada siendo a la vez un rechazo al orden fáctico y una defensa a las posibilidades de liberación contra la represión innecesaria (referido en López, 2018). Mumford (2013), por su parte, expone que la utopía, bien puede tomarse como una ficción de escape ante una realidad angustiante, o puede orientar acciones de reconstrucción social, es decir, guiar la praxis para enlazar lo imposible con lo posible.

Cierto es que desde un punto de vista gnoseológico, la utopía sería lo imposible que delimita lo posible, que nos permite percibir lo posible por sus límites. Pero también es, en un plano ético o práctico, lo imposible que orienta lo posible, es decir, lo imposible que manifiesta el potencial inhibido, latente o reprimido de lo existente. Esta dimensión práctica de la utopía es

la que me parece más importante frente a una situación de crisis. (Hopenhayn, en Rodríguez et al, 1988, p.17)

La praxis, así, es una categoría central para la utopía. Acompaña a la mentalidad utópica en la tarea de la reconstitución continua de la realidad en movimiento perpetuo, de acuerdo con la visualización de futuros que correspondan mejor con finalidades racionalmente fundamentadas, opuestas a un sistema opresivo. La reconstitución social requiere de enlaces entre la filosofía y la sociología, movimientos de la teoría a la práctica, articulaciones entre política y praxis, nos referimos, pues, a una noción en que las formas globales de la vida humana se desplacen hacia un horizonte utópico (Del Águila, 1984). Esta acción dirigida por la voluntad de la esperanza, no deja las valoraciones en suspenso sino que las enfrenta en juicio crítico (Mannheim, 1941), de manera que no se construyan políticas sin utopía, y que no se construyan utopías sin la crítica:

El pensamiento utópico no tiene la fuerza para revertir ninguna crisis; sin embargo, puede tener el efecto movilizador para remecer el escepticismo gregario que se ha generalizado bajo el alero de la crisis. Si bien la utopía posee por definición un carácter de imposibilidad, su efecto de contraste permite desembozar la irracionalidad de la situación desde la cual se utopiza, es decir, desde la cual se busca objetar esa realidad de algún modo. Utopizar puede no ser otra cosa que expresar deseos colectivos de irrealidades colectivas, pero su expresión misma, sobre todo bajo circunstancias regresivas, puede tener el carácter de un acontecimiento social. Los contenidos de la utopía pueden acotar criterios de percepción de lo dado que rompen esa especie de homologación paralizante entre lo dado, lo posible, lo deseable y lo natural y que fuerzan, además, a la percepción crítica a asumir el desafío de una política crítica. (Hopenhayn, en Rodríguez et al, 1988, p.17)

Este aspecto en que la proyección de la esperanza orienta la praxis dotando de sentido a la realidad social es un punto de convergencia entre la teoría de la utopía de Marcuse con la de Mannheim y también coincide con los principios de Ernst Bloch, quien concibe la esperanza como una virtud de lucidez y sentido crítico en acción, con “la mirada puesta en el futuro y los pies en movimiento” hacia la utopía (Flores, 2009, p.58). Este tipo de praxis utópica es descrita por Flores de manera que:

La utopía concreta y posible debe responder a una visión no determinista de la realidad, con la inclusión de la esperanza como “momento” fundamental de la condición humana y del pensamiento. Ha de responder a la intención ética que la anima, consciente de la distancia entre cómo es el mundo y cómo debe ser, pero con el propósito de aproximar el deber ser al ser. Ha de combinar también la crítica y la propuesta y proponerse como meta el logro de la realización individual y la realización de la sociedad humana, y la liberación de la naturaleza. (2009, p.59)

La noción de praxis se relaciona así con posturas valorativas en un desarrollo de la potencia del sujeto que busque ordenar y configurar la realidad para trascenderla mediante la razón, una voluntad de creación que parta del diálogo colectivo autorreflexivo (Del Águila, 1984). Con este carácter colectivo al cual hacemos alusión nos referimos a que, si bien es cierto que las acciones individuales pueden irrumpir en la sociedad, conllevan un sentido “genéticamente arraigado en propósitos colectivos” (Mannheim, 1941, p.244). Mannheim de esta forma no niega la significación del poder creador del individuo, pues éste en sí toma acción y expresiones propias de su grupo, sin embargo, niega que la trascendencia histórica pueda ser atribuida a meros individuos:

En el sentido de nuestra definición, una utopía eficaz no puede, a la larga, ser obra de un solo individuo, ya que éste no puede, solo, destruir la situación histórico-social. Sólo cuando la

concepción utópica del individuo se adueña de corrientes de pensamiento que ya existían en la sociedad y las expresa, sólo cuando se remonta a la visión original del grupo, y cuando tal concepción se traduce en acción, sólo entonces un nuevo orden de existencia lanza un reto al orden vigente. En verdad, puede decirse que es un rasgo esencial de la historia moderna el que las clases sociales, a medida que se organizan para la acción colectiva, logran transformar la realidad histórica únicamente cuando sus aspiraciones se encarnan en utopías adecuadas a la cambiante situación. (Mannheim, 1941, p.244/245)

Es de esta manera en que describimos una historia que se construye mediante aspiraciones encarnadas en utopías. Como lo expresaba Anatole France, “sin los utopistas del pasado, los hombres todavía vivirían en cavernas (...) fueron los utopistas los que delinearon la primera ciudad” (citado en Mumford, 2013, p.34). Los cambios sociales, la reconstrucción de hábitos, valores, relaciones e instituciones se ve así sujeta a acciones colectivas organizadas con ideales y motivadas con esperanzas. Retomamos para este punto una cita axial de Mannheim, en que escribió:

Si todo el mundo se pusiera de acuerdo, la sociedad entera podría cambiar de la noche a la mañana. El verdadero obstáculo es que todo individuo está vinculado a un sistema establecido de relaciones que hasta cierto punto encadena su voluntad. Pero ese sistema establecido descansa, a su vez, en último análisis, en las decisiones incontroladas de los individuos. La tarea, por lo tanto, consiste en remover la fuente de esas dificultades revelando los motivos ocultos detrás de las decisiones del individuo, pues sólo así se le brindará la posibilidad de elegir. Entonces, y únicamente entonces, sus decisiones procederán verdaderamente de él. (Mannheim, 1941, p.298/299)

Así como Mannheim respalda el hecho de la posibilidad concreta en que las utopías modelan la realidad social, Marcuse asegura que factores objetivos, como capacidades de

producción técnica, y factores subjetivos, como la inquietud colectiva por nuevas sensibilidades, fortalecen la viabilidad de la utopía: la progresiva liberación de la explotación para abrir posibilidades a una organización más racional (parafraseado en López, 2018). Como escribía Mares en el prólogo a *La Utopía* de Tomás Moro: “La palabra utopía se parece mucho a la palabra felicidad, todo mundo la desea, y en cuanto la desea se crea un modelo mental para darle una forma y marchar hacia ella (...)” (2000, p.6). No obstante, el significado de la utopía se manifiesta diverso de acuerdo con determinado grupo en que sus formas de participación política y sus nociones de la vida ideal colectiva resultan variables de acuerdo con su situación social, puesto que no se contempla una utopía universal ni ideales absolutos privilegiados por determinada clase (Balasopoulos, 2010). Una utopía no podría generalizarse bajo una acepción eternamente estable, de suerte que más que hablar de *la utopía*, hablamos de *utopías*, en que cada una está vinculada a su contexto socio histórico particular. Como lo refiere Del Rayo:

(...) no hay dimensión utópica sin el suelo ético desde donde se juzga el *topos*, la realidad, para proponer el *u-topos*, el ideal. Detrás de toda conducta utópica hay un fondo de valoración desde donde se deciden los diversos derroteros humanos. (2012, p.21)

Este suelo ético que subrayamos, es también espacio de crítica, de discusión moral respecto al sistema de dominación “para quebrar las totalizaciones paralizantes del devenir histórico” (Del Rayo, 2012, p.113); es la esfera valorativa en que se define la praxis que transforme el *topos*, el contexto particular, en tendencia utópica para la superación de su situación concreta.

Por ende, la mentalidad utópica, la facultad psíquica para imaginar posibilidades para el devenir social, sigue una lógica dialéctica. Concentra ideales colectivos en una relación

antitética, contradictoria con la dimensión simbólica ideológica en que ambas componen el proceso activo de fuerzas colectivas que operan en la estructura social. La mentalidad utópica impulsa la renovación de la *topía*, de la situación social vigente, en una continua superación de sus cualidades a partir de la negación de sí misma, de la ruptura que redefine nuevas condiciones para su movimiento en la historia. Así, una mentalidad utópica no concibe una realidad reducida al orden presente, su razón no se adapta al sistema de pensamiento dominante, sino que visualiza su realidad en relación con su historicidad y futuro, como una totalidad dinámica y cambiante. Las transiciones en los cambios cualitativos de una sociedad son acompañados de la mentalidad utópica, del impulso de la imaginación propositiva, en que cada etapa niega la precedente y se transforma de la mano de su contrario: cada orden social tuvo una semilla en forma de utopía, cuyas cualidades fueron cambiando progresivamente hasta agotarse en una ideología, y verá su declive al momento de ser negada por completo por otra utopía, síntesis que da forma a la sociedad concreta. Un devenir de síntesis tras síntesis que unen en sí una interrelación de rasgos entre las nuevas utopías y las ideologías precedentes, pues ante cada estabilización del orden, la mentalidad utópica define un desacuerdo subversivo diferente.

Aproximarnos a una psicología de la utopía es tomar consideración de las posibilidades de la voluntad humana en relación con su realidad cambiante, es la manera de pensar los componentes simbólicos que impulsan la dialéctica social. Una relación entre los postulados del razonamiento dialéctico y la sociología del conocimiento compone una concepción, en primera instancia, del autodesarrollo de la sociedad en tanto totalidad a partir de la contraposición de utopías con su realidad contingente. La lógica de la mentalidad utópica, puesto que es dialéctica y de carácter crítico, no pretende neutralidad, sino posicionamientos valorativos afines al sentido de su filosofía. Ergo, la finalidad no es

arbitraria del medio, su proceder y punto de partida asumen los rasgos de una realidad en contradicción. La psicología de la utopía es el pensamiento activo en su proceso social, el impulso para crear lo inexistente, la visualización de horizontes posibles, la imaginación para proponer alternativas, la orientación hacia sentidos deseables. La utopía es un contra-discurso hacia lo dado, un contra-argumento al presente para trascenderlo y superarlo. La lógica de la mentalidad utópica es una anticipación psíquica para irrumpir y ampliar los márgenes de lo real, para abrir caminos en la alteridad. Es la concepción de una relación triádica en que la utopía es la antítesis subversiva que redefine horizontes de esperanza para la vida en comunidad.

De nada me serviría ofrecer una ficción detallada de la sociedad futura. Quiero dar una guía para la acción y dejar libre curso a la imaginación. La vida dentro de una sociedad convivencial y moderna nos reserva sorpresas que sobrepasan nuestra imaginación y nuestra esperanza. No propongo una utopía normativa, sino las condiciones formales de un procedimiento que permita a cada colectividad elegir continuamente su utopía realizable.

- Iván Illich, *La convivencialidad*.

Epílogo. La utopía en la psicología: el horizonte colectivo como metadiscurso

Incorporar el sentido de transformación social en los discursos disciplinarios es a lo que nos referimos con la utopía en la psicología: el desarrollo psicológico encaminado a la utopía. Este epílogo busca definir una continuidad respecto a la lógica de la mentalidad utópica para que se permita apreciar mejor el alcance del argumento desarrollado hasta ahora; de manera que pretende ser, a la vez, un punto de llegada respecto a nuestro tema en cuestión, y un punto de partida de acuerdo con su relación y potencialidades latentes en el sentido disciplinario dentro del plano teórico tanto de la psicología como de las ciencias humanas en general. La concepción de utopía toma importancia en el ámbito del metadiscurso disciplinario debido a su particularidad por enunciar lo inexistente, su perspectiva presente-futuro con valoraciones ético-políticas definidas y su potencialidad para trascender la lógica de la opresión dominante al dimensionar horizontes más deseables para la realidad humana. Vincular la psicología con la utopía es vincular su ciencia con el desarrollo de la vida colectiva.

Comencemos exponiendo lo que Zemelman (2015) refería respecto a una actual carencia histórica del sentido respecto a las ciencias que conciernen al hombre y a la sociedad, es decir, una desatención conforme a las direcciones determinadas de las disciplinas

humanas. El teórico latinoamericano argumentaba también (1997), retomando postulados de Heidegger y Husserl, que el pensamiento se ha ausentado de *espíritu* al reducir sus cualidades a la mera *tecnología intelectual*. Se cumple el rol para organizar hechos y operar con datos propio de disciplinas a manera de compartimientos, como decía Mumford (2013), cada vez más pequeños, divididos y aislados entre sí. Respecto a la construcción del pensamiento en las ciencias humanas, escribía Zemelman, “se está debilitando; la capacidad para ver la realidad es la que se está desquiciando” (2015, p.346). Así, la verdad ha dejado de asumirse como resultado de conflictos de poder en vinculación con su historia junto con las redes de control social y político que las mantienen (Giroux, 2003). La indiferencia y manipulación han restado consideración de las finalidades teóricas, como planteaba Horkheimer: “Lo que falta a la ciencia es la reflexión sobre sí misma, el conocimiento de los móviles sociales que la empujan en una determinada dirección, por ejemplo ocuparse de la luna y no del bienestar de los hombres” (citado en Kupiec, 2008, p.113).

Zemelman (1998) hace referencia a las ciencias humanas en tanto discursos en relación con un logos, esto es, la capacidad de un pensar-decir que está enmarcado en determinados metadiscursos que le otorgan sentido de acuerdo con interpretaciones del mundo, concepciones históricas y orientaciones filosóficas. La construcción teórica en ciencias sociales, de acuerdo con el autor, se vincula con metadiscursos que definen su posición y voluntad valórica, es decir, aquellas propiedades de su naturaleza y finalidades más allá del conocimiento en sí mismo. A partir del metadiscurso se conceptualizan las categorías principales para la disciplina y por lo tanto define la dirección del desarrollo histórico en su ciencia (Zemelman, 2015). Es así que se vinculan razón y ciencia, que las formas políticas e históricas se entrelazan en argumento.

Hemos discutido suficientemente si la búsqueda científica de verdades quietas e inmutables, con fundamento en la ley de identidad de la lógica formal, tiene algún valor intrínseco, pues de hecho pensar en la realidad a partir de descripciones y datos objetivos es quedarse enraizado en un topos que no trasciende (Massé-Narváez, 2007). Zemelman también toma esta discusión, complementándola con el rol subjetivo en la realidad, y la deriva en la noción entre el sujeto que construye su propia realidad y el sujeto ilustrado e inerte en tanto que actúa “en una suerte de determinismo mecánico” (2015, p.352). Es a este último al que el autor llama *homo faber* (2008), el hombre que *hace* sin visión de su entorno ni del sentido de su acción, el súper especialista que funciona indiferente a los grupos de poder que definen el sistema social en el que está inmerso. Pensar, según Zemelman (2008), no es la capacidad de producir o de ser eficiente en lo inmediato (lo cual fortalece la subordinación social al orden vigente), sino la capacidad de ver la realidad en conjunto con un sentido de *iluminar* la totalidad. La realidad social no puede estudiarse como un objeto independiente a los sujetos, como un “sistema” externo de autoridad eterna, sino como una construcción propia de los sujetos en su argumentación y consenso. La realidad es ante el sujeto un espacio de posibilidades de construcción, de carácter inacabado e indeterminado (2010). Zemelman, así, en vez de concebir a un sujeto succionado por su rol social, lo asume propositivo en la forma de las condiciones de su entorno, es un sujeto de las circunstancias, pero también frente a las circunstancias,

tiene la necesidad de su despliegue para realmente enriquecerse y no quedar atrapado; por eso siempre debería estar rompiendo parámetros. Sin embargo, hoy lo queremos momificar; lo estamos reduciendo, como pretenden algunos teóricos, al transformarlo de sujeto a función. Si vemos al ser humano en el conjunto de roles, por ejemplo, nos quedamos sin ningún remanente de su capacidad de crear cosas distintas a aquellas pautas de roles que lo están conformando. (Zemelman, 2015, p.349)

La construcción de la realidad social, retomando también planteamientos anteriores, se desenvuelve en una complejidad en que “se pone en juego el pasado, el presente y el futuro, lo individual y lo colectivo, lo que ha sido, lo que es y lo que se quiere ser” (Del Rayo, 2012, p.137). De manera que hablamos entonces de un reclamo crítico a la indiferencia del sentido teórico para las ciencias humanas desde la postura dialéctica de la autodeterminación subjetiva.

Pensamiento crítico.

Las distintas líneas de pensamiento crítico suelen converger, como lo hemos ido revisando, en su denuncia a la racionalidad tecnológica ilustrada e instrumental, pues ésta es un eje obstaculizante para el logro de las posibilidades distintas, es un discurso dominante que “se ontologiza y nos hace prisioneros de los parámetros de pensamiento y realidad que impone” (Zemelman, 1998, p.21). Giroux (2003) coincide en que una ciencia humana que toma una consideración menor de la historia que de las leyes naturales, es en sí un asalto al sentido crítico de trascendencia y una supresión del propio pensamiento. La ciencia sin crítica es dominación sin contrapeso. Kincheloe comparte esta postura al plantear una ontología crítica en oposición al cartesianismo reduccionista y sin vida “que supone ver el universo como una máquina bien engrasada y a la mente humana como un ordenador” (2008, p.58). Quienes se definen desde una postura crítica contraargumentan la tendencia a la especialización y fragmentación del conocimiento y su lógica de verificación, operación y predicción (Giroux, 1992) mediante cuestionamientos racionales y valorativos hacia sus aparatos teóricos y metodológicos desde una posición que asume la construcción subjetiva y

colectiva del entorno social, sin por ello caer en un absoluto inverso que asuma el poder completo de la conciencia para modelar la realidad concreta (Freire, 1993).

El pensamiento crítico ve sus raíces filosóficas en el método kantiano de someter a tribunal la razón para juzgarla y refinarla (Morales, 2014). La crítica inmanente, como la denominaba la Escuela de Frankfurt, hace alusión a la confrontación entre lo que es y lo que se busca ser, desenmascarar la apariencia conforme a su esencia, es la tensión del objeto consigo mismo (Giroux, 1992). La razón, si se identifica crítica, no encuentra identidad en la realidad dada, puesto que se desprende y enfrenta el carácter dominante de su entorno. Marcuse señala que para comprender la realidad se ha de rechazar la factualidad, romper con las certezas del sentido común, pues su carácter autónomo exige a su vez la negación de lo existente (referido en Giroux, 1992). Trascender el sentido común conlleva a distinguir su génesis y finalidades en un plano estructural e histórico para reconstituir valorativamente sus categorías a través de la crítica. Como lo advierte Giroux:

(...) la cultura del positivismo no es sólo un conjunto de ideas, difundidas por la industria cultural; también es una fuerza material, una serie de prácticas materiales inmersas en las rutinas y experiencias de nuestra vida diaria. En cierto sentido, el ritmo cotidiano de nuestra vida está estructurado, en parte, por los imperativos técnicos de una sociedad que objetiva todo lo que toca. (2003, p.35)

Estos cuestionamientos y señalamientos buscan revalorizar la racionalidad “a la luz de su relación con el poder” (Kincheloe, 2008, p.65), es decir, más que reducirse a la reconceptualización epistemológica, se extiende a la cuestión ética y política en miras de reflexionar su decurso histórico e irrumpir con la racionalización dominante. El pensamiento crítico se interconecta con fuerzas de oposición sociopolítica puesto que expone las formas en

el sentido común que legitiman el orden dominante para sostener su existencia, es decir, exponen de manera radical los nudos entre conocimiento y política respecto a expresiones que son racionalmente indeseables:

Cualquier noción de racionalidad tiene que ser definida no sólo con respecto a los reclamos verdaderos ordenados por sus suposiciones principales y prácticas resultantes sino también por su relación con lo que puede ser llamada la racionalidad dominante de una sociedad en un momento particular de la historia. (Giroux, 1992, p.217)

Si el propio pensamiento que se considera crítico evita cuestionamientos a sí mismo, puede adoctrinarse, caer en dogmatismo y ejercer violencia simbólica, como lo refiere Villoro: “Un pensamiento dirigido a poner fin a la explotación puede servir, entonces, a otra forma de dominio” (Villoro, 1985, p.11). El carácter crítico exige, por lo tanto, la capacidad metateórica de esclarecer los propios intereses mediante la noción esencial de autocrítica (Giroux, 1992). Esto va de la mano con lo que advierte Del Rayo respecto a la necesidad autocrítica en la utopía, pues:

La palabra utopía ya nos evoca un mundo imaginario que se antoja deseable, pero como mundo diseñado por la fantasía, también nos mueve a tomar ciertas precauciones y distancias, no vaya a ser que empecemos a vivir de pronto como la mente de un demente lo decida. (2012, p.23)

En pocas palabras, ni la finalidad de la utopía, ni la del pensamiento crítico, es invertir la opresión. La suma atención en irrumpir con el orden social se ha de realizar de la mano con una intención propositiva y autocrítica para que la voluntad por acciones de cambio no resulte en un nuevo orden de dominio que permanezca sin trascender la lógica de la opresión. Si un

pensamiento se identifica con la crítica y una finalidad se asume utópica, como lo argumenta Zemelman,

(...) el análisis de los sujetos como forjadores de realidad, que trascienden los parámetros del poder, requiere de un esfuerzo máximo de distanciamiento de los sesgos que impone la lógica de dominación como lógica que impone una mirada de lo social. De lo que se desprende la importancia de una forma de pensar la realidad histórica desde la potencialidad que se contiene en el surgimiento y transformación de los sujetos, con toda la fuerza que contienen, más allá de las formas organizativas que asuman en un momento histórico dado. (2010, p.363/364)

Este empeño en la contra-lógica, esta esencia crítica, nos remite al planteamiento de Horkheimer anteriormente citado respecto a *una orden contra las órdenes*, interpretada como una disposición para desafiar las funciones autoritarias de dominación, exclusión y explotación que perpetúan el sufrimiento humano (Giroux, 2013). Una contradicción que sirve de impulso a una posición que pretende la autonomía en el pensamiento y que éste derive en acciones para toda la variedad de esferas de la vida posibles, una dialéctica del conflicto que busca trascender la alienación del sujeto y su realidad.

Desde que el universo establecido del discurso es el de un mundo sin libertad, el pensamiento dialéctico es necesariamente destructivo, y cualquier liberación que pueda traer es liberación en pensamiento, en teoría. Sin embargo, el divorcio de pensamiento y acción, de teoría y práctica es en sí mismo parte de un mundo sin libertad. Ningún pensamiento y ninguna teoría pueden deshacer esto, pero la teoría puede ayudar a preparar el terreno para su posible reunión, y la habilidad de pensamiento para desarrollar una lógica y un lenguaje de contradicción es un prerrequisito para esta tarea. (Marcuse, como se citó en Giroux, 1992, p.21)

Pensamiento crítico y mentalidad utópica convergen en consideración de que son contradiscursos disruptivos a los parámetros dominantes dados. Cuando la verdad racional no existe en el presente, la crítica y la imaginación reconstructiva contradicen aquello que está. El pensamiento y la realidad social nunca son sistemas terminados, suficientemente perfectos; aquello que es potencial, pero aún no realizado, es visualizado por la crítica y la utopía, como refiere Zemelman (2015), la capacidad para reconocer sentidos es la capacidad de mirar la realidad. Crítica y utopía son categorías más allá de evidencias empíricas, pues irrumpen con la matriz cultural dominante y los aprisionamientos de lo dado (Zemelman, 1998) para vincular su sentido con el destino humano. La crítica es la pregunta de apertura a la posibilidad y la utopía es la reorganización discursiva: ambas interpuestas en el dinamismo del logos, una negatividad que refuta argumentativamente los hechos y visualiza futuros para la vida humana que correspondan con finalidades racionalmente fundamentadas.

Utopía como metadiscurso en las ciencias humanas.

Zemelman (1998; 2015) problematizó el concepto de utopía en relación con el discurso disciplinario de las ciencias humanas, en una concepción del discurso que conceptualiza y comunica determinado contenido de conocimiento (o logos) en un sentido específico. La utopía, de acuerdo con el teórico, es un concepto que, si bien no es medible o tangible para el análisis tradicional, tiene la función epistémica de rescatar sentidos posibles en el intelecto para el devenir de la realidad humana, es una facultad imaginativa para enunciar la potencialidad de lo real y la creación racional de lo inexistente. Así, coincide con el planteamiento mannheimiano de estudiar una realidad que no sea reducida a su mera

situación vigente, sino en una concepción de acuerdo con su historicidad y proyección futura que abarque la totalidad de cambios cualitativos propios del dinamismo social, pues “lo imposible es continuamente rebasado y la historicidad se hace patente en esta frontera móvil” (Del Rayo, 2012, p.125). Abordar el concepto de utopía en el plano de las ciencias humanas significa aceptar la racionalización de posibilidades distintas a partir de la visualización de una organización social diferente, coincidimos con Del Rayo en que “si no se tiene una imagen trascendental del futuro, no es posible conceptualizar, esto es, racionalizar lo deseable y lo posible” (2012, p.148). Desde este argumento, tanto la razón humana como la realidad histórica poseen dimensiones utópicas que es menester incorporar al plano teórico y disciplinario para definir el sentido que supere la *topía* o situación social presente.

La ciencia tradicional de raíces positivistas tiene claras incompatibilidades y discrepancias con el pensamiento utópico, pues éste último se opone a la neutralidad valorativa y al enfoque en el contraste empírico:

Este no es neutral, puesto que toma partido e insta al desarrollo de ciertas posibilidades sociales. Tampoco es contrastable porque se fundamenta en lo que todavía no es y, por tanto, queda protegido de todo lo que podría falsarle. Por último, su racionalidad no es instrumental porque, por su propia naturaleza, diseña fines que los hombres han de alcanzar a través de una praxis consecuente y no se contenta con arbitrar medios. (Del Águila, 1984, p.46)

Por tales razones, la utopía suele ser divorciada de la ciencia desde posturas tradicionales y con pretensiones de imparcialidad para el *legítimo* hacer científico. El pensamiento utópico es “lo opuesto al unilateralismo, el sectarismo, la parcialidad y la especialización” (Mumford, 2013, p.14). Los discursos disciplinarios, advierte Zemelman (2015), se ontologizan con la realidad, se vuelven parte de la misma, por lo cual un discurso

sin nociones de futuro, se consustancia con una visión humana carente de nuevas posibilidades venideras. De manera que el divorcio entre la ciencia y la utopía es un divorcio del conocimiento con su facultad de incidir en su destino histórico (Zemelman, 1998). La conciencia utópica, como la expone el autor, es la manera de dimensionar el futuro, de potenciar lo nuevo; y una disciplina plenamente adaptada a lo inamovible es tecnología intelectual sin pensamiento (Zemelman, 2008). Una ciencia de mera capacidad analítica, información procesada y eficacia en el presente, es una finalidad reducida a la mera sobrevivencia del hoy, como lo llama Cerutti Guldberg, una concepción de la historia unitaria y un secuestro del futuro (referido en Del Rayo, 2012). Como lo escribía Freire:

En realidad, siempre que se considere el futuro como algo dado de antemano, ya considerándolo como una pura repetición mecánica del presente, con cambios apenas adverbiales, ya porque será lo que tenía que ser, no hay lugar para la utopía, es decir para el sueño, para la opción, para la decisión, para la espera en la lucha, única en que existe la esperanza. (Freire, 1993, p.117)

Como hemos sostenido, un mundo sin utopía es un mundo sin la imaginación trascendental para nuevas posibilidades de ser, y una realidad sin horizontes sociales diferentes es una realidad sin devenir histórico, “vivir en función de un lugar y tiempo imaginarios ha sido condición de posibilidad del existir humano. No hay historia sin esta dimensión trascendental” (Cerutti Guldberg, 1991, p.23; citado en Del Rayo, 2012, p.145).

La problemática del sentido en las ciencias humanas expuesta por Zemelman ve su solución, de acuerdo con el autor, en su relación con el concepto de utopía, es decir, en su incorporación a las disciplinas como metadiscurso:

Hoy día se discuten separadamente ciencia y utopía. El problema está en que con esa separación no vamos a resolver el problema ni de la utopía ni de la ciencia; la solución está en la relación de ambas. La cuestión está en cómo se incorpora la utopía en la construcción de un discurso disciplinario riguroso, que tenga sus propias exigencias en términos analíticos, aunada con exigencias que podamos vincular con el concepto de utopía. En otras palabras, cómo está presente la utopía en los distintos discursos disciplinarios. (Zemelman, 2015, p.351)

De esta forma, Zemelman defiende la idea de reestablecer el discurso disciplinario en vinculación con el metadiscurso valórico de la utopía que le permita dar sentido a la construcción del conocimiento de lo humano. El realismo científico, como lo nombraba Mumford (2013), al centrarse en lo dado, deja a un lado el lenguaje simbólico de lo indeterminado, lo deseable y lo potencial: se desprende del sentido de su propia ciencia (Zemelman, 1998). El metadiscurso de la utopía representa la posibilidad científica de contemplar los horizontes múltiples y la dialéctica de la diferencia en oposición a “las metanarrativas que totalizan la experiencia histórica reduciendo su diversidad a una lógica unidimensional y omniabarcativa” (Giroux, 2003, p.272). La dialéctica entre lo que es y lo que debería ser tiene una relación intrínseca con la conciencia, la cultura y la subjetividad; categorías cuya supresión, denunciaba la Escuela de Frankfurt, anularía las bases del propio pensamiento. La fantasía, la facultad imaginativa, el derecho de anhelo (Del Rayo, 2012) son la oposición a la repetición indefinida del positivismo en la historia. Utopizar, de acuerdo con Del Rayo (2012), es un acto de autoreconocimiento cultural, forma parte del imaginario social y a su vez de la memoria colectiva para organizar, alumbrar y vincular pasado con futuro en una dialéctica de ruptura y superación para una nueva totalidad social (Zemelman, 1997). El conocimiento científico que sostiene Zemelman contempla así lo inexistente como elemento fundamental en el conocimiento de la realidad contingente, pues el pensamiento

utópico concibe una red simbólica de diversas posibilidades que pueden ser definidas y concretadas mediante la praxis humana autodeterminada. La conciencia utópica es entonces una conciencia crítica y también activa en tanto a que anticipa posibilidades para ampliar el margen de la realidad.

Ante la racionalidad instrumental identificada como tecnología intelectual que deriva en una ciencia sin sentido, las categorías metateóricas del lenguaje de la posibilidad funcionan para que la ciencia sea, en sí, un camino a la utopía (Marcuse, 1986). Dicho de otro modo, se argumenta que la utopía como metadiscurso define la tendencia del conocimiento construido en el plano de las ciencias humanas en una tensión de fuerzas entre carencias y deseos “desde donde se toman las decisiones, el desde y el hacia, el ser y el deber ser” (Del Rayo, 2012, p.138): un horizonte con los contenidos imaginarios más radicales para la vida colectiva en plenitud “o, al menos, una mejor situación que le sirve de acicate de la acción y de norte u horizonte axiológico, de brújula del camino” (Del Rayo, 2012, p.123). Es así que la importancia de la aparición de lo nuevo en la historia es la importancia de la incorporación del sentido utópico en la construcción de las ciencias humanas.

Agencia subjetiva.

La noción de realidad ante la cual nos hemos posicionado no es la de una realidad fija, externa e independiente que pretende eliminar la actividad subjetiva para ajustar la observación de sus hechos objetivos, sino por el contrario, a una realidad conformada por decisiones: decisiones colectivas definidas por la capacidad subjetiva de construir sentidos y pensar posibilidades para el devenir de la realidad (Zemelman, 2008). Desde esta óptica la

realidad social es asumida como una constelación compleja de sentidos posibles, de opciones de vida y sociedad dinámicas y diversas, que son continuamente construidas y concretadas por el sujeto histórico. De forma que para entender la constitución de la realidad, ésta ha de asumirse como actividad de la razón subjetiva:

Si los actores que aspiran a incidir en la realidad pueden rescatar ese vínculo entre lo producido y lo que se está produciendo, pueden con ello incidir en lo que está por darse (futuro). De ahí que la diferencia entre la perspectiva *presente-pasado* y perspectiva *presente-futuro* radica, en que en la primera hay una realidad producida (un topos) y en la segunda aún no deviene la realidad (no es una empiria). (Massé-Narváez, 2007, p.313/314)

Dicho así, se busca la comprensión de las fuerzas que mueven y conforman las condiciones sociales y a la vez se entiende la capacidad propia del sujeto para participar en la dirección de una realidad social de imposible neutralidad ética, “lo que obliga a concebir al conocimiento como parte de una relación más incluyente, que hace difícil separarla de opciones valóricas con base en las cuales tiene lugar la construcción de sentido” (Zemelman, 2010, p.362). Es así que la subjetividad no es vista como cierto tipo de perturbación o error en el saber, sino por el contrario, como la *fuerza vital* de la autoorganización de la cognición y la autoproducción de la vida social (Kincheloe, 2008).

Vale subrayar que la construcción subjetiva en los sentidos que definen la realidad social es de un carácter notablemente complejo. La subjetividad se produce dinámicamente con su entorno y a la vez es constituyente de su realidad, por lo cual nos atenemos a un terreno controversial: un problema dialéctico entre estructura social y acción humana. “La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias (...) olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias” (Marx, 1976). Es

decir, esta idea pretende superar el planteamiento del sujeto atrapado al reflejo del puesto que ocupa en la sociedad (Ovejero, 2019) mediante la voluntad comprometida y la posibilidad de que los sujetos tomen su papel en la historia, argumento coincidente con la sociología del conocimiento mannheimiana (Fouz, 1996). Así, los sujetos pueden tomar conciencia de sus sujeciones respecto a su cultura e historicidad (Del Rayo, 2012) y también ser partícipes en la contingencia de nuevas formas de intersubjetividad, pues

(...) estar en el mundo y con el mundo significa exactamente experimentar continuamente la dialéctica entre subjetividad y objetividad (...) no es ni el idealismo subjetivo ni el objetivismo mecanicista sino la inmersión crítica en la historia. (Freire, en Giroux, 1992, p.13)

Zemelman refiere que, a pesar de la dificultad en la comprensión de la complejidad de la subjetividad, “ninguna realidad social concreta puede entenderse sin la presencia de algún tipo de sujeto” (2010, p.356). Asimismo, especifica que con sujetos históricos no se hace alusión necesaria a los filósofos y grandes hombres de la historia, sino que son las personas anónimas quienes impulsan acciones colectivas de disrupción y alteración para asomarse a lo nuevo y trascender la humanidad (Zemelman, 2008). La subjetividad, así, toma especial relevancia en su papel histórico, en conexión con el terreno conflictivo de autodeterminación conforme a fuerzas políticas, sociales y culturales (Giroux, 2003). Es en estos aspectos de la vida social que acontece el sentido del devenir, es detrás de las formas establecidas que los sujetos *están-siendo* (Zemelman, 2010): cambian el mundo que los cambia a ellos, y “el hecho de que el mundo haya cambiado tanto es una prueba de que puede cambiar todavía más” (Giroux, 2003). Esta dinámica gestante y constituyente vinculada con la subjetividad es en sí el movimiento interno de la realidad social (Zemelman, 2010).

La agencia subjetiva es un rechazo a la búsqueda intelectual de categorías neutras y certezas científicas universales y permanentes, pues asume y toma un papel en su contingencia puesto que el sujeto posee voluntad creativa e imaginativa para trascender la sociedad mediante la praxis colectiva conjunta e interrelacionada con otros sujetos. Por consiguiente, la encarnación de ideales en la realidad histórica es parte de la actividad del sujeto, es en sus acciones que se deciden los cursos para las movilizaciones que contrarresten el sufrimiento humano (Giroux, 2003). La agencia con un sentido utópico es una acción social fundamentada en la reflexión de situaciones estructurales: “Este tipo de pensamiento es el único que da un significado concreto a la acción orientada hacia una lejana meta (...)” (Mannheim, 1941, p.213).

Para Zemelman (2008), la recuperación del pensamiento, como problema intelectual pero también político, es la recuperación como sujetos en decisión por construir sentidos para la realidad, pues la sociedad no está regida por leyes naturales, sino por decisiones individuales y grupales. A su vez, de acuerdo con este teórico latinoamericano (2010), la subjetividad se amplía asomándose a lo desconocido con referentes histórico-colectivos, la fuerza modeladora del sujeto pensante se desarrolla en su visualización de potencialidades futuras, ya que "el hombre sólo puede llegar a ser hombre (...) a través de su poder de transformación de los eventos en la historia" (Nietzsche, 1949; citado en Giroux, 1992, p.175). De esta forma nos referimos a la realidad social como una autocreación dialéctica entre la praxis subjetiva y la inserción interactiva en su contexto histórico. Y para que el discurso de creación del sujeto esté en voluntad de crear una vida diferente, ha de tener una noción abarcativa de la realidad, es decir, iluminada con filosofía (Zemelman, 2008).

Praxis y voluntad por una vida colectiva distinta.

Entendemos la realidad social como producto de la voluntad colectiva cuyos propósitos conforman la contingencia estructural, o como lo expuso Zemelman: “No es posible pensar en ningún tipo de estructura social, económica o política, como tampoco cultural, si no es como resultado de la presencia de sujetos en complejas relaciones recíprocas (...)” (2010, p.356). Y, si bien la organización vigente de fuerzas productivas impide la germinación de modelos alternativos que la sustituyan (Marcuse, 1986), ante una ciencia tradicional que además fomenta el debilitamiento en la voluntad del sujeto, es en el terreno de la política que el sujeto puede trascender los fines fijados de antemano mediante la disputa de proyectos de posibilidad distinta para la sociedad (Del Rayo, 2012). El pensamiento es activo en la definición del sentido del devenir a partir de propósitos para la superación de las estructuras de la intersubjetividad, es de esta forma que confluyen el impulso utópico y la praxis transformativa: en la posibilidad para trascender la dominación y la violencia de una realidad histórica que es dinámica y mediada por la voluntad humana, pues retomando la cita de Mannheim antes mencionada, “si todo el mundo se pusiera de acuerdo, la sociedad entera podría cambiar de la noche a la mañana” (1941).

“Realidad en sentido fuerte es realidad más ideal” (Cerutti Guldberg, 2000; citado en del Rayo, 2012, p.125). Tomamos esas palabras para acentuar el enlace esencial entre lo real y lo ideal, lo imaginario impalpable pero indudablemente presente en lo cotidiano, el sí mismo (en el sentido platónico) en movimiento a su idea contraparte, la negación interna del objeto cuya contradicción señala el camino a su perfectibilidad. Es mediante la fuerza motriz de la acción humana que los ideales pueden encarnarse en la realidad, es decir,

(...) no se trata de hacer meter a la realidad en el molde o modelo del ideal sino al revés, de ir colocando el ideal en la realidad por medio de la praxis. Este camino no es ni recto ni necesario. Por el contrario, es el espacio del debate y la disputa, de la palabra y la acción, de la conducta ética y del compromiso histórico. (Del Rayo, 2012, p.129)

Es una tensionalidad dialéctica entre memoria colectiva y horizonte utópico en que la identidad pasa a ser diferencia y la diferencia se vuelve realidad a partir de una praxis encaminada a “nuevas formas de relación intersubjetiva, de pensar, de vivir la condición humana” (Del Rayo, 2012, p.113). Es así que la utopía define las potencialidades de esperanza de un horizonte axiológico y la praxis opera en la concreción de su sentido (Zemelman, 2010). Esta conjugación entre razón imaginativa y capacidad creativa, esta toma de voluntad motivada por la utopía, de acuerdo con Zemelman (2015), está en todas las construcciones de vida del sujeto; desde los grandes procesos de la realidad histórica hasta en los pequeños desenvolvimientos cotidianos, “en las construcciones de vida que cada uno puede reconocer como posibles en determinado momento, ahí también hay utopía, y eso implica rescatar al sujeto” (Zemelman, 2015, p.351).

En la praxis se interconectan teoría y práctica, como lo expresaba Mannheim (1941), el desarrollo teórico funge de examen crítico para allanar el camino a la acción. De otro modo, la acción sin conciencia reflexiva, la práctica sin la desmitificación que parte de la reiterada discusión teórica, es tan sólo un activismo acrítico (Carrasco-Aguilar y Baltar-de Andrade, 2014). La teoría crítica, respecto a estos postulados, aunque teorice la praxis en sí puede prescindir de la práctica (Morales, 2014), pues si bien las acciones pueden caer en la manipulación de reiterar mecanismos definidos por grupos que conforman el orden dominante, prioriza entonces la fundamentación crítica y autónoma en el plano de su propia racionalidad. Como hace alusión Fernández-Christlieb respecto a la disciplina psicológica,

que ante la incertidumbre de su definición, entonces ha de ser aún teorizada, de manera que los psicólogos antes de actuar, podrían “sentarse a pensar qué es lo que estudian. Y si hubiera tiempo para pensar, la sociedad mejoraría” (2019, p.17). Desde este argumento, a la sociedad no solamente le sirve la práctica, sino que la razón está al servicio de la sociedad al denunciar mediante actos discursivos los obstáculos para su deseable realización, al negar los aprisionamientos del pensamiento y las fatalidades presentes en la situación vigente. Es con estas finalidades que encontramos pertinencia esencial del concepto de utopía a la incorporación del discurso de las ciencias humanas, pues:

La utopía como dispositivo simbólico que ejerce una crítica de la realidad y la interpreta en función de un proyecto, no sólo permite pensar una transformación social como posible sino que, al posibilitar esta operación, realiza también actos discursivos transformadores de las relaciones intersubjetivas: otorga lugares, instaure deberes, desarticula el discurso contrario, excluye problemáticas, articula demandas, construye los tiempos (y espacios) y genera verosimilitud y consenso. La fuerza ilocutoria de la función utópica, en tanto instaure la pretensión de transformar las relaciones sociales, produce efectos en el plano de la constitución de las identidades políticas al tiempo que porta las marcas de las condiciones sociales de su producción y de los conflictos entre posiciones políticas diferentes.

(Fernández, 1995; como se citó en Del Rayo, 2012, p.146).

Vale subrayar que el método en que se desarrolla este lenguaje de las posibilidades, la voluntad crítica correspondiente a textos de facultad propositiva y afirmación subjetiva, como lo expresa Del Rayo, “están asociados a la *naturaleza*, del ensayo” (1994, p.26). El ensayo es un medio que no es definido mediante deducciones de investigación, sino un acto de decisión en relación con el punto de vista del sujeto y las valoraciones que le permitieron definir su sentido (Zemelman, 2008).

La voluntad subjetiva, ante la responsabilidad por la construcción de alternativas en el decurso histórico, toma influencia del problema filosófico del sujeto que definía el idealismo alemán (Zemelman, 1998).

Estos problemas están presentes no sólo en la academia, sino en los sujetos que hacen la realidad todos los días. Si desde la cotidianidad de cada uno no somos capaces de ver más allá de los límites que la conforman, más allá de los parámetros que la definen y la atrapan, entonces no estamos pensando; simplemente estamos siendo sujetos-reflejos de circunstancias, pero no sujetos capaces de colocarse frente a las circunstancias en términos de otras lógicas que muestren diferentes horizontes de vida. (Zemelman, 2015, p.350)

El sujeto está, de tal suerte, en un continuo desarrollo de contradicción y autocorrección frente a su realidad, en una oposición que impulsa los cambios hacia fases o síntesis de superación para componer propiedades nuevas en su entorno contingente. Así, si bien un orden social puede tener límites que ciertamente definen su existencia, éstos son continuamente rebasados por la praxis colectiva. El impulso utópico es de esta forma la diferencia dentro de la identidad de la estructura social, pues agudiza los elementos opuestos dentro de su objeto de manera que las circunstancias vigentes pierden su identidad inicial en un proceso complejo de deseos potenciales contra las prácticas sociales dominantes para convertirse en algo más, en *lo otro* en el seno de la sociedad existente: un principio de contradicción evolutivo con un resultado dialéctico que es positivo pero no absolutamente resuelto.

Es así que argumentamos que la utopía, como metadiscurso en el ámbito de las ciencias humanas y de la psicología en particular, aporta el sentido disciplinario de visión de futuro en un desarrollo contingente que puede explicarse mediante la propia forma de la

tríada dialéctica, es decir, una realidad presente racionalmente refutada y un contradiscurso utópico en posición opuesta que la confronta para superar su totalidad dinámica. La utopía en la psicología implica una tarea científica en que el pensamiento tome actividad de rupturas críticas y superaciones trascendentes, una psicología que se permita reflexionar la realidad social en tanto totalidad, reconstituir críticamente sus valoraciones ético-políticas y vincular su finalidad con propósitos más racionales para su situación colectiva. Vale mencionar que la pura visualización imaginativa no crea por sí sola un futuro distinto, sino que la transformación para una realidad humana más deseable exige, según Zemelman (2008), la reconsideración de una de las dimensiones psicológicas más abandonadas por las ciencias humanas: la capacidad de voluntad.

*Nuestra única vida verdadera está en el futuro.
Tomaremos parte en él como puñados de polvo y astillas de hueso.
Pero no se sabe si este futuro está más o menos lejos. Quizá tarde mil años.
Por ahora lo único posible es ir extendiendo el área de la cordura poco a poco.*

- George Orwell, 1984.

Una síntesis transitoria

Habiendo recorrido algunos peldaños hacia el horizonte de la psicología de la utopía, comenzaremos a cerrar nuestra participación; esto mediante una breve mirada del camino recorrido, una síntesis respecto al punto al que llegamos, una breve propuesta para discutir la educación desde la perspectiva que desarrollamos y algunas reflexiones que vimos pertinentes incluir para vislumbrar posibles desarrollos que podrían dar continuidad al diálogo entre lógica dialéctica y mentalidad utópica.

Para aproximarnos a una psicología de la utopía, fue pensada la pertinencia de un prólogo que recuperase los argumentos de la psicología crítica, de acuerdo principalmente con los planteamientos de David Pavón Cuéllar, en miras de posicionarnos contra la reducción individualista y la absolutización del método observacional desde una reflexión dialéctica que concibe la importancia de criticar la psicología para superar sus posibilidades disciplinarias. No obstante, más que ahondar en la amplia variedad de discusiones concernientes a la psicología crítica, se desarrollaron los cuestionamientos que nos permitían irrumpir con el razonamiento psicológico tradicional para así comenzar a perfilar nuestro argumento en el sentido dialógico entre lógica dialéctica y mentalidad utópica.

En el prólogo discutimos la psicología crítica en vinculación con la razón y el deber ser dialécticos, es decir, una postura psicológica que cuestione, subvierta y niegue los postulados establecidos. Criticamos una psicología tradicional con énfasis positivista, así como al fetichismo por la fragmentación especialista para delimitarse firmemente como disciplina. La psicología tradicional, además de nutrir nociones individualistas, asiste a la reproducción del orden social, pues en vez de procurar variaciones en el sistema establecido su aparente neutralidad termina por adecuar al sujeto a su realidad presente, a saber, deforma la subjetividad de forma que el dominio imperante se conciba como una naturalidad. La psicología crítica es una relación teóricamente reflexiva y ético-políticamente posicionada. Esta postura crítica en la psicología toma compromiso ante su realidad cultural y socioeconómica de estructuras de poder y dominación innegables. El campo de la psicología crítica más que poseer límites concretos para definirse, busca coherencia respecto a su autorreflexión rigurosa para evitar reproducir el discurso de dominación.

La psicología crítica engloba las interrogantes más profundas a su disciplina, esto para abrir posibilidades de superación tanto en el pensamiento como en sus repercusiones con la realidad social. Se irrumpe con los fundamentos racionales sobre aquello que estudiamos, su *por qué* y también para qué lo estudiamos. Se cuestiona su carácter científico, de pretensiones predictivas y controladoras de las leyes de la mente, en articulación con sus manipulaciones para perpetuar la estructura social. Así, más que desarrollar su teoría mediante descubrimientos concretos, neutrales y empíricos, las líneas críticas no ocultan su subjetividad, sino que activamente definen contra-sentidos ante lo dado. El orden establecido se mantiene a partir de procesos que lo legitiman y justifican, le es favorable la lógica de la adaptación, el intelecto tecnológico e instrumental, la concepción del individuo súper especialista, la costumbre por hablar del *sistema* como algo inamovible cuyas fracturas han

de ser resueltas para salvar la sociedad: al orden vigente no le favorece la noción de que el sistema lo construyen los sujetos, que la racionalidad pueda tener un sentido trascendente, que los valores individualistas puedan cambiar de rumbo. La crítica es la diferencia dentro de la identidad, la psicología crítica es la tensión dialéctica dentro de la disciplina psicológica; la contra-postura inmanente que revela su situación para que se realice de otro modo.

Vemos una relación triádica entre la psicología tradicional, la psicología crítica y la psicología de la utopía; entre lo que es, lo que es pero no debería de ser y lo que no es pero podría llegar a ser. Una psicología tradicional que pretende definir legítimamente lo que corresponde a lo humano en su situación presente, una psicología crítica que emplea la filosofía de la negación para contradecir de forma antitética y una psicología de la utopía que busque vincular la reflexión con la voluntad subjetiva y el destino humano, con la posibilidad de construir horizontes colectivos distintos. La disciplina psicológica se caracteriza por una notable problemática en su definición, pues el pensamiento o psique humana difícilmente pueden ser reducidos a una sola noción que abarque toda su complejidad. Para el caso de este estudio, decidimos comenzar a bosquejar el desarrollo de la psicología de la utopía a partir de aquello que consideramos más elemental para la aproximación a una teorización del pensamiento, esto es, antes de comprender la relación entre el pensamiento y su realidad histórica pusimos atención respecto al propio *logos*, a la lógica sobre la cual se monta y constituye una determinada concepción de la realidad.

En la primera parte de nuestra investigación documental nos propusimos desarrollar tanto el razonamiento como las concepciones elementales en torno a la dialéctica. Para definir nuestro abordaje filosófico realizamos una distinción entre la lógica formal, predominante en la epistemología científica tradicional positivista, y la lógica del pensamiento dialéctico de

postura crítica. El tipo de raciocinio que se basa en una lógica formal concede un carácter estático al objeto, lo cual le permite cumplir sus leyes y silogismos operacionales para llegar a conclusiones concretas. La noción de dialéctica, que ve sus raíces en el verbo griego *dialégomai* (el arte de discutir), asume que la contradicción es parte del dinamismo en el logos y es necesaria para llevarlo a formas superiores, pues sostiene que la identidad pasa a ser diferencia y la diferencia se consolida en otra identidad. La dialéctica concibe que la realidad está en continuo cambio, que el objeto se contradice a sí mismo y está sujeto a la diferencia, sometido a su fluctuación histórica de propiedades nuevas por oposición antitética, a su propia negación que no necesariamente deriva en destrucción sino a su autocorrección hacia fases superiores. La negación, así, es la tendencia crítica por la mejora del objeto mismo, y por ello el logos no habría de mantenerse neutral ni pasivo ante el objeto, sino definir una contrapostura que a partir de la crítica contribuya a su desarrollo. Los hechos no tienen finalidad por sí mismos, es por ello que argumentamos que el discurso científico no habría de ausentar su subjetividad, sino vincular el conocimiento con su realidad y horizontes sociales. La filosofía de la negación es la filosofía que comprende el devenir de la realidad y se pone al servicio de ésta refutando racionalmente los hechos y estado de cosas dados, denuncia la irracionalidad establecida y se desprende de las tradiciones existentes, pues para que una razón pueda oponerse y ser auténticamente transformadora, ésta ha de ser autónoma en primera instancia. Una negatividad que a partir de la tensión entre lo real y lo ideal se reconcilia en un resultado más positivo que el anterior. Una razón disruptiva que, ante la verdad dada, abre posibilidad a verdades distintas. Respecto a metodología, respecto al *cómo*, tomando consideración de que la dialéctica es argumentativa en su discusión teórica respecto a los sentidos, orientaciones y finalidades de la realidad y su conocimiento, sus métodos toman distancia del instrumentalismo característico a la ciencia tradicional de la cual se opone. Un argumento dialéctico busca coherencia en sus supuestos filosóficos, la afinidad de

su temática y la consistencia de su posicionamiento. Ante una razón instrumental; manipulada, subordinada y explotada por el positivismo del orden social vigente, de inocencia valorativa y neutralidad aparente que obstruye la trascendencia en el conocimiento, la razón dialéctica se asume como una voluntad que contradice a su presente histórico. Una metodología dialéctica no puede establecer estándares válidos o fórmulas formales: es crítica, se posiciona, toma responsabilidad de sus argumentos. Su lógica se funda en el lenguaje de las posibilidades, su medio para pensar, escribir y discursar es una relación de la razón con la realidad que es subjetiva, valórica, multidimensional, contrastante y reflexiva. La dialéctica, al rechazar una realidad determinada, en vez de poner atención a la observación empírica, lo hace en la ruptura dialógica de ideas seminales, pues el pensamiento al volverse crítico sobre sí mismo se reformula de manera triádica mediante la composición que parte de posiciones y oposiciones. La noción dialéctica busca teorizar la realidad mediante argumentos que, una vez contradichos de acuerdo con su dinámica interna, se ven superados por una negación de la negación que impulsa su desarrollo hacia una postura aún más plena y abarcativa. De tal forma explicamos el proceder dialéctico, una interrelación opuesta entre tesis y antítesis para componer argumentos o teorías contingentes en que cada síntesis busca superar los postulados precedentes.

La dialéctica además de un fundamento epistemológico es una noción sobre el propio mundo, un sentido para la realidad social, una alteridad contraria al raciocinio académico formal. Más que una ciencia particular, la dialéctica es una disposición para pensar la realidad y el papel del humano en ella, se señalan las cualidades negativas en todas sus esferas de existencia para poder esclarecer aquello que impide que sea lo que debería de ser. Una afirmación dialéctica es coyuntural y en transición al cambio, es desafiante ante las corrientes de visión dominante y las técnicas instrumentales con las cuales se reproduce su dominio. Es

por ello que no puede uniformar su método, pues le son ajenas los tratados fijos y las sistematizaciones autorizadas. Es el sujeto en sus facultades conscientes en voluntad de autodeterminar activamente su forma de vida quien intenta concebir lo distinto mediante actividades disruptivas de la razón. Se niega que el conocimiento, como el psicológico, esté en su versión concluida y más aún se niega que haya dueños de los criterios para definirla. Si el problema de la psicología estuviera resuelto entonces se detendría su desarrollo, por ello preferimos agudizar sus oposiciones internas, para que más que solucionarse se supere. Que se cuestionen sus bases metateóricas para esclarecer su posición moral y el sentido de su voluntad como ciencia, pues en sí sostenemos que la ciencia habría de asumirse con voluntad y sentido. La contradicción, desde esta óptica, no significa carencia de verdad, sino la condición para el desarrollo de la misma, la variabilidad negativa del elemento entre su identidad y diferencia. La verdad dialéctica no es una verdad sobre lo que está, se procura una racionalidad superior a aquello que está dado. La verdad no está sólo en lo afirmado, sino también en lo negado, no sólo en lo actual, sino en lo distinto, no sólo en lo existente, sino también en lo deseable. La racionalidad dialéctica es una denuncia del pensamiento reiterativo y automático, una autoconciencia correctiva en la historia humana para redefinir el conocimiento y sus finalidades, para la subsistencia de pensamientos con sentido propio. El trabajo teórico dialéctico es un estado perpetuo de movimiento en nuestros conceptos, momentáneos y continuamente refutables; es un acto de teorización que define orientaciones para la praxis. La dialéctica es un concepto que refiere al plano óntico de la historicidad de la realidad, es a partir del carácter dialéctico que podemos pensar la utopía, que podemos aproximarnos a concebir su psicología. Nunca aparentando la última palabra con definiciones completas, sino como el inicio de un camino que se sabe será contradictorio, abierto a la heterogeneidad e inconcluso, pues siempre habrá un paso más que dar, algo más que decir.

En la segunda parte de nuestro trabajo, nos aproximamos a la psicología de la utopía mediante la teorización más *psicológica* que encontramos para el concepto de utopía. Ésta fue la concepción de mentalidad utópica desarrollada por Karl Mannheim a partir de su teoría pionera sobre la sociología del conocimiento. Nuestro desarrollo tuvo por objetivo distinguir la mentalidad utópica implícita en el planteamiento mannheimiano y en contraste con su teoría de las ideologías, ya que ambas, ideologías y utopías, de acuerdo con el autor actúan por la perpetuación o transformación de un orden social. La sociología del conocimiento que plantea Mannheim refiere a la dialéctica en que el pensamiento, más que ser relativo, se relaciona con determinado grupo y situación social históricamente transitoria que lo define y asimismo el pensamiento colectivo, ideológico o utópico, orienta el destino político. Las ideologías son sistemas de pensamiento que corresponden con el orden social y por lo tanto actúan en un sentido por mantenerlo. Las utopías, en sentido contrario, son universos discursivos que difieren de su realidad, irrumpen con el orden en miras de definir un cambio para el horizonte social. Se postula que hay una incongruencia entre las ideas y la realidad concreta, es decir, entre la actividad mental colectiva y la existencia social dada, puesto que se conciben distintas cosmovisiones que a manera de fuerzas sociales contienden en el dinamismo de la realidad histórica. La incongruencia a la que nos referimos no significa un obstáculo ante la verdad, sino a la brecha entre ideas y realidad. La supresión de esta incongruencia, la carencia de la mentalidad utópica, por lo tanto, significaría la supresión de la posibilidad de trascender la historia y la inmovilización del devenir político. Es de esta manera que Mannheim plantea una dialéctica de la sociedad en negación de sí misma a partir de utopías, un autodesarrollo que parte del conflicto y diferencia antitética de ideas colectivas contrapuestas que impulsan su superación como totalidad. Una realidad social cuya situación concreta presente no es más que otra forma en devenir sujeta al decurso histórico de consumaciones y reconfiguraciones en su identidad estructural.

De la mano con esto, en coherencia con nuestra aproximación teórica enmarcada en los postulados mannheimianos, una psicología de la utopía ve relevancia en la consideración de la psicología de la ideología, pues utopías e ideologías se interrelacionan y comparten las cualidades de ser ambas fuerzas psíquicas colectivas, aunque en sentidos opuestos, en relación con el orden social. La importancia de hacer un desarrollo aledaño de la tesis de las ideologías toma importancia en este estudio dado que el contenido de las utopías se define en contraparte de las anteriores, o en otras palabras, la antítesis puede comprenderse a partir de la tesis, es por ello que para definir la mentalidad utópica encontramos relevancia en enunciar la tesis a la cual se opone.

Es poco común que las ideologías se expresen en primera persona, pues generalmente se atribuyen a desprecios para invalidar el razonamiento de algún adversario. Las ideologías suelen entenderse como manipulaciones, herramientas de persuasión o intereses disfrazados de argumentos. Desde el marxismo la ideología es precisamente una falsa conciencia, una distorsión de la realidad que es expresión ilusoria para ejercer el dominio social en el plano de la imaginación. No obstante, revisamos argumentos que sostienen que las ideologías consolidan núcleos de comprensión para pensar el mundo y la vida social de formas determinadas, es en este aspecto que se relacionan con la psicología. Las ideologías sistematizan creencias, integran vínculos valorativos y marcos interpretativos para el entendimiento común de determinado grupo. Dicho así, las ideologías definen posiciones y puntos de vista que unifican perspectivas. El dominio social de un grupo ve un papel fundamental en los procesos ideológicos para su perpetuación estructural, pues estos definen las prácticas concretas, la dinámica de sus relaciones, la cohesión de sus instancias, la definición de las condiciones y bases socio-económicas y productivas que le son favorables.

La recepción de ideologías por parte de los grupos subordinados suele legitimarse mediante una apariencia de naturalidad para que sean acatadas en consentimiento moral y se evite la oposición. De esta manera, se pretende detener y descalificar la viabilidad de alternativas en proyectos políticos, pues se buscan anular los cuestionamientos a la concepción dominante, a los grupos y los intereses que le dan forma al orden. La manipulación más efectiva para los grupos dominantes es aquella en que su voluntad tiene apariencia de sentido común para los dominados, una manipulación tal que puede llegar incluso a imposibilitar la comprensión de que la política es construida por sujetos. Es así que el sentido de la sociedad vigente se impone por el sentido de la ideología dominante.

Las utopías, así como las ideologías, configuran creencias, valores, códigos de sentido y elementos simbólicos de comprensión que promueven concepciones particulares de la vida colectiva. De forma que la realidad se aprehende de distintas formas de acuerdo con el grupo y es entonces que se expone el problema de afirmar una uniformidad comprensiva para el mismo mundo. Se discute que la divergencia en la pluralidad de sistemas de pensamiento fundamenta diversos órdenes ontológicos para la realidad social. Aquello que podamos reconocer como verdadero se define de manera variable por consensos intersubjetivos, por lo cual la verdad, más que inferirse en su universalidad, pretende revelarse en relación con su génesis histórica y de acuerdo con la posición y los intereses que la subyacen. El pensamiento es entonces activo en el proceso social y el conocimiento del sujeto es inseparable del punto de vista y propósitos colectivos, lo cual más que referir a un relativismo lo es a un relacionismo, a saber, que el conocimiento tiene relación con la situación social de sujeto. Para la sociología del conocimiento, como lo postula Mannheim, ideologías y utopías son componentes para entender el devenir social como totalidad, son las categorías metateóricas que definen la dialéctica de la realidad simbólica de la vida colectiva.

La mentalidad utópica es una concentración simbólica de ideas para trascender la situación social dada. Mannheim, más que esbozar un significado formal sobre el concepto de utopía en sí, lo psicologiza para explicarlo en vinculación con los pensamientos colectivos por la transformación social. De esta forma, la utopía se proyecta como un horizonte o deseo colectivo, como una realidad distante que impulsa la voluntad en la realidad actual, una brújula para orientar el destino histórico. Es así que se hace alusión a la mentalidad utópica como fuerza psíquica, pues de la mano con la crítica a determinado orden social vigente, la imaginación propositiva se vuelve un impulso activo en un sentido en miras de cambiar el rumbo social. La relación entre la utopía y el orden existente es entonces dialéctica, una tensión entre lo que es y lo que debería de ser, una tendencia irrealizada que dota de sentido a la praxis por proyectos alternativos de sociedad; en que cada síntesis no representa una concreción de la perfección histórica, sino tan sólo un paso más que allana el camino para el siguiente deseo colectivo.

La palabra *Utopía*, si bien ve su origen en la obra literaria de Tomás Moro cuya isla ficticia describía una organización pretendidamente perfecta para la vida colectiva, su concepción define también una facultad mental para la imaginación del sinfín de posibilidades para el devenir social. La utopía es una contradicción a la vida colectiva del presente, es un esbozo crítico sobre la situación existente con la potencialidad de su posible realización futura. La mentalidad utópica es opuesta a la lógica de adaptación al sistema de pensamiento dominante, pues construye visualizaciones de proyectos sociales distintos. La descalificación al pensamiento utópico va de la mano con la afirmación de concebir el orden dominante vigente como única posibilidad para la condición social, esto es, se llama irrealizable e irracional a aquello que está fuera de conformidad con el orden presente ya que,

precisamente, se desajusta a la estructura social dada. Es por ello que toma relevancia distinguir la mentalidad utópica, pues es la facultad intelectual para proponer aquello que aún no está dado, el impulso mental para crear lo inexistente. Sin un horizonte de posibilidades distintas la voluntad colectiva no puede orientar su sentido con el devenir histórico. Dicho así, la mentalidad utópica es una ruptura con la repetición de la condición humana dada, es una razón crítica para concebir caminos alternativos de identidad para la vida en comunidad.

La mentalidad utópica define contra-argumentos para trascender la sociedad, proyecta finalidades colectivas distintas en un contra-discurso por considerar lo actual como única expresión de la verdad. Una realidad reducida al orden presente es una exclusión de las posibilidades para la voluntad humana en relación con su historicidad futura, es la omisión del carácter dinámico y cambiante de la totalidad social. La mentalidad utópica se fundamenta desde una lógica dialéctica. La relación entre *topía* y *utopía* es aquella entre *ser* y *deber ser*. La *topía*, o situación social concreta, ve un impulso por renovarse a partir de la negación de sí misma en una esperanza de reconciliación con su ideal contrapuesto. El contenido antitético subversivo de las utopías ante el orden social figura el carácter contingente del devenir, es la ruptura para el surgimiento de nuevas condiciones para la realidad histórica. La utopía, de manera triádica, aporta la semilla para un orden social que puede germinar mediante la voluntad colectiva y después de instaurado verá su declive al ser negado por otra utopía, así, guarda en su seno una naturaleza contradictoria y tensional cuya negación-de-la-negación deriva en un resultado distinto y positivo, en una concepción enteramente nueva. Es entonces que el carácter disruptivo no pretende la descomposición, sino la recomposición diferente para la sociedad, una fecundidad creativa para que siempre pueda realizarse de otro modo con el fin de que ningún orden social sea absoluto. Asimismo, la mentalidad utópica tampoco se permite dejar las valoraciones en suspenso sino que las

sujeta al razonamiento crítico, con el propósito de que no se construyan utopías sin la crítica, para que las utopías sean más racionales que la irracionalidad de la realidad a la que se anteponen, para que cada utopía corresponda mejor con una finalidad superior. Por consiguiente, la mentalidad utópica al determinar un desacuerdo con el orden dominante, demanda un pensamiento autónomo, pues sólo de esa forma ante cada estabilización estructural concreta puede trascender los márgenes de su realidad mediante anticipaciones psíquicas que orienten nuevos horizontes. La mentalidad utópica asume que la realidad se mueve con pensamientos puesto que lo real no puede apartarse de lo ideal. Las esperanzas aún no realizadas, los pensamientos más desprendidos de la situación concreta, son el sentido de la voluntad subjetiva para construir la historia. Es así que sostenemos que la utopía no sólo se antepone a la instauración de órdenes sociales estáticos y absolutos, sino que de hecho la utopía es el espíritu mismo de la subversión en el imaginario social.

Una vez que distinguimos la mentalidad utópica a partir del planteamiento mannheimiano y, debido a lo que encontramos respecto al concepto de utopía en la bibliografía, entendiendo la utopía menos como modelo literario concreto y más como sentido por la agencia social, vimos favorable incluir en nuestra aproximación teórica un epílogo que pueda dar muestras, no sólo de la psicología de la utopía, sino de la utopía en la psicología, a saber, la utopía como metadiscurso disciplinario. La utopía como sentido para el desarrollo científico: el desarrollo científico como un camino a la utopía.

Comenzamos el epílogo exponiendo la discrepancia entre la ciencia tradicional respecto al pensamiento utópico, pues su contraste empírico necesariamente alude a una situación presente y su neutralidad valorativa es un signo de asepsia axiológica. El pensamiento utópico, como lo hemos mencionado, es una perspectiva presente-futuro en que

lo que ha sido imposible es continuamente rebasado por las potencialidades del devenir con sentidos ético-políticos multidimensionales. Hugo Zemelman es quien principalmente expone esta discusión al plantear que el pensamiento contemporáneo, en el ámbito de las ciencias humanas, se ha ausentado de *espíritu* dado que reduce su esencia a una mera tecnología intelectual. Propone entonces la incorporación de la noción utópica al sentido de construcción en la teoría científica, es decir, como metadiscurso para definir una posición y voluntad valórica, una finalidad que supere el conocimiento en sí mismo de manera que la ciencia tenga una vinculación con el desarrollo histórico de su realidad social. El pensamiento crítico es continuamente mencionado en las ciencias humanas, con una predominancia en el carácter evaluativo, sin embargo nosotros lo subrayamos como contrapeso a los obstáculos y dominación irracional al interior del sentido común, un pensamiento que se desprende en tensión consigo mismo para confrontar las fatalidades de lo que se es con lo que se busca ser: un pensamiento crítico de filosofía dialéctica y sentido utópico. La particularidad del concepto de utopía respecto a su importancia para relacionarlo con el sentido disciplinario de las ciencias humanas lo es por su facultad para dimensionar lo inexistente, para enunciar la potencialidad de creaciones racionales más deseables para la realidad humana. La realización, siempre inacabada, de los ideales utópicos, precisa de una inmersión crítica en la historia, de una agencia en la que los sujetos tomen participación de nuevas formas de intersubjetividad. El vínculo entre utopía y voluntad colectiva es el vínculo entre razón imaginativa y capacidad creativa. La modificación de un orden social no puede apreciarse como un procedimiento lineal y sencillo, la contingencia estructural es compleja en sus relaciones y más que en la inmediatez, es entendida a nivel histórico. Es por ello la importancia de la utopía como metadiscurso en el plano de la construcción de las ciencias humanas, para hacer de las ciencias la fuerza motriz hacia la utopía, para ir encarnando lo ideal en lo real por medio de la tarea científica.

El discurso científico tradicional se rige por una lógica unidimensional. El sujeto súper especialista, como lo llama Zemelman, es productivo y eficiente en lo inmediato pero carente de visión de la totalidad y del sentido de sus acciones en relación con ésta. De acuerdo con el teórico, el pensamiento no debería de reducirse al sectarismo, a la parcialidad y la especialización, pues estas cualidades anulan su capacidad de ver la realidad en conjunto y sus vínculos con la voluntad subjetiva. De suerte que la indiferencia del sentido teórico tradicional puede ser transformado, mediante el recurso del metadiscurso utópico, para reformular una postura científica reflexiva de acuerdo con su situación estructural y fundamentada en la autodeterminación subjetiva. Al utopizar no se puede ser imparcial, neutral u objetivo; utopizar es un acto de autoreconocimiento cultural. La dialéctica entre lo que es y lo que debería de ser tiene un relación intrínseca con la conciencia, la cultura y la subjetividad. La utopía se piensa tomando partido, la subjetividad no es una perturbación en el saber, sino que es fundamental para definir aquello que todavía no es. La capacidad subjetiva es la capacidad para construir sentidos, pensar en posibilidades y tomar decisiones para el devenir de la realidad. Un pensamiento pasivo no podría definir propósitos ni superar las estructuras intersubjetivas, es entonces el pensamiento activo, mediado por la voluntad humana, aquello que da dinamismo a la realidad histórica. El metadiscurso utópico es una manera de incorporar a las disciplinas el procedimiento dialéctico de ruptura y superación, el desarrollo triádico de la refutación crítica junto con un sentido de trascendencia. Las ciencias humanas, como lo puede ser la psicología, habrían de permitirse contemplar lo inexistente, reconstituir valorativamente sus categorías a través de la crítica, concebir la variedad de posibilidades para el devenir social. La diferencia entre pensamiento crítico y pensamiento utópico es que, si bien ambos irrumpen con la matriz cultural dominante, el último lo hace de la mano con una imaginación trascendente para nuevas posibilidades de ser, agudiza los

elementos opuestos dentro de su objeto de la mano con el anhelo de horizontes sociales diferentes. La utopía siempre está vinculada con una crítica, de hecho parte de ella. Pero lo que proponemos es que las críticas también vayan de la mano con una utopía, con una finalidad propositiva, racionalmente fundamentada, ante la negación disruptiva. La crítica es el cuestionamiento de apertura y la utopía es la reorganización discursiva posible. La utopía como metadiscurso disciplinario en las ciencias humanas es una posible respuesta al problema contemporáneo de la carencia de sentido que refería Zemelman. Para definir la tendencia del conocimiento, el *desde* y el *hacia*, la utopía como horizonte y la ciencia como praxis. Un horizonte de la vida colectiva en plenitud, *lo otro* en el seno de la sociedad existente. La utopía como metadiscurso en la psicología incorporaría a su disciplina las categorías del lenguaje de la posibilidad, para que la psicología, en tanto ciencia, fuese en sí un camino a la utopía.

En suma, nuestra aproximación a la psicología de la utopía comenzó con una disrupción de cuestionamientos a la psicología tradicional respecto a su individualismo y carácter reproductivo del orden dominante, así como la problematización de que la psicología en sí pueda ser definida como una disciplina restringida a determinados criterios formales para abordarla. Continuamos planteando las bases racionales para pensar la utopía, es decir, el tipo de lógica en la que se fundamenta: la lógica dialéctica. Posteriormente, expusimos la teoría psicológica más cercana al concepto de utopía, la mentalidad utópica expuesta por Mannheim en su vinculación con pensamientos colectivos por la transformación social; para ello estructuramos el argumento de manera antitética a manera de continuar con el sentido dialéctico tanto en el fondo como en la forma de nuestro trabajo. Tras haber planteado la utopía en tanto sentido de transformación social, encontramos importancia en vincular nuestra noción de utopía con la discusión sobre los metadiscursos disciplinarios, es decir, la

incorporación de la utopía en el sentido filosófico de las ciencias humanas, como podría serlo en la disciplina psicológica, a saber, una psicología construida y orientada por la definición de un horizonte social más racional y en superación al presente dado.

Síntesis

Este diálogo pretendió contestar a dos problemáticas nucleares. La primera es el conocimiento disciplinario unidimensional, de fundamento en la lógica formal y por costumbre en las ciencias tradicionales, en que las disciplinas en sus esfuerzos por especializarse, identificarse y objetivar su estudio, segregan y fragmentan las nociones humanas. Su atención por la ciencia observacional reduce su visión a la situación presente y su obsesión por el control y predicción mediante leyes nutre una racionalidad instrumental que anula finalidades inherentes al conocimiento. La segunda problemática es la descalificación a la utopía como algo imposible e irracional. A lo utópico le suele ser atribuido un carácter peyorativo respecto a la fantasía o extremo idealismo, lo cual es comprensible tanto por su relación con ficciones literarias, como por los mecanismos ideológicos del orden social vigente por conservar su estructura, perpetuar su dominio, y anular proyectos políticos alternativos. Asimismo, la utopía llega a ser descartada conforme a la idea de una sociedad absolutamente perfecta y por lo tanto totalitaria puesto que ello sería contrario al cambio, libertad y conflicto, no obstante, esta interpretación refiere a una sola utopía universal y absoluta, no a la facultad psíquica de utopizar; es ajena a la mentalidad utópica que acompaña el devenir histórico. De la mano con estas problemáticas, no buscamos hacer un estudio formal sobre utopías ni detallar la propuesta de una utopía concreta y absoluta. Consideramos que no habría pertinencia en emplear una lógica de la adaptación

hacia una noción inadaptada a su realidad; no habría coherencia en analizar sobre la mesa una concepción que aún no existe, en especializar un aspecto multidimensional, en ajustarse a las autorizaciones de una ciencia tradicional a la que se contraponen. De suerte que más bien lo que hicimos fue dialogar respecto a la mentalidad utópica, al sentido de anticipación psíquica en favor de la transformación social, al anhelo por horizontes más esperanzadores para el destino humano. Una dialéctica que concibe que hay maneras distintas de pensar la realidad y así también son posibles realidades distintas que parten de la manera de pensar.

Ante estas problemáticas respondemos, en primera instancia, desde una posición de la filosofía crítica respecto a la negación ante la lógica formal por un lado, y a la psicología tradicional por el otro. El lenguaje de las posibilidades al que nos referimos permite cuestionar y también argumentar ante la situación lógica, la situación disciplinaria y la situación social presente. La manera en la que contestamos a estas problemáticas, rumbo a una psicología de la utopía, lo fue mediante elementos aledaños a la psicología, pero a partir de los cuales sostenemos que puede hallar una base para su desarrollo, esto es, con la lógica dialéctica y la sociología del conocimiento. La lógica dialéctica toma relevancia porque define aquello elemental en el proceder del pensamiento, la manera de razonar a partir de un planteamiento disruptivo, el fundamento para considerar que la contradicción puede ser un procedimiento para llegar a la verdad, la coherencia de un argumento que busca en las posibilidades de la diferencia. La sociología del conocimiento lo fue por su explicación respecto a las relaciones entre los sistemas de pensamiento y el orden social dominante, entre las potencialidades de las fuerzas psíquicas y el devenir de la vida colectiva, entre el imaginario social y el espíritu subversivo. La lógica de la mentalidad utópica es dialéctica. La relación antitética entre utopía y topía, entre ideas y realidad, nunca queda terminada o resuelta, pues si se solucionara, se agotaría su dialéctica. Nuestro método fue precisamente en

el sentido de nuestro contenido, por medio del diálogo argumentativo en coherencia epistémica con sus motivos teóricos y su filosofía dialéctica: se procura que el método responda a su finalidad, que el fondo responda a su forma. Este diálogo, como el utópico, se hace con la voluntad de proyectar una diferencia en el plano disciplinario, académico e institucional. Disruptivo en su concepción y valores, en su epistemología y axiología. Una voluntad subjetiva que contradice los supuestos de su situación dada para pensar en otros sentidos posibles.

Comprendemos que la psicología está en movimiento, en desarrollo continuo de la mano con las ciencias humanas aledañas, por lo cual los pasos hacia afuera de la psicología lo son para nutrirla. La psicología, para superar sus condiciones, requiere del replanteamiento de sus teorías, métodos y praxis. Una psicología que reconoce el provecho de la transdisciplina es una psicología con posibilidades de concebir la complejidad de su realidad. Así, una psicología de la utopía, de carácter predominantemente social por lo que su concepto conlleva, ve pertinencia en la contemplación de la sociología del conocimiento por un lado y de la filosofía dialéctica por el otro. La sociología del conocimiento que expone Karl Mannheim nos aporta la consideración de las fuerzas psíquicas, de génesis y sentido sociohistórico, que yacen presentes en las colectividades en vinculación con el devenir de la realidad social. Este trabajo estuvo anclado en la discusión teórica porque en la teoría están las bases, la raíz de la práctica disciplinaria, del hacer psicológico.

Hasta este punto, después del camino recorrido, planteamos que la psicología de la utopía es el pensamiento en relación con su devenir colectivo. Es el deseo de la diferencia en una situación compartida, de imaginar lo otro en conjunto con el otro. Es la psicología del deseo social. La utopía es una configuración psíquica multisimbólica, multidimensional y

multisubjetiva. Es una disposición mental hacia una trascendencia abarcativa, un anhelo de superación que supera los límites individuales. La utopía tiene una psicología de motivos colectivos, de inexistencias potenciales, de impulsos sociales, de voluntades conjuntas. El pensamiento que promueve la utopía es la esperanza de aquello que podría llegar a ser. La utopía promueve la construcción mental de destinos distintos, de horizontes inacabados. Una psicología de la utopía rescata la autodeterminación de la subjetividad colectiva, la conciencia activa para definir el sentido y las formas de la realidad en que se vive. La utopía sirve para que, una vez criticado lo dado, se figure aquello que dé continuación al cambio. La utopía es la psicología de la superación colectiva, la contemplación de la continuidad narrativa en el devenir histórico.

Vemos importancia en el desarrollo de una psicología de la utopía porque el sistema lo construimos los sujetos, porque lo ideal no es un imposible sino una guía para la acción. Asumimos la importancia de cuestionar la teoría que subyace a la práctica psicológica, así como la lógica que subyace a la teoría psicológica. Consideramos las potencialidades de incorporar la utopía como sentido para el plano teórico de la psicología, para que la intervención sea en la sociedad y no en el individuo, para que el conocimiento se vincule con la agencia: para que el propósito de la psicología sea el de dar siempre un paso más hacia el horizonte del bienestar compartido. No pretendemos haber definido la utopía, sino que dialogamos respecto a su lógica, a las formas más básicas para pensarla y abordarla. De suerte que no buscamos aquí solucionar el problema de la psicología de la utopía, sino proponer un punto de arranque racional para su construcción. Tampoco pretendimos definir un modelo perfecto que todo el mundo habría de asumir, más bien argumentamos que no es irracional imaginar posibilidades alternativas, ya que de hecho imaginarlo sigue una racionalidad alternativa. Estas palabras son solamente un paso más en el diálogo sobre la

utopía que quisiéramos, un fundamento racional y primordial para a continuación dialogar las maneras de aproximarnos, de definir nuestro caminar hacia ella. Porque en la utopía encontramos trascendencia, pues la utopía significa trascender junto con los demás.

Discutir la educación desde la psicología de la utopía

En tanto hemos desarrollado una aproximación a la psicología de la utopía, tomaremos por objetivo realizar un breve abordaje, desde esta mirada, respecto al tema de la educación. En particular, discutiremos el creciente campo de la psicología social de la educación a partir de la propuesta de categorías metateóricas que nos permitan diferenciar un sentido tradicional, crítico o utópico. Consideramos la pertinencia de un modelo conceptual que nos permita repensar prácticas y discursos psicológicos, como lo es la psicopedagogía, en vinculación con lo que hemos comprendido respecto a la noción de utopía. Así, buscamos irrumpir con las categorías hegemónicas que mantienen el *topos*, o situación social vigente, al replantear una orientación teórica en la cual la psicología apunte al *ou-topos*, u horizontes colectivos ideales. Consideramos que teorizar puede ser una forma de praxis al cuestionar aquello que está establecido, dar fundamento racional a alternativas y operar en el terreno de la reflexión y la argumentación para reconstituir el mundo social. Ante una psicología tradicional de unidimensionalidad disciplinaria, vemos en el concepto de utopía una posibilidad para que la visión psicológica se enlace con la redefinición de la vida colectiva.

Ponemos, para este apartado, el acento en la educación por la notoria carga ideológica que el sistema escolar representa en el plano macrosocial e histórico, y por lo tanto, es en ésta que vemos un campo pertinente respecto a la posibilidad de cambiar el sentido de su práctica. Es decir, si la práctica psicoeducativa es funcional para perpetuar una ideología, veríamos relevancia en discutir sus potencialidades para invertir su sentido hacia una agencia en favor de horizontes de esperanza colectiva: una teoría de la psicología social de la educación que

defina posibilidades ético-políticas para la acción colectiva. Esta breve propuesta no se asume concluida, sino que los elementos que puede ofrecer lo son para incitar a que su discusión, y por supuesto que también su puesta en acción, derive y se desenvuelva en un diálogo continuo. Primeramente, definimos lo que comprendemos, conforme a nuestra investigación documental de la lógica de la mentalidad utópica, por sentido tradicional, crítico o utópico. Partimos de éstos para esquematizar dialécticamente nuestras categorías centrales con las cuales desarrollamos nuestra diferenciación. Posteriormente presentamos un breve esbozo sobre la psicología social de la educación y cerramos discutiendo una síntesis de lo que consideramos una práctica psicoeducativa tradicional, una desde la perspectiva crítica y, finalmente, nuestra terceridad de proponer una praxis psicoeducativa desde el sentido utópico.

Sentido tradicional en la psicología.

Comprendemos por sentido tradicional aquél en el que los hechos definen la teoría. Se observa *lo que es* y encuentra fundamento en la experiencia concreta del marco positivista.

- En relación con el conocimiento: En un sentido tradicional se procura la observación controlada del comportamiento de manera neutral e imparcial para producir principios generalizables. El conocimiento se asume con límites disciplinarios, es especializado, evaluable y por lo tanto jerarquizable de acuerdo con su nivel de descripción de los hechos y practicidad técnica.

- En relación con el sujeto social: Se procura una adaptación funcional del sujeto a su entorno. Se individualizan la identidad y la patología, así como también los problemas sociales. La noción humana se reduce al individuo y se interviene en el mismo mediante prácticas técnicas para ajustar la normalidad en favor del orden social vigente.
- En relación con la reproducción ideológica: Un sentido tradicional es funcional al orden establecido. Su reiteración por la imparcialidad objetiva presume carencias ideológicas y de esa manera legitima la situación social presente como una naturalidad inevitable. Su reduccionismo disciplinario es pragmático y cómodo a la dominación hegemónica puesto que no representa un contrapeso a la perpetuación de los intereses dominantes.

Sentido crítico en la psicología.

Por sentido crítico referimos aquél en el que la teoría critica los hechos. Se puntualiza *lo que no debería ser* y se fundamenta en la filosofía de la negación y la concepción dialéctica.

- En relación con el conocimiento: Un sentido crítico pretende la disrupción inmanente a los límites disciplinarios de la psicología. Por lo cual prioriza la autorreflexión subjetiva y la fundamentación racional autónoma. El conocimiento es inherentemente valorativo y la teoría toma posición ante una complejidad humana que abarca tanto las estructuras sociales como la contingencia histórica.

- En relación con el sujeto social: Se asume una noción humana de vida colectiva y se acentúa el carácter estructural en los problemas del sujeto. La concepción psíquica se antepone al individualismo hegemónico y busca abordarse en consideración de la complejidad social, política, histórica, cultural y económica. Se subraya el control normativo de la situación social vigente y se señalan las manipulaciones que mantienen la dominación social.
- En relación con la resistencia ideológica: Un sentido crítico contradice y deslegitima las relaciones de dominación del orden presente. Concibe en su complejidad el *topos social*, a saber, la situación social concreta a partir de una autoconciencia ideológica que devela y se opone a los mecanismos de opresión.

Sentido utópico en la psicología.

Proponemos como sentido utópico aquél en el que la teoría defina posibilidades. Que conciba *lo que podría ser* y se permita encontrar soporte en nuestra aproximación a la psicología de la utopía.

- En relación con el conocimiento: Desde un sentido utópico el conocimiento se desarrolla de manera proyectiva. Se procura la contemplación de lo inexistente a partir de la facultad imaginativa en una perspectiva hacia el futuro. La concepción de un horizonte axiológico distinto conlleva un conocimiento transdisciplinario y abarcativo, además de la argumentación subjetiva para reflexionar y proponer aquello

que aún no es. Es la visualización de un horizonte orientador; un conocimiento en vinculación con el devenir.

- En relación con el sujeto social: Un sentido utópico considera que el entorno está definido y es redefinible por la actividad intersubjetiva, esto es, que la subjetividad colectiva tiene la potencialidad de replantear una diferencia estructural. De manera que la complejidad social puede ser auto-orientada por horizontes compartidos y puede ser tarea de la psicología el consensuar los anhelos colectivos y relacionar activamente las esperanzas históricas con la reconstrucción de la realidad social. Se asume así una totalidad colectiva en posible autodesarrollo por parte de la agencia intersubjetiva.
- En relación con el *Ou-topos* colectivo: una psicología con sentido utópico racionaliza un referente potencial de superación colectiva para el devenir histórico. Una auto-conciencia utópica en reconocimiento contextual de las esperanzas compartidas para orientar la voluntad subjetiva.

En el siguiente esquema relacionamos dialécticamente las categorías con las cuales distinguimos una teoría psicológica con sentido tradicional, crítico y utópico. Esto con la finalidad de proponer un piso metateórico en vinculación con la voluntad de reconstituir una praxis psicológica que permita irrumpir con el topos social y contemplar lo inexistente para construir horizontes colectivos distintos. En la forma dialéctica partimos de la tesis de la identidad establecida, la antítesis de la apariencia cuestionada y la síntesis de la diferencia propuesta. Como ya lo hemos expuesto en este trabajo, cada síntesis es el comienzo de una

tríada nueva; de otra contraposición y reconfiguración dialéctica que da continuidad al desarrollo de su condición.

<i>Sentido tradicional</i>	<i>Sentido crítico</i>	<i>Sentido utópico</i>
Replicar normatividad positivista	Contradicción reflexiva ante los hechos dados	Imaginar posibilidad de esperanza
Ajustar al orden establecido	Oposición valórica a la estructura opresiva	Proyectar un devenir distinto
Controlar la función individual	Develación de la dominación social	Reorientar la vida colectiva

Tabla 1. *Categorías para una psicología con sentido utópico.*

Este esquema puede servir a la diferenciación de sentidos metateóricos para enmarcar discusiones y orientar la praxis psicológica. De esta forma proponemos otra mirada; categorías para distinguir, repensar y guiar el sentido de la psicología en cuanto al abordaje de sus temas, problemáticas y fenómenos. Asimismo, cabe resaltar que no afirmamos que toda práctica psicológica deba ser absolutamente identificada con un sólo sentido ya sea tradicional, crítico o utópico; sino que se asumen como horizontes amplios de reproducción, resistencia o utopía cuyas cualidades pueden predominar en los discursos teóricos psicológicos.

Una vez que distinguimos los sentidos de orientación, vemos pertinencia en abordar su discusión en vinculación con el hacer psicológico, a saber, de qué manera se presentan estos sentidos en la psicología. Para el caso de esta tarea, ejemplificaremos brevemente nuestras categorías respecto a la práctica psicoeducativa. Es así que haremos una aproximación sintética al fenómeno de la educación a partir de nuestra propuesta. Particularmente, ejemplificaremos nuestras categorías a partir de la discusión concerniente a la psicología social de la educación que es promovida por Anastasio Ovejero y nutrida por las aportaciones del teórico crítico de la educación Henry Giroux.

El diálogo de la psicología social de la educación y el sentido de su praxis.

La escuela se define, de acuerdo con Julio Carabaña, como

(...) cualquier reunión periódica de alumnos para aprender con un maestro, y el conjunto de instituciones escolares o sistema educativo de las sociedades modernas, que abarca desde el preescolar a la universidad, con planes de estudio coordinados y enseñantes profesionales.

(citado en Ovejero, 2019, p.25)

Su desarrollo en el siglo XX lo ha sido de la mano con el individualismo legitimado por la disciplina psicológica y al amparo del orden político y los intereses del *statu quo* (Ovejero, 2019). Pues si bien la psicología carece de un significado unívoco, el positivismo hegemónico la ha reducido a un carácter unidisciplinar en el que se individualizan tanto los problemas estructurales como los conflictos escolares (Ovejero, 2019). Escuela y psicología se han desarrollado de la mano, como lo plantea Ovejero (2019), adaptando actitudes y rasgos de la personalidad convenientes a la conservación ideológica del sistema dominante. La escuela posee un carácter psicosocial; es un modelo micropolítico en cuya dinámica interna se interrelacionan influencias ideológicas en la evaluación intelectual, la construcción de significados y los procesos socializadores; como lo refiere Carnoy, “la escuela es el nexo de unión entre la estructura económico-social y las mentes de los niños, siendo su principal función preparar a los individuos para asumir sus funciones en el orden económico y social capitalista” (citado en Ovejero, 2019, p.49/50). Si bien el Estado puede valerse de diferentes aparatos para perpetuar su ideología, ninguno dispone tanto tiempo de audiencia obligatoria como lo es en la escuela (Althusser, 1988).

No obstante encontremos teorías deterministas respecto al mecanismo de reproducción estructural en el que toma papel el sistema escolar (Bourdieu y Passeron, 1995), podríamos ver en la educación un campo potencial para una praxis con sentidos distintos; un espacio de posibilidades por un aprendizaje comprometido con la agencia colectiva, es decir, que así como la educación puede ser un medio para la ideología, así la educación podría ser un medio para la utopía. Sostenemos que toda práctica psicoeducativa tiene un sentido, y dado que las prácticas son constituidas por sujetos, optaríamos por que ese sentido sea el de un horizonte esperanzador. La práctica psicopedagógica involucra, entre un amplio espectro de intervenciones; procesos de identidad, regulación de roles, normatividad en las interacciones y funciones socializadoras en el alumnado. Una tarea en favor de una posibilidad más deseable para el devenir sería la de una praxis psicoeducativa que reinvierta sus valores en un sentido colectivo y defina una relación directa entre la enseñanza y la reconstrucción ético-política de la realidad social.

El psicólogo social Anastasio Ovejero expone un notable interés reciente al campo de la psicología social de la educación, en Estados Unidos y España, en que “a pesar de que casi todos los Congresos Nacionales de Psicología Social dedicaron una mesa a este campo” (2019, p.12), las aportaciones han sido dispersas y escasas, ante lo cual expresa que es imprescindible una perspectiva crítica para el desarrollo de la psicología social de la educación. Una línea clara para su atención, de acuerdo con el teórico, es contribuir a despejar la contradicción intrínseca a la escuela occidental; institución de dos caras en que, de acuerdo con sus orígenes en la Revolución Industrial y la Ilustración,

por un lado, la escuela debe controlar y domesticar a los alumnos para hacer de ellos ciudadanos sumisos y trabajadores eficaces. Pero, por otro lado, debe conseguir que se conviertan en ciudadanos libres, independientes y críticos. (Ovejero, 2019, p.12)

Dicho así, desde esta perspectiva la psicología social de la educación puede ponerse a la tarea de revelar las apariencias de la liberación ilustrada y subrayar la manipulación que tiene por objetivo la eficacia del sistema dominante. Como lo plantea Ovejero: “La escuela es un microcosmos social donde se reproducen las relaciones sociales de poder y de intercambio, las de una sociedad reducida, con sus normas, sus jerarquías, sus vínculos, sus discursos, sus conflictos, etc” (2005, p.180), por lo cual es el campo idóneo para una línea psicológica que critique las formas educativas en las que se internaliza la dominación y se promueven discursos alienantes de división y exclusión social como lo es, por ejemplo, el del fracaso escolar (Giroux, 1992; Ovejero, 2019). De acuerdo con Ovejero, en la labor de teorizar las contradicciones internas al estructuralismo determinante del ámbito escolar, “Henry Giroux intentó construir una alternativa al modelo de la reproducción” (2019, p.206); a saber, subraya por un lado los conflictos e impugnación al interior de la opresión instrumental y defiende también la potencialidad de la resistencia y oposiciones políticas, sociales y culturales por parte de los agentes educativos. Así, Giroux acepta las teorías de reproducción escolar, pero niega que la dominación se perpetúe de forma perfecta y argumenta en torno a “aquellos momentos complejos y contradictorios que atan a las escuelas con el Estado y con la esfera económica” (Giroux, 1992, p.105). Expone la unión dialéctica entre estructura e intervención activa entre profesorado y alumnado en el desarrollo de conocimiento y valores, y propone un cambio de la teoría educativa individual-psicologista en la cual predomina “la lógica de la desviación, con la patología individual y la incapacidad aprendida” (Giroux, 1992, p.144) hacia un énfasis del ámbito político, pues “la resistencia tiene que ser fundamentada en un razonamiento teórico que apunte hacia un nuevo marco de referencia” (Giroux, 1992, p.144). Condición ante la cual proponemos la viabilidad de la

consideración de un sentido utópico que dé continuidad a la dialéctica entre teoría de la reproducción y teoría de la resistencia en el ámbito educativo.

Coincidimos entonces en que ni la escuela ni la psicología pueden ser neutras, pues de hecho la aparente neutralidad en el ámbito psicoeducativo tiene en sí un sentido al servicio del orden social establecido (Ovejero, 2019). Buscamos asimismo proponer que ante la visión diádica de reproducción-resistencia, también es posible contemplar una terceridad, esto es, que además de que la teoría educativa pueda manipular o concientizar respecto a la ideología, así también se permita concientizar la utopía. Asumimos que, si bien una práctica psicoeducativa tradicional contempla una inteligencia individual e interviene para adaptar al entorno, se le opone una perspectiva crítica que devela contradicciones y se posiciona ante el entorno; y proponemos una praxis psicoeducativa de sentido utópico que contemple propósitos colectivos y desde una disposición transdisciplinaria se permita proyectar el entorno. Nos aproximaremos de tal manera a distinguir y diferenciar sentidos para una breve definición de una tercera forma de discutir la práctica psicoeducativa.

Diferenciar una práctica psicoeducativa con sentido tradicional.

Una teoría y práctica educativa tradicional está delineada por el positivismo (Giroux, 1992) así como también las explicaciones del comportamiento humano que toman el modelo deductivo propio a las ciencias naturales de verificaciones empíricas basadas en la observación controlada (Giroux, 2003). Esta visión aspira a una labor científica basada en técnicas para observar, recolectar y clasificar hechos objetivos, la cual repercute en la supuesta validación del conocimiento y medición de la inteligencia. La teoría se subordina

entonces al interés por acumular datos duros y su enseñanza consiste en la “distribución, administración, medición y legitimación de dicho conocimiento” (Giroux, 2003, p.178). Desde la racionalidad positivista, la propia noción de pensamiento crítico no busca el autocuestionamiento de su estructura normativa, sino que “quedó reducido al nivel de la inteligencia técnica, subordinada a abordar problemas operativos” (Aronowitz citado en Giroux, 2003, p.57), es decir, la práctica psicoeducativa tradicional en vez de reflexionar sobre sus presupuestos, se ve absorbida en el orden, control y certeza suprahistórica y supracultural que ofrecen los hechos; con una confianza ciega en el cientificismo (Ovejero, 2005) y un apoyo acrítico del *statu quo* (Giroux, 2003).

La escolarización, de acuerdo con Ovejero (2005), es el edificio institucional del proceso enseñanza-aprendizaje en que se transmiten formalmente tanto los mitos sociales como los criterios de verdad de los conocimientos. Asimismo, la definición del sentido común y la normalidad escolar internalizada por los educandos se han construido mediante el discurso psicológico positivista dominante, mismo que no está exento de contenido ideológico, pues “ideología y construcción de la subjetividad van siempre unidas” (Ovejero, 2019, p.83). El régimen de la verdad circulante y la clasificación de la conducta humana no son axiológicamente neutrales, si no que la psicologización de los problemas del alumnado responde a una normatividad favorable al sistema social vigente. Este instrumentalismo educativo cimentado en el *ethos* individualista es aquello que conforma “la gramática profunda del orden social existente” (Giroux, 1992, p.22). Una práctica psicoeducativa que incorpora la selección de perfiles individuales aptos mediante pruebas de cociente intelectual es una legitimación y justificación política de la jerarquía social del orden dominante (Ovejero 2005; 2019). El énfasis en el aprendizaje individualista se sirve del discurso psicológico tradicional del *mundo interior* del individuo que ha de adaptarse a su entorno,

pues así su personalidad e inteligencia supone ser definida, perfilada, medida y seleccionada para servir a los intereses de la eficiencia técnica requerida por el *statu quo* (Ovejero, 2019). Así, en el sentido tradicional, la psicología actúa en el ámbito educativo para ajustar el individuo a una sociedad fija e inalterable, de acuerdo con la personalidad requerida para normalizar un comportamiento en el que el alumno se ajuste a ser “obediente y disciplinado, a esforzarse y a ser capaz de retrasar los refuerzos” (Ovejero, 2019, p.155).

Diferenciar un abordaje psicoeducativo con sentido crítico.

Una labor crítica en el ámbito psicoeducativo implica comprender los supuestos sobre la verdad y el conocimiento en su fundamentación valórica y contingencia histórica, a saber, descarta el supuesto de que la verificación empírica esté libre de prejuicios y supersticiones, pues “la noción misma de objetividad se basa en criterios normativos establecidos” (Giroux, 2003, p.34). Una perspectiva crítica comprende que la subjetividad no es un mero asunto de opinión individual, que los propósitos valóricos le otorgan sentido a los hechos y que la esencia suele conformar una apariencia (Giroux, 1992). Se critica que la racionalidad positivista “se funda en la política de *lo que es*” (Giroux, 2003, p.47), en una concepción conservadora para jerarquizar y justificar el control tanto del conocimiento como de la sociedad misma. Así, las pretensiones de eliminación ideológica al servicio científico son en sí una reproducción ideológica (Giroux, 2003; Ovejero, 2019). Ovejero (2019) subraya la necesidad de una psicología que reflexione en la autocrítica puesto que su individualización de los problemas sociales respalda la explotación de las clases poderosas, esto es, refiere que la psicología refleja y reproduce la visión individualista dominante en estrecha relación con la escuela al evaluar y excluir mediante criterios de inteligencia de arbitrariedad ideológica. La

individualización de los problemas sociales deriva en repetidos impactos fatales para los segmentos más oprimidos de la población, pues “definir sus problemas como individuales garantiza que intentarán cambiarse a sí mismos más que cambiar la sociedad” (Ovejero, 2019, p.24).

En este sentido, el pensamiento crítico no es una mera técnica cognitiva eficaz para evaluar, sino que como lo argumenta Michael Apple, pensar críticamente refiere a “comprender el conjunto de las circunstancias, históricamente contingentes, y de las contradictorias relaciones de poder que crean las condiciones en que vivimos” (citado en Ovejero, 2019, p.69). Tomando esto en consideración, se plantea la necesidad de una psicología con la finalidad de oponerse a la opresión, como lo escribe Giroux, “descifrar la manera en que penetran los mecanismos de dominación y las potencialidades de liberación en la propia estructura de la psique humana” (1992, p.64). De manera que se debe a la comunidad educativa, por un lado, la manera en que la escolarización se relaciona con la reproducción social, y por el otro, como lo sostiene Giroux (1986), buscar las contradicciones en los mecanismos estructurales para generar esferas de intervención, es decir, reconstruir “los procesos sociales que rompen las formas existentes de dominación social y psicológica, en vez de prolongarlas” (Giroux, 2003, p.102). Ovejero comparte este posicionamiento al plantear “un enfoque eminentemente crítico, con la intención de colaborar a que la psicología en general y la psicología social de la educación en particular sean capaces de desvelar lo que en sus campos se esconde tras las apariencias (...)” (Ovejero, 2019, p.30). Un sentido crítico en que la motivación del estudiantado, su rendimiento y aspiraciones intelectuales tengan una reflexiva relación cultural, social, política, histórica y económica para permitirse contradecir en favor de disrupciones valóricas que definan un contrapeso a la dominación presente.

Diferenciar una praxis psicoeducativa con sentido utópico.

Nuestra propuesta de un abordaje psicoeducativo desde el sentido utópico comprendería una praxis de agencia estructural orientada por una proyección alternativa para el devenir. Con ello nos referimos a una práctica que en vez de ser funcional a la ideología dominante conciba la potencialidad de una utopía teorizada, de manera autónoma a la situación social dada, para definir posibilidades colectivas distintas. Coincidimos con Ovejero (2019) que, así como la psicología se construye y reconstruye a partir de discursos, así la psicología también reconstruye el sentido de las relaciones intersubjetivas, a saber, que la psicología no es ajena a las personas que observa, sino que en sí también conforma la propia subjetividad que supone estudiar. Por ello planteamos que en el hacer psicológico sea incorporado el lenguaje de la posibilidad, un *ou-topos* en tensión con el *topos*; una situación social presente irrumpida y guiada en favor de mejores esperanzas para el devenir. De esta forma buscaríamos una formación subjetiva que acompañe la redefinición de la vida en sociedad, lo cual implicaría la necesidad de una superación de la fragmentación disciplinaria por una tarea que busque el autodesarrollo de la totalidad colectiva. Una descomposición de las pretensiones del control individual y una recomposición de la voluntad por una vida colectiva distinta. Subrayamos la importancia de concientizar al profesorado “sobre la potencialidad de cambio que radica en ellos” (Ovejero, 2005, p.190), por lo cual ante un discurso psicológico tradicional que deriva en prácticas reproductivas y supone que el sujeto ha de adaptarse a un entorno natural y estático, proponemos un discurso psicológico utópico que derive en una praxis autodeterminada al asumir que la totalidad es contingente y definida por la construcción intersubjetiva.

Una práctica psicoeducativa en favor de otra posibilidad social buscaría visualizar alternativas para la construcción de la vida colectiva, esto es, un diálogo en el aula que ponga en cuestión aquello que quisiéramos para nuestra sociedad. La noción de conocimiento procuraría trascender la lógica de los hallazgos concretos en un sentido multidimensional que contemple la potencialidad de la conciencia política en relación con la totalidad histórica. Un aprendizaje que priorice “la interdependencia del conocimiento, la imaginación, la voluntad y la creatividad” (Giroux, 2003, p.37) para permitirse proponer identidades comunitarias distintas. Una experiencia educativa que promueva la intencionalidad colectiva y la autonomía para reflexionar y gestar ideas con sentido propio. La superación del modelo tradicional de reproducción social implicaría la inversión de valores individualistas mediante la co-construcción de significados y horizontes compartidos. Nos oponemos a que el conocimiento en el ámbito educativo pueda tener un carácter neutral y en consecuencia sostenemos que su sentido sea localmente dialogado, consensuado y definido en colectivo. Así, en vez de posicionarnos en favor del aprendizaje de un conocimiento universal y jerárquico que hay que evaluar y validar, optamos por un conocimiento valórico, cultural y contextualizado con el cual la comunidad educativa se permita compartir un horizonte. Una perspectiva en la que aprendamos a pensar la sociedad, no como un sistema concluido y permanente, sino como un acuerdo que definimos y podemos redefinir entre sujetos.

Podemos poner en práctica el sentido utópico dialogando sobre el devenir de nuestra realidad social. En el ámbito de la educación, como psicólogos podríamos promover en el alumnado la posibilidad de relaciones más solidarias y cooperativas (Ovejero, 2019); mediar un discurso-acción construido por el alumnado y para el alumnado. Una voluntad dialógica que modele un sentido compartido; una actividad psicopedagógica de imaginarios alternativos para desarrollar una perspectiva que proyecte el devenir común; una posibilidad

para que la comunidad educativa rediscuta la forma de vida en sociedad a la cual se orienta y se contemple aquello que podría llegar a ser. Un reconocimiento de nuestra potencialidad para, en colectivo, realizar lo colectivo. Que el alumnado se involucre activamente en la agencia constructiva y reconstructiva de su entorno (Ovejero, 2005). Es así que proponemos que el sentido utópico encuentre en la práctica psicoeducativa un medio de acción.

Por último, quisiéramos agregar que si bien son múltiples las formas en que se puede idear una utopía, sus esperanzas proyectadas enmarcan formas culturales particulares, pues son anhelos vinculados a un contexto e historia colectiva cuyo sentido se pretendería superar. Así, nos oponemos a pensar en una utopía absoluta, una que pretenda imponerse de un centro hacia sus periferias, por lo cual nos referimos a utopías formuladas en reconocimiento de identidades histórico-geográficas que partan del consenso local. Un sentido contextualizado, como lo sería en nuestro caso, desde una utopología latinoamericana cuya teorización ha tenido aportaciones significativas por autores como María Del Rayo y Horacio Cerutti Guldberg. Co-construir un suelo epistémico que responda a nuestras complejidades históricas; en que el horizonte corresponda a sus raíces. Que el sentido esté definido por el autorreconocimiento cultural y que la praxis psicoeducativa impulse con creatividad la superación de nuestras circunstancias particulares. Una motivación en el alumnado por reconstruir la normatividad de roles e interacciones sociales a partir del diálogo transdisciplinario y el consenso intersubjetivo para redefinir y actuar en favor de mejores posibilidades para nuestra vida en común.

Un camino inconcluso

La utopía es una síntesis en tanto posibilidad distinta para la vida colectiva ante la tesis de la sociedad establecida y la antítesis de su disrupción crítica. En tanto síntesis, la utopía hace también una negación a la crítica, ya que en vez de mantenerse en la negación se proyecta hacia una imaginación alternativa y asimismo une en sí algunos rasgos de las etapas precedentes. Como toda relación dialéctica, sobre la base del camino recorrido se volverá a definir otro punto de partida, el comienzo de una tríada nueva, en razón de que una vez que los ideales de una utopía comiencen a encarnarse en la realidad, otra crítica se contrapondrá y se reconfigurará otra utopía. De suerte que ninguna utopía es la última etapa definitiva y de la misma manera ningún orden presente ha sido el primer peldaño de la realidad social. Es entonces que la utopía no es el cambio por el cambio mismo, es también la proyección, la negación de la negación, lo que está más allá de la ruptura crítica, el cambio de la mano con el sentido de trascendencia.

La psicología de la utopía se compone en formas tríadicas, en reflexiones antitéticas. La utopía tiene una psicología proyectiva, no se concibe respecto a lo que está, sino que se opone a la situación dada para imaginar una posibilidad distinta para su realidad. Una tríada dialéctica entre pensamiento descriptivo, pensamiento disruptivo y pensamiento propositivo. El razonamiento de la utopía es el de la disrupción y la imaginación de lo inexistente. Un rumbo distinto precisa un razonamiento distinto. No hay una lógica universal, de serlo así, la utopía sería ilógica ante la lógica formal, pues sigue una lógica distinta. La lógica de la mentalidad utópica es la lógica dialéctica. Es la lógica sobre la cual se montan y constituyen

concepciones de la realidad más deseables para el devenir histórico, para dejar de observar lo que ocurre y más bien discutir la manera de cambiarlo hacia otro horizonte posible.

Reconocer la lógica que la constituye es relevante para distinguir el tipo de racionalidad del pensamiento por la trascendencia colectiva, pues insistimos en que distinguir el tipo de lógica que la sostiene es el primer paso para poder teorizarla.

La utopía es un concepto que no puede descubrirse ni encontrarse, pues nunca está presente, siempre es un referente de superación para la realidad actual. La utopía entonces tiene que reflexionarse, imaginarse, inventarse, crearse en la racionalidad, fue por ello que para abordar la noción de mentalidad utópica definimos un trabajo de este estilo: dialéctico, crítico, argumentativo, teórico y reflexivo. Una aproximación metodológica disruptiva en coherencia con su temática. A partir de esta forma nos permitimos dimensionar lo inexistente, enunciar la potencialidad de la anticipación psíquica para abrir caminos nuevos. En este trabajo buscamos vincular la voluntad subjetiva con la reflexión de asumir una realidad en conjunto con las posibilidades diferentes de su destino. Esta tesis fue definida así en razón de que sostenemos que un contra-sentido ante lo dado se define mediante la argumentación subjetiva y con la responsabilidad que eso conlleva, pues además, hemos revisado cómo los estudios científicos que pretenden objetividad imparcial y neutralidad ético-política en materias humanas, sencillamente suelen ser incorporados a los intereses que convienen al sistema establecido. Este texto se desarrolló con una noción dialéctica de pensar, escribir y discursar, de la forma que refiere el psicólogo colectivo Pablo Fernández Christlieb respecto a “el acto de decir todo lo que se pueda decir, lo más que se pueda decir, de algo, sin romperlo en pedacitos como lo hace la ciencia” (Fernández-Christlieb, 2019, p.19/20). Se pretendió tocar el fondo de las bases racionales para una psicología de la utopía mediante un planteamiento disruptivo tanto en su forma como en su contenido. Se desarrolló,

precisamente, buscando proponer algo que aún no está dado, empleando la imaginación propositiva como impulso activo para cambiar el sentido del rumbo psicológico, se hizo con una finalidad utópica: que se intenta trascendente y se asume inacabada. En que cualquier síntesis presentada aquí no representa ninguna concreción última, sino tan sólo un paso más que allana el camino para el siguiente paseo. Discursamos este texto mediante relaciones antitéticas: psicología tradicional y psicología crítica, lógica formal y lógica dialéctica, ideologías y utopías, realidad e ideas, pues coincidimos con Borges en que *un libro que no encierra su contralibro es considerado incompleto*. Síntesis tras síntesis que nunca quedan resueltas, pues si se solucionaran se agotaría su dialéctica. Si las utopías se terminaran en el pensamiento humano, se agotaría la continuidad narrativa en el devenir histórico.

El bosquejo de la psicología de la utopía es así una continuación a los diálogos de la dialéctica, de la crítica y de la utopía. Al respecto, tampoco negamos que el concepto de utopía pueda ser abordado desde otras miradas psicológicas. En nuestro caso, compartimos la filosofía de la psicología crítica y ante un problema por definir una disciplina psicológica de legitimidad universal, y de acuerdo con las finalidades reproductivas y por lo tanto anti-utópicas de una psicología tradicional, optamos por irnos a las raíces del raciocinio, a las propias bases lógicas, y su contraste con la sociología del conocimiento para comenzar esta discusión. Un diálogo respecto a que el sistema lo construyen los sujetos y por lo tanto estos mismos pueden definir el sentido de su rumbo. Que la situación social vigente no es más que otra forma en el devenir del autodesarrollo de la sociedad. Que la superación de la sociedad como totalidad parte del conflicto antitético de ideas colectivas contrapuestas. Que el rumbo histórico se define mediante acciones colectivas, acciones colectivas impulsadas por fuerzas psíquicas.

Vemos relevante abordar desde nuestra Facultad de Psicología este diálogo transdisciplinario; el pensamiento utópico que abarca tantos campos como lo es en filosofía, sociología, historia, pedagogía y ciencias políticas. Es por ello que esta tesis procura un discurso contra el pensamiento tradicional en una institución nuclear para los estudios del pensamiento, pues discursa, de hecho, sobre las bases racionales para discursar los cambios de la sociedad y la trascendencia histórica. No ponemos el acento en que la realidad se piensa, sino que el pensamiento realiza. Porque desde el pensamiento se forma, deforma y reforma la sociedad. Porque compartimos el anhelo de discutir, en esta Universidad, nuestra aproximación a lo que podría ser una utopía mexicana.

Exponemos el anhelo de desindividualizar el sentido de vida y dialogar para definir el horizonte y caminar juntos a nuestra utopía. Negar la importancia de concebir posibilidades diferentes para la vida colectiva es aceptar que si la sociedad es así, entonces así lo ha de ser y así lo será. Sostenemos que vale la pena contemplar maneras más deseables para la situación social y que la psicología podría ponerse en servicio del diálogo reflexivo para clarificar y allanar el terreno para el camino a la utopía. Que tiene más sentido, que es más significativo, trascender como comunidad que como individuos.

Una tesis, desde una acepción dialéctica, es una postura, una afirmación sostenida. Concebimos esta tesis como nuestra voz ante la academia de la disciplina psicológica. Nuestro decir ante el campo de conocimientos cultivado. Esta tesis se desarrolló con la voluntad de definir los pasos preliminares a una línea autónoma en el campo de la psicología: la psicología de la utopía. Procuramos comprometernos en la aportación concerniente al piso lógico sobre el cual podría componerse. Ante la complejidad por empeñarnos en retornar algo significativo y trascendente a nuestros estudios, fue en torno a la lógica de la mentalidad

utópica que encontramos la forma elemental de comenzar a aproximarnos a definir un sentido auténtico en el campo. Es nuestra participación en el diálogo de la psicología. Un fundamento para considerar que es racional argumentar en favor de una realidad que favorezca a todos.

Una síntesis no es un término. Por más sustancial y completa que pretendiera serlo, solamente es un episodio, un peldaño más, en este caso una participación en el diálogo que más que concluirse se suspende para ceder la voz a la siguiente postura. A la antítesis que reproblematices estos planteamientos cuya tensión es necesaria para transformarse y superarse en el devenir de una siguiente síntesis; una relación triádica “como una conversación, en donde lo que termina diciéndose es algo que no estaba de antemano en ninguno de los conversadores, sino algo enteramente nuevo, creado ahí mismo” (Fernández-Christlieb, 2011, p.48). Un desarrollo dialógico hacia un mejor argumento, hacia una psicología de la utopía mejor consolidada. Toda aproximación dialéctica implica tomar un camino que se sabe enfrentará encrucijadas contradictorias, heterogéneas e intrincadas, y además que no se llegará a una meta definitiva, pues siempre habrá un paso más que dar, algo más que decir. Así, esta propuesta, como la utopía, no pretende quedar solucionada, pues no busca detener su devenir. Así es el lenguaje de la posibilidad, del espíritu de la subversión.

Este trabajo puede significar un paso en el camino a la utopía si permite la reflexión de nuestros sentidos como sociedad. Si nos permite entender que la utopía es ilógica ante la lógica formal, pero lógica ante la dialéctica, e imposible ante el presente dado, pero posible ante el devenir. Si nos invita a pensar si vivimos en un presente deseable o, si es el caso contrario, si estamos actuando en consecuencia. Si nos cuestionamos el sentido de la psicología en el plano del devenir social, en la manera que actúa ante un horizonte que sea favorable para nuestras comunidades. Si distinguimos el tipo de sociedad a la que funciona y

si verdaderamente es el mejor tipo de sociedad realizable. A dudar si la lógica que constituye la psicología a la que estamos acostumbrados permite pensar posibilidades mejores para la realidad social. Este trabajo puede significar un paso en el camino a la utopía si se permite la discusión lógica y racional de la utopía en el plano de la academia: para hacer del desarrollo científico un camino a la utopía.

La psicología con un sentido utópico es una psicología vinculada con un destino deseable para nuestra sociedad. La psicología de la utopía es una posibilidad para trascender la realidad por medio del pensamiento. La imaginación de *lo otro* de la mano con *el otro*, la anticipación psíquica para trascender junto con los demás. Así nos aproximamos a una psicología en la que pensemos la utopía, no para alcanzarla, sino para orientar nuestro sentido colectivo.

Ella está en el horizonte.

Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos.

Camino diez pasos y el horizonte se recorre diez pasos más allá.

Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré.

¿Para qué sirve entonces la utopía?

Para eso sirve: para caminar.

- Eduardo Galeano, *Ventana sobre la utopía*.

Referencias

- Abellán-García Barrio, Á. (2012). De la dialéctica a la dialógica. *Mar Oceana*. 97–126. Retrieved from <http://hdl.handle.net/10641/970>
- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Althusser, L. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Álvarez, A. (1996). El constructivismo estructuralista: la teoría de las clases sociales de Pierre Bourdieu. *Reis*. 75/96, pp. 145-172, Universidad de La Coruña.
- Balasopoulos, A. (2010). Ruth Levitas, The Concept of Utopia. *European Journal of American Studies*. <https://doi.org/10.4000/ejas.8514>
- Billig, M. (1996). *Arguing and thinking: A rhetorical approach to social psychology*. Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (1995). *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. D. F., México: Fontamara.

Cañas Quirós, R. (2010). La Dialéctica en la filosofía griega. *InterSedes: Revista de las Sedes Regionales*. XI(22),37-56. Disponible en:

<https://doi.org/10.15517/isucr.v11i22.987>

Cardús i Ros, S. (1993). Notas para una lectura actualizada de " Ideología y utopía". *Reis*. No. 62, 123-131.

Carrasco Aguilar, C. L., y Baltar de Andrade, M. J. (2015). La psicología y las metodologías críticas de investigación educativa. *Memorias*. 12(21).

<https://doi.org/10.16925/me.v12i21.862>

Castro, M. I. (1989). *El dilema de la educación: ¿problema técnico o transformación de la conciencia social?*. Centro de Estudios sobre la Universidad. México: UNAM.

De Cambra Bassols, J. (1982). La teoría crítica y el problema del método en las ciencias sociales. *Reis*. (17), 53. <https://doi.org/10.2307/40182852>

Del Águila, R. (1984). Crítica y reivindicación de la utopía: La racionalidad del pensamiento utópico. *Reis*. (25), pp. 37-70.

Del Rayo, M (1994). *Simón Rodríguez y su utopía para América*. Ciudad de México, México: UNAM.

- Del Rayo, M. (2012). *Utopología desde nuestra América*. Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo.
- Facuse, M. (2010). La utopía y sus figuras en el imaginario social. *Sociológica*. Año 25, no. 72, pp. 201-213.
- Fernández Christlieb, P. (2011). Lo psicosocial. En *Psicología social crítica* (pp. 46-55). Ovejero, A. y Ramos, J. (Coordinadores). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Fernández Christlieb, P. (2019). Todos los psicólogos sociales: recapitulación de cuatro o cinco décadas. *Athenea Digital: Revista de pensamiento e investigación social*. ENSAYOS (19), no 1, e2444.
<https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2444>
- Flores, V. (2009). La crisis de las utopías. *Mundo Siglo XXI: Revista del Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales del Instituto Politécnico Nacional*. (17), pp. 45-59.
- Fouz, M. R. (1996). La historia meditada. Aproximación a la sociología del conocimiento de Karl Mannheim a través de su análisis de las mentalidades. *Revista de filosofía*. (24) no. 2, pp. 3-27.
- Freire, P. (1993) *Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.

- Freire, P. (2015). *Pedagogía de los sueños posibles: Por qué docentes y alumnos necesitan reinventarse en cada momento de la historia*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Frolov, I. (1984). *Diccionario de filosofía*. Moscú: Ed. Progreso.
- Giroux, H. A. (1986). Teorías de la reproducción y la resistencia en la nueva sociología de la educación: un análisis crítico. *Cuadernos Políticos*. No. 44, pp. 36-65. México, D. F.: Era.
- Giroux, H. A. (1992). *Teoría y resistencia en educación. Una pedagogía para la oposición*. D. F., México: Siglo XXI.
- Giroux, H. A. (2003). *Pedagogía y política de la esperanza*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Giroux, H. A. (2013). Beyond Dystopian Education in a Neoliberal Society. *Fast Capitalism*. 10(1), 109–120. <https://doi.org/10.32855/fcapital.201301.010>
- Harvey, D. (2018). La dialéctica. *Revista Territorios*. 245–272.
- Hegel, G. W. F. (1807). *Fenomenología del espíritu*. D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.

- Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Janke, W. (1978). Repetición de la Dialéctica. La traducción de la dialéctica platónica a la Doctrina de la Ciencia de Fichte. *Anuario Filosófico*. 11(1), 75–88. Retrieved from <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/1939/1/05>.
- Kilminster, R. (2014). The debate about utopias from a sociological perspective. *Human Figurations*. 3(2), 64–96.
- Kincheloe, J. L. (2008). La pedagogía crítica en el siglo XXI: Evolucionar para sobrevivir. *Pedagogía Crítica: De Qué Hablamos, Dónde Estamos*. Pp. 25–69.
- Kupiec, A. (2008). *Karl Mannheim. Ideología, utopía y conocimiento*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Levitas, R. (1979). Sociology and Utopia. *Sociology*. 13(1), 19–33.
<https://doi.org/10.1177/003803857901300102>
- Levitas, R. (2013). *Utopia as method: The imaginary reconstitution of society*. London: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137314253>
- López, M. C. (2018). Herbert Marcuse: “El final de la utopía” en el siglo XXI. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*. (74), 71-88.

- Mannheim, K. (1941). *Ideología y utopía: Introducción a la sociología del conocimiento*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. (1968). *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. México: Ariel.
- Marcuse, H. (1976). On the Problem of the Dialectic. *Telos*. (27) 12-39.
- Marcuse, H. (1986). *El final de la utopía*. Barcelona, España: Planeta- De Agostini.
- Marcuse, H. (1994). *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Barcelona: Altaya.
- Marx, K. (1976). Tesis sobre Feuerbach. *Cuadernos Políticos*. No. 10. México, D.F.: Editorial Era.
- Massé Narváez, C. E. (2007). Complejidad y transdisciplinariedad en la epistemología dialéctica crítica. *Quivera: Revista de Estudios Territoriales*. 9(2),309-322. Disponible en:
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=401/40190212>
- Montero, M. y Fernández Christlieb, P. (2003). Psicología social crítica. *Interamerican Journal of Psychology*. 37(2), 211-213.

- Mora Rodríguez, A. (1978). El Método Dialéctico (Esbozo general). *Revista PRAXIS*. (4), 125-129.
- Morales Domínguez, J. F., Páez Rovira, D., Bourhis, R. Y., y Leyens, J. P. (1996). *Estereotipos, discriminación y relaciones entre grupos*. España: McGraw-Hill Interamericana.
- Ibáñez, T. (1996). La ideología y las relaciones intergrupales. En "Estereotipos, discriminación y relaciones entre grupos", p. 307-325. España: McGraw-Hill Interamericana.
- Morales, L. (2014). El pensamiento crítico en la teoría educativa contemporánea. *Actualidades Investigativas En Educación*. 14(2), 1–23. Retrieved from http://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1409-47032014000200022&lng=en&nrm=iso&tlng=es%0A
- Moro, T. (2000). *Utopía*. México, D.F.: Tomo.
- Mumford, L. (2013). *Historia de las utopías*. Logroño, España: Pepitas de calabaza.
- Nateras, M. E. (2008). Reseña de "Crítica de la razón instrumental" de Max Horkheimer. *Espacios Públicos*. (12), núm. 24, pp. 237-240. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Novack, G. (1979). *Introducción a la lógica: lógica formal y lógica dialéctica*. España: Fontamara

- Ortiz Torres, E. A. (2011). La dialéctica en las investigaciones educativas. *Actualidades Investigativas en Educación*. 11(2),1-26.
Disponibile en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=447/44720020023>
- Ovejero, A. (2005). Funciones (Re) Veladas de la Educación Contemporánea: Aproximación Crítica desde la Psicología Social de la Educación. 37, 175–203. *Revista Iberoamericana de Educación*. Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI): Madrid.
- Ovejero, A. (2019). *Fracaso escolar y reproducción social*. Barcelona: Creative Commons.
- Pavón Cuéllar, D. (2019). *Psicología crítica: Definición, antecedentes, historia y actualidad*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Peñuela Velásquez, L. A. (2005). La Transdisciplinariedad: más allá de los conceptos, la dialéctica. *Andamios*. 1(2), 43-77.
- Porras, N. R. (2009). La psicología social: una aproximación desde la perspectiva ideológica. *Poiésis: Revista Electrónica de Psicología Social*. No. 18.
- Reygadas, P. (2015). *El arte de argumentar: Sentido, forma, diálogo y persuasión*. Difusión Cultural y Extensión Universitaria. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

- Ricoeur, P. (1999). *Ideología y utopía*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Rivera, W. C. (2014). Hacia una sociedad feliz: la utopía de un ideal. *Revista de Lenguas Modernas*. No. 21, pp. 385-400.
- Rodríguez, W. (2010). Hacia una psicología social crítica de la educación en América Latina. *Revista Paideia Puertorriqueña*. (5) 1–14. Universidad de Puerto Rico. Recinto de Río Piedras <http://paideia.uprrp.edu>
- Rodríguezs, V., Zurita, R., Hopenhayn, M., Miranda, C., Invernizzi, L. y Barceló, J. (1988) El sentido de la utopía. *Estudios Públicos*. (35) Mesa Redonda, realizada los días 2 y 3 de noviembre de 1988 en el Centro de Estudios Públicos, Chile.
- Rosental, M.M. y Iudin P. F. (1965). *Diccionario filosófico*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.
- Rotenstreich, N. (1944). Some Remarks on the Formal Structure of Hegel's Dialectic. *International Phenomenological Society, Philosophy and Phenomenological Research*. 5(2), 242-254.
- Roucek, J. y Uribe, O. (1956). La Ideología Como Elemento Componente en la Sociología. *Revista Mexicana de Sociología*. 18(1), 37–50. Instituto de

Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

<http://www.jstor.org/stable/3537564>

Ruffini, M. L. (2017). El enfoque epistemológico de la teoría crítica y su actualidad.

Cinta de Moebio. (60), 306–315. <https://doi.org/10.4067/S0717->

554X2017000300306

Ruiz, E. y Estrevel, L. B. (2008). Construcción del sujeto e ideología social.

Tiempo de Educar. (9), no.18, pp.183-198. Universidad Autónoma del

Estado de México. Disponible en :

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=311/31111811002>

Serrano, M. M. (1977). La Epistemología de la Dialéctica Social. *Revista española de*

la opinión pública. (47), 57–76. Centro de Investigaciones Sociológicas.

Torres Novoa, C. (1981). Ideología, educación y reproducción social. *Revista de*

Ciencias de La Educación. (105), 49–72. Organo Del Instituto Calasanz de

Ciencias de La Educación.

Van Dijk, T. (1998). *Ideología: Un enfoque multidisciplinario*. Barcelona: Gedisa.

Vázquez, I. (2011). Ideología y utopía: una perspectiva sociológica – de Marx a

Richard Rorty-. *SOCIOTAM: Revista Internacional de*

Ciencias Sociales y Humanidades. XXI(1),231-245. Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=654/65421407011>

- Vega Carballo, J. L. (1970). Hegel y la teoría crítica de Herbert Marcuse. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. No. 8, pp. 45-54.
- Velarde, J. (1971). La Lógica Dialéctica. *Teorema: Revista internacional de filosofía*. 7(2), 129-140.
- Villoro, L. (1985). *El concepto de ideología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wagner, B., & McLaughlin, K. (2015). Politicising the psychology of social class: The relevance of Pierre Bourdieu's habitus for psychological research. *Theory & Psychology*. 25(2), 202–221. <https://doi.org/10.1177/0959354315580606>
- Woods, A. y Grant, T. (2002). La lógica formal y la dialéctica. *Razón y Revolución*. (10), 1–27.
- Yanchar, S. C., Gantt, E. E., & Clay, S. L. (2005). On the Nature of a Critical Methodology. *Theory & Psychology*. 15(1), 27–50. <https://doi.org/10.1177/0959354305049743>
- Zemelman, H. (1997a). Conferencia: El futuro como ciencia y utopía. *Las Ciencias y las humanidades en los umbrales del siglo XXI*. Pablo González Casanova, coordinación académica. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México.

Zemelman, H. (1997b). Conferencia: Utopía. *Colección "Conceptos"*. Pablo González Casanova, coordinación académica. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México.

Zemelman, H. (1998). *Utopía. Su significado en el discurso de las ciencias sociales*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México.

Zemelman, H. (2008). Conferencia: La formación de docentes como sujetos protagónicos en los procesos educativos. *Octavo encuentro Internacional de Educación*.

Zemelman, H. (2010). Sujeto y subjetividad: la problemática de las alternativas como construcción posible. *Polis: Revista de la Universidad Bolivariana*. (9), no. 27, pp. 355-366.

Zemelman, H. (2015). Pensamiento y construcción de conocimiento histórico, una exigencia para el hacer futuro. *El Ágora*. (15), no. 2, p. 343-352.