

00482



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO**

**"PERSPECTIVAS PARA UNA SOCIOPSICOLOGIA
DEL CONOCIMIENTO"**

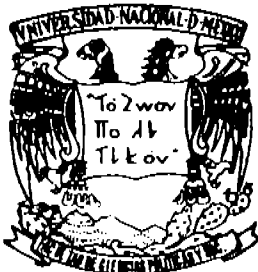
T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
DOCTORA EN CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES
CON ORIENTACION EN SOCIOLOGIA**

**P R E S E N T A :
CLAUDETTE DUDET LIONS**

COMITE TUTORIAL:

**DIRECTOR DE TESIS: DR. ALFREDO ANDRADE CARREÑO
DR. CARLOS BALLESTEROS PEREZ
DR. PABLO FERNANDEZ CHRISTLIEB**



CIUDAD UNIVERSITARIA

MAYO DEL 2004



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

*Aunque la ausencia física aparenta lejanía
La presencia espiritual es cercanía
Aunque la separación es dolor
La ganancia es el amor*

Les dedico esta tesis a mis padres:

A mi madre, Yvonne Lions Fichot (q.e.p.d.): que aunque ya emprendiste un camino diferente, tu presencia se continúa mediante el amor y la sabiduría que nos legaste

y

A mi padre, Fernando Dudet Gomelet: que con tu afectividad y experiencia me has alentado

A mis hermanos:

Pedro, Yvonne y Fernando: que a pesar del dolor que compartimos, me han dado la fortaleza para proseguir

A Josefina Flores: por tu apoyo y profesionalismo en la construcción de nuevos significados

A Eileen y Francisco: que juntos compartimos un sueño

Y, a todos mis demás seres queridos que siempre estarán presentes

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: CLAUDETTE DUDET

L.I.A.P.S.

FECHA: 7^o de Junio del 2014

FIRMA: Clouette Dudet

AGRADECIMIENTOS:

Agradezco al Dr. Alfredo Andrade Carreño por haberme guiado en este trabajo de investigación, así como por sus enseñanzas, comentarios y consejos a lo largo del doctorado.

Agradezco al Dr. Carlos Ballesteros Pérez, que desde que esta tesis era un anteproyecto, siempre estuvo dispuesto a brindarme sus conocimientos y a enriquecer este trabajo.

De igual manera, expreso mi agradecimiento al Dr. Pablo Fernández Christlieb, quien con sus conocimientos y sus asesorías contribuyó a que este trabajo llegara a su fin, sin perder su sentido lúdico.

A los tres profesores, mi profundo agradecimiento y afecto por haber estado presentes en los coloquios y reuniones del Comité y por su participación en la consecución de esta tesis. Gracias por haber estado siempre pendientes ante los diversos naufragios en este mar de conocimientos.

También agradezco a la Dra. Gina Zabłudovsky Kuper, al Dr. Luis Gómez Sánchez, al Dr. Fernando Castañeda Sabido y al Dr. David Velásquez Martínez, sus comentarios y aportaciones que coadyuvaron a mejorar este trabajo.

A mis compañeras y compañeros del doctorado les doy las gracias por sus aportaciones, su compromiso y su apoyo.

Para finalizar, también quiero extender mi agradecimiento a todo el personal académico y administrativo de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, que dirige la Dra. Judith Bóxer Misses, por su gran apoyo y calidad humana, especialmente le agradezco al Dr. Alfredo Andrade, a la Mtra. Gloria Luz Alejandre, al Mtro. Carlos Hernández, al Mtro. Felipe Pozo y al Lic. Jaime Reyes.

Asimismo, hago un reconocimiento al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por el apoyo financiero otorgado para la realización de la presente tesis.

ÍNDICE	p. a
INTRODUCCIÓN	p. i
CAPÍTULO I: EN EL CONTEXTO DE LOS DEBATES DEL CONOCIMIENTO	p. 1
1. LA POSMODERNIDAD	p. 1
1.1. Posestructuralismo y Posmodernidad	p. 2
1.2. La Crítica a la Categoría de Sujeto	p. 4
1.3. La Crítica a la Categoría del Pensamiento Histórico	p. 7
1.4. La Condición Posmoderna	p. 8
1.5. El Agotamiento de la Legitimación Moderna	p. 11
1.6. La Transición Posmoderna	p. 14
1.7. El Devenir del Pensamiento Posmoderno	p. 17
2. LA APERTURA DE LAS CIENCIAS SOCIALES	p. 22
3. EL RESURGIMIENTO DE LA PSICOLOGÍA COLECTIVA	p. 31
4. RECAPITULACIÓN: LAS REESTRUCTURACIONES GNOSEOLÓGICAS	p. 39
CAPÍTULO II: LA PERSPECTIVA SOCIOCONSTRUCCIONISTA	p. 42
1. EL DEVENIR DEL ESTUDIO DE LOS CONOCIMIENTOS SOCIETALES	p. 43
1.1. La Transición del Conocimiento Pre-científico al Científico	p. 45
2. LA APROXIMACIÓN CONSTRUCCIONISTA DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO	p. 49
3. EL MOVIMIENTO SOCIOCONSTRUCCIONISTA	p. 55
3.1. Socioconstruccionismo vs. Constructivismo	p. 55
3.2. El Socioconstruccionismo y la Retórica de la Verdad Científica	p. 59
3.3. El Giro Lingüístico-hermenéutico del Socioconstruccionismo	p. 63
3.4. Momentos Teóricos del Socioconstruccionismo	p. 68
3.5. Críticas al Socioconstruccionismo	p. 76
4. RECAPITULACIÓN: DEL CONSTRUCCIONISMO A LOS PROCESOS PSICO-COLECTIVOS	p. 81
CAPÍTULO III: LA DIMENSIÓN COLECTIVA DEL CONOCIMIENTO	p. 85
1. LA TEORÍA DEL SÍMBOLO DE NORBERT ELIAS	p. 86

1.1. Primer Momento: Fundamentos de sociología	p. 91
1.1.1. Sociología fundamental	p. 91
1.1.2. Homo clausus	p. 95
1.1.3. Fundamentos de teoría social	p. 96
1.1.4. Modelo figuracional	p. 97
1.1.5. El distanciamiento afectivo en la teoría sociológica del conocimiento	p. 100
1.2. Segundo Momento: Teoría del conocimiento simbólico	p. 103
1.2.1. La emancipación simbólica de la humanidad	p. 103
1.2.2. La dimensión simbólica y el tiempo	p. 112
2. EL CONOCIMIENTO ORDINARIO: DESDE LA PERSPECTIVA COMPRENSIVA DE MICHEL MAFFESOLI	p. 116
2.1. Sociología Formista	p. 124
2.2. La Socialidad	p. 125
2.2.1. La socialidad posmoderna	p. 129
2.3. Ideología y Representaciones Colectivas	p. 131
2.4. La Sabiduría Popular de la Vida Cotidiana	p. 134
2.5. Analogía, Metáfora y Correspondencia	p. 137
2.6. El Espacio	p. 138
3. LOS PROCESOS PSICO-COLECTIVOS DEL CONOCIMIENTO: DESDE EL PROYECTO DE PSICOLOGÍA COLECTIVA DE PABLO FERNÁNDEZ-CHRISTLIEB	p. 141
3.1. El Punto de Vista de la Psicología Colectiva	p. 143
3.2. El Lenguaje como Realidad	p. 145
3.3. El Triángulo de la Comunicación	p. 150
3.4. Conocimiento y Realidad	p. 152
4. RECAPITULACIÓN: LA INTELIGIBILIDAD ENTRE LAS PERSPECTIVAS TEÓRICAS	p. 159
CAPÍTULO IV: HACIA UNA SOCIOPSICOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO	p. 164
1. EN LA CIMA DE LOS DEBATES GNOSEOLÓGICOS	p. 165
1.1. ¿Por qué una Sociopsicología del Conocimiento?	p. 165
1.2. Partir de lo Colectivo	p. 169
2. LA APROXIMACIÓN SOCIOPSICOLÓGICA DEL CONOCIMIENTO	p. 174
2.1. La Naturaleza Lúdica de la Humanidad	p. 174
2.2. El Lenguaje como la Quinta Dimensión	p. 176
2.3. Las Realidades del Juego	p. 183
2.4. El Espacio de la Conversación	p. 187
2.5. El Re-encantamiento de las Ciencias.	p. 189

3. RECAPITULACIÓN: CONOCIMIENTO Y COMPROMISO SOCIAL	p. 194
UN PARÉNTESIS: A MANERA DE CONCLUSIONES	p. 197
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	p. I

INTRODUCCIÓN

“El lenguaje sólo puede alcanzar su estatuto pleno en la conversación” Hans-Georg Gadamer.

El ambiente de debates gnoseológicos que ha caracterizado a la segunda mitad del siglo XX, y a los albores del XXI, a lo que algunos autores han nombrado posmodernidad, y que puede considerarse como el resurgimiento de la naturaleza lúdica del ser humano, ha propiciado otras formas de comprensión del devenir humano en las que el lenguaje, la comunicación y los conocimientos vuelven a despertar el interés como procesos centrales en la construcción de la realidad social.

La diversidad y la pluralidad en los estilos de pensamiento han enriquecido la polémica y se han generado variadas formas de aproximación teórica que han venido a sacudir los diversos espacios del conocimiento societal, desde los ámbitos de la vida cotidiana hasta las esferas más especializadas. En el campo de las ciencias sociales, son diversos los autores que han dado un giro comunicativo y gnoseológico para estudiar al ser humano y sus sociedades, otorgándole a la comunicación, al lenguaje y al conocimiento la misma relevancia como la que se le ha dado a la recolección de alimentos, al trabajo, a las relaciones de producción y a la división de clases, como procesos mediadores del devenir social.

Particularmente, en la psicología social, una de las orientaciones que ha dado este giro, retomando las tesis posmodernas, ha sido el socioconstruccionismo o construccionismo social, cuyos pioneros Kenneth Gergen y Tomás Ibáñez la han enmarcado como psicología posmoderna. De esta forma, el socioconstruccionismo resulta ser una de las versiones alternativas críticas a la psicología social tradicional, que se opone al positivismo como forma exclusiva de creación científica.

Sin embargo, dado que la psicología general, aun no se ha abierto del todo al clima de los grandes debates gnoseológicos, y han sido pocos los autores que se han inclinado hacia otras perspectivas diferentes al predominio positivista; las diversas alternativas que han florecido en la psicología

social crítica, todavía juegan un papel de psicologías marginadas y son consideradas como no representativas de la disciplina. Pese a ello, ha sido, sobre todo, en el ámbito de la psicología social, donde mayormente se ha dado la pluralidad y la diversidad teórica y se ha generado la búsqueda de alternativas metodológicas.

Dadas las condiciones que aún prevalecen en la psicología, resulta relevante centrarse en una revisión crítica del socioconstruccionismo, con el fin de poder hacer aportaciones para su enriquecimiento teórico y, a su vez, contribuir a sus propios principios de deconstrucción. **Por lo que un primer objetivo de la presente tesis se centró en la argumentación de la relevancia de la comprensión de los seres humanos y sus formas de organización social a partir de los procesos de comunicación, lenguaje y conocimiento, tomando como punto de partida al socioconstruccionismo.**

Para posteriormente contrastar esta versión socioconstruccionista con otros puntos de vista teóricos que versan sobre lo colectivo, como son la teoría del símbolo de Norbert Elias, la perspectiva de la sociología comprensiva de Michael Maffesoli y la psicología colectiva de Fernández-Christlieb. **Lo cual permitió desarrollar los otros dos objetivos de la investigación, que consistieron en 1) argüir la importancia de considerar las aproximaciones de lo colectivo como parte de estos procesos de comunicación, lenguaje y conocimiento y de por que se puede hablar de una sociopsicología del conocimiento y, de esta forma, 2) dejar esbozados los argumentos de una aproximación sociopsicológica del conocimiento.**

La perspectiva de estos tres autores de lo colectivo fueron elegidas porque: a) abordan los procesos de comunicación, lenguaje y conocimiento como formas de comprensión de la realidad social, al igual que el socioconstruccionismo, b) son propuestas sobre el conocimiento societal que resultan ser aproximaciones innovadoras y alternativas a las versiones clásicas¹, c) su

¹ La psicología colectiva, es una perspectiva que ha sido reanimada y se ha continuado construyendo, con un punto de vista de los procesos psico-colectivos, distanciándose por completo de la psicología social tradicional. La teoría del símbolo y la perspectiva del conocimiento ordinario, también son perspectivas que abordan los procesos colectivos y, por lo mismo, aunque forman parte de la sociología, también son enfoques que se consideran versiones alternativas a la sociología y a la sociología del conocimiento clásicas.

aproximación a lo colectivo es la vida cotidiana y, d) su aproximación a la vida cotidiana rescata el carácter lúdico de la humanidad.

De esta forma, las cuatro perspectivas teóricas que principalmente sustentan esta investigación, tienen puntos en común y puntos de divergencia, por lo que cada una tiene grandes aportaciones que hacer a las ciencias sociales; lo cual no significa que sean los únicos puntos de vista que argumentan el trabajo, también se han retomado aportaciones de otros autores y se sugieren otros para continuar el proyecto.

Por otra parte, cabe señalar que en virtud de que los autores centrales que se retoman ya han abordado a los autores clásicos y pioneros, tanto de la psicología como de la sociología, en este trabajo me remito particularmente a los exponentes de los enfoques tratados. De lo contrario, esta tesis se volvería el tradicional análisis del análisis y, precisamente, el centrarme en el debate de estos autores contemporáneos, es lo que le da al trabajo originalidad, ya que son autores poco leídos, sobre todo para la psicología social. Inclusive, en el Informe de la Comisión Gulbenkian para la Reestructuración de las Ciencias Sociales (cfr. Wallerstein, 1996), ni la aproximación de Elias, ni la de Maffesoli, son contempladas. Por lo que considero que estas cuatro perspectivas pueden ser de gran relevancia para las ciencias sociales y, sobre todo, porque el reivindicar la perspectiva de los procesos colectivos, nos abre a otras formas de comprensión.

A partir de las tendencias que se vienen generando hacia el estudio de la vida colectiva, que de una u otra forma, se ven manifestadas en los diversos debates del conocimiento, surgen los argumentos de la relevancia de comprender la dimensión colectiva del conocimiento, y como desde estas perspectivas se pueden hacer importantes contribuciones, no solamente al socioconstruccionismo y a la psicología en general, sino, también, a las demás ciencias sociales; ya que desde estas perspectivas de lo colectivo, podemos estar en condiciones de rebasar algunos de los retos que se han señalado tanto en las psicologías sociales críticas como en la agenda de trabajo de las ciencias sociales.

Ante los diversos debates que se han realizado en torno de los conocimientos societales, una de las formas de poder comprender los procesos de construcción de la realidad social, como lo son la

comunicación, el lenguaje y el conocimiento, ha sido a partir del estudio de la naturaleza lúdica de la humanidad, la cual ya es de suyo, un proceso colectivo. Esto quiere decir que la colectividad humana se generó mediante el juego, iniciándose con el juego del lenguaje y, a partir del cual, se fue construyendo la cultura, incluidos los demás ámbitos del saber humano. Desde esta perspectiva lúdica, que comprende tanto la dimensión lingüística como afectiva de la comunicación, la comunicación es vista como el juego de la conversación y, dado que los conocimientos son una construcción comunicativa, los conocimientos también son construcciones que se generan en el espacio de la conversación.

Esta apreciación del carácter colectivo del conocimiento, es la que hace pertinente a la sociopsicología del conocimiento, y desde la que parto para dejar abierto el espacio a futuras investigaciones que posibiliten seguir construyendo esta aproximación que intenta devolverle el sentido lúdico al conocimiento.

Antes de concluir este panorama introductorio, cabría preguntarse ¿si una sociopsicología del conocimiento estaría implicando un puente o una articulación entre la psicología y la sociología? Aunque el nombre podría estarlo sugiriendo, más bien habría que pensar en que los puntos de vista de lo colectivo (sean de la psicología o de la sociología o de cualquier otro ámbito del conocimiento), podrían fungir como enfoques integradores de las ciencias sociales, ya que han dejado de lado las clásicas disyuntivas del pensamiento social y permiten comprender otras dimensiones de la vida societal como es la cotidianidad, la afectividad colectiva, el tiempo, el espacio, las artes; en pocas palabras, la estética de la vida. Por otra parte, estamos viviendo el desvanecimiento de los límites entre las disciplinas, como es el caso de la presente investigación. Así que dadas estas dos condiciones sería más factible pensar en la creación de intersticios académicos, que en puentes interdisciplinarios que sigan manteniendo a las distintas disciplinas como islas del saber.

Con el fin de poder alcanzar los objetivos de la tesis, la estructuré en cuatro capítulos mediante los cuales fui narrando las diversas perspectivas teóricas y las reflexiones que me permitieron desarrollar los argumentos que encaminan a la construcción de la sociopsicología del conocimiento:

Un primer capítulo, "En el contexto de los debates del conocimiento", en el que presento el panorama de los debates gnoseológicos que se han generado, desde la perspectiva de tres ámbitos del conocimiento: la condición posmoderna, las ciencias sociales y la psicología colectiva. Lo cual me permitió contextualizar el momento actual en el que se encuentran tanto la sociología como la psicología social, de cara a las aproximaciones teóricas que retomo para desarrollar el punto de vista de la sociopsicología del conocimiento.

El segundo capítulo, "La perspectiva socioconstruccionista", como su nombre lo indica, es el desarrollo de los antecedentes y la revisión crítica de las propuestas socioconstruccionistas, que concluye con la exposición de los argumentos que pueden coadyuvar a su enriquecimiento teórico.

El tercer capítulo, "La dimensión colectiva del conocimiento", es la presentación de tres puntos de vista sobre lo colectivo, que retomo para argumentar la relevancia del estudio de la vida cotidiana y de sus manifestaciones lúdicas como punto de partida para comprender la dimensión colectiva del conocimiento.

En el cuarto y, último capítulo, "Hacia la sociopsicología del conocimiento", desarrollo el contexto de la pertinencia de una perspectiva sociopsicológica del conocimiento, para posteriormente plantear las argumentaciones teóricas mediante las cuales se puede continuar esta perspectiva lúdica del conocimiento.

CAPÍTULO I: EN EL CONTEXTO DE LOS DEBATES DEL CONOCIMIENTO

"El pensamiento gnoseológico contemporáneo, al considerar al lenguaje como conocedor/constructor de realidades, al darse cuenta de que todas las palabras son mágicas, porque hacen aparecer la realidad que nombran, está capacitado, no para enfrentarse a un mundo encantado, sino para encantarlos a sabiendas, es decir, en virtud de la autoconciencia posibilitada por el desencanto que legó la modernidad" Pablo Fernández-Christlieb.

I. LA POSMODERNIDAD

Este trabajo de tesis inicia con un panorama sobre los debates que se han suscitado en torno de los conocimientos sociales, principalmente, aquéllos que fungen como antecedentes del socioconstruccionismo y que permiten la contextualización de estas polémicas en el ámbito de las ciencias sociales y en el devenir de la psicología colectiva. Contexto en el que se expresa lo que ha sido llamada la crisis del conocimiento científico y que se interpreta como la crítica al papel mercantilista que ha venido desempeñando el cientificismo, así como el monopolio del modelo positivista como única forma legitimizada de validez del conocimiento, y a lo que algunos autores han denominado posmodernidad.

Esta condición posmoderna es el sentir de las diversas esferas que comprenden la realidad social, desde la vida cotidiana, hasta los saberes más especializados como son las ciencias, las artes, la filosofía, la religión y las tradiciones recreativas. Sin embargo, aunque la vida cotidiana fue ignorada en las grandes divisiones del conocimiento científico, ésta se ha hecho escuchar conjuntamente con otros saberes sociales que también fueron marginados y está retomando nuevamente su lugar como espacio originario de sentido social. De ahí, que como parte de esta condición posmoderna, se hable del resurgimiento del sujeto colectivo y de la lúdica como forma de organización social; lo que también se ve manifestado en el ámbito de las ciencias sociales, dada la efervescencia que ha surgido en el interés por el estudio de la vida cotidiana y de los procesos colectivos.

En este clima de debates y controversias, de diversidad y pluralidad se han ido generando otras maneras de comprender la realidad social, en las que antiguas formas de conocer han vuelto a resurgir y, otras formas irán apareciendo; por lo que el estudio de los conocimientos societales y del papel que han desempeñado en el devenir humano, en pocas palabras el estudio de su génesis, se vuelve un tema de relevancia para comprender al ser humano y sus formas de organización social. Y, es desde este contexto que surgen los planteamientos para una sociopsicología del conocimiento, lo cual es el tema de la presente investigación.

1.1. Posestructuralismo y Posmodernidad

Ya de entrada, se puede decir que el mismo término de posmodernidad ha sido objeto de múltiples controversias y críticas. Como se verá a lo largo del capítulo, es un concepto que enmarca condiciones societales tanto favorables como desafortunadas; sin embargo, este mismo ambiente que provoca el concepto, es parte del clima general de polémica que caracteriza a la época. Aunque el término tiene varios significados y es relativo a la perspectiva con que se le aborde, en este trabajo se retoma como una forma de reorganización social, como deconstrucción de la modernidad y como el cuestionamiento al quehacer científico y al valor comercial y funcionalista del conocimiento científicista.

Los discursos que analizan el devenir de los conocimientos desde una perspectiva crítica, dada su gran diversidad, difícilmente podrían ubicarse como tradiciones de pensamiento, no obstante, por su propio devenir, pueden ubicarse como los enfoques posestructuralistas (Barthes, Boudillard, Deleuze, Derrida, Foucault, Lacan) que dieron origen a las corrientes posmodernas (Maffesoli, Lyotard, Urdanibia, Vattimo). De hecho, la actual filosofía francesa es calificada de posestructuralista como sinónimo de posmoderno, lo cual lleva implícito el carácter de diferente y de pensamiento singular, como se puede ver en la siguiente cita: *"...se ha puesto a través de su reflexión la mirada sobre la deconstrucción de la escritura (Derrida), sobre el desorden del discurso (Foucault), sobre la paradójica epistemológica (Serres), sobre la alteridad (Lévinas), sobre el efecto de sentido por búsqueda nómada (Deleuze), es porque ella ha puesto el acento sobre la inconmensurabilidad"* (Lyotard, cit. Urdanibia, 1994, p. 64).

El posestructuralismo es un movimiento filosófico que surge a finales de los años 60's, dos vertientes que lo llevaron como un enfoque de pensamiento fueron, la crítica del sujeto o de la conciencia de sí y la crítica a la categoría del pensamiento histórico. Su punto de partida fue el análisis crítico de los trabajos estructuralistas de Saussure¹ y de Lévi-Strauss, en el que el cambio que dio Saussure en el concepto de estructura sobre la constitución sistemática de la lengua, fue lo que marcó la diferencia (Ballesteros, 1995).

Para la mayoría de los estructuralistas, se da una base racional y objetiva del conocimiento de la estructura; sin embargo, se fue dejando de lado esta tesis y se dio el giro hacia las concepciones de que las estructuras son discursivas. Sobre todo fueron los semióticos, quienes se involucraron radicalmente en este viraje. Posteriormente fueron Jacques Derrida, Michel Foucault y todo el movimiento deconstruccionista, quienes efectuaron las mayores aportaciones filosóficas y convirtieron los textos literarios formales en puntas de lanza.

A partir del discurso posestructuralista Derrida y Foucault minaron radicalmente las grandes tradiciones filosóficas y sus nociones de verdad. Por un lado, las aportaciones que Michael Foucault hizo sobre las nociones individualizadas tradicionales de sujeto humano, la apertura de pensamiento hacia otras formas de reflexión, la relación entre el saber y el poder, así como el análisis de prácticas sociales basadas en el contraste con el pasado. Y, por el otro, la deconstrucción de los grandes discursos del conocimiento occidental a partir de la filosofía griega, que permitieron la comprensión de los efectos de verdad en las formas del habla y la escritura, que fue el principal objetivo de Jacques Derrida, así como la sustitución de la autoridad del autor por la del lector, fueron las condiciones que cambiaron el rumbo de los conocimientos y del quehacer profesional. Sin embargo, tanto el nihilismo de Nietzsche, como la crítica de Heidegger al humanismo fueron los puntos de partida para la crítica filosófica que se perfila como deconstrucción del pensamiento metafísico; de ahí que podrían considerarse a Nietzsche y a Heidegger como los precursores del pensamiento posmoderno (Ballesteros, 1995; Urdanibia, 1996).

¹ Algunos de los puntos que toca Saussure en su curso de Lingüística general, guardan una gran semejanza con los trabajos de la ciencia cognitiva contemporánea (Potter, 1998).

Desde estas perspectivas es como el pensamiento posmoderno, contraponen el consenso de la razón y la moral y sigue la idea de la voluntad de poder que deviene del pensamiento foucaultiano, en el que se desplaza el concepto de verdad por el de la fuerza de la argumentación como establecedora de verdades. Y, con ello, se da el adiós a los modelos cognoscitivos, políticos y estéticos pertenecientes a la era de la ilustración, dejando atrás la concepción de la historia lineal y evolutiva, para centrarse en una historia enfocada a la disolución de la categoría de lo nuevo que experimenta el sinsentido histórico o fin de la historia. Lo cual abre el paso a la incorporación de la dimensión del tiempo a los análisis sociales, al concepto de estructura que supera la distinción entre sincronía y diacronía, a la naturaleza relacional de las totalidades, al descentramiento del sujeto, así como al desarrollo de la teoría del poder de Foucault; dándose las condiciones a las que los posestructuralistas decidieron nombrar posmodernidad.

Para las ciencias sociales han sido Habermas, Luhmann e Ibáñez, entre otros, los que mayormente han contribuido en el punto de partida para el análisis de la posmodernidad, como una manera de hacer frente al problema del racionalismo moderno y de su formación estatal (cfr. Ballesteros, 1995). Por parte de la psicología, han sido las versiones discursivas (Gergen, Ibáñez-Gracia, Potter, Shotter) y la psicología colectiva (Fernández-Christlieb), las que han puesto el acento en este acontecer posmoderno.

1.2. La Crítica a la Categoría de Sujeto

A partir de la crítica a la categoría de sujeto se ha dado paso a concepciones posestructuralistas y posmodernas en las que la ruptura con la definición ontológica y trascendental de sujeto, se ha transformado en una perspectiva de procesos y formas que van hacia lo colectivo, lo impersonal y hacia la dimensión lingüística.

Al afirmarse que el ser humano es estructurado por la propia estructura, lo que a su vez niega el origen de la estructura fundada en la actividad de un sujeto trascendental, se está negando el aspecto fundamental de la metafísica moderna de Kant y del Idealismo y, aunque el estructuralismo transformacional no rompe con la teoría moderna de sujeto, propone la sucesión

de las estructuras, que para Foucault, es la sucesión de epistemes (Ballesteros, 1995). Las epistemes, son palabras que ordenan las cosas y, es a través de esas epistemes, que se constituyen los saberes, así la cultura se establece bajo el régimen de una episteme y el tránsito de una episteme a otra, por lo que el sujeto en la episteme moderna es como un pliegue.

Para Foucault (1970, 1977, 1984, 1986), el ámbito de la razón es el discurso, el lenguaje, las instituciones; los discursos producen objetos y sujetos, por lo que las formas del habla sobre los objetos se relacionan estrechamente con identidades particulares². La verbalización de las pautas de comportamiento, su discurso, hace que se torne más vulnerable a la represión, al control, ya que las formaciones discursivas son prácticas de poder que pueden debilitarlo o fortalecerlo³. No hay un yo, la subjetividad se deriva del enunciado, el discurso ubica al sujeto y todo enunciado tiene un objeto discursivo; por lo que todo enunciado posee su propio espacio discursivo, el sujeto está inmerso en relaciones de significación, poder y producción altamente complejas. El conocimiento es saber y el ser es saber bajo las dos formas de enunciados y visibilidades. De esta manera, el sujeto se constituye a sí mismo, a partir de las relaciones con los otros que le permiten relacionarse consigo mismo⁴.

Esa relación consigo mismo, que se vuelve independiente, es la subjetividad que se construye de acuerdo a las propias características de la persona. Esta concepción de la constitución del sujeto a partir de los diversos poderes y del saber cambia hacia cómo el sujeto se aplica a sí mismo formas de poder. Esta es la genealogía, que desarrolló Foucault, sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento moderno, que implica la invención del individuo como objeto de sí

² Para Luis Gómez (1993) un antecesor a estos postulados es Giambattista Vico, quien propuso el análisis de la lengua como medio de conocimiento. Ante estas aportaciones, resulta ser que Vico se torna un autor de relevancia para estos enfoques.

³ Como lo menciona Fernández-Christlieb (1994): "...la información es todo aquel producto comunicativo que se separa, se secreta de la comunicación, y se aparta del fin comunicativo para tener otros fines: todo conocimiento que no retorna a la situación y espacio que lo crea, se vuelve información. Y eso es el poder: conocimiento quitado a la comunicación, descomunicado, y por eso, carente de los medios para comprenderse a sí mismo, aunque actúe efectivamente: el poder es fuerza que actúa y causa efectos, pero que no se comprende a sí misma, cuyo proceso es opaco" (p. 384).

⁴ Esta tesis de la constitución del sí mismo y del mi mismo, también fue propuesta por George Mead en sus cursos de psicología social desarrollados entre 1900-1930 (cfr. Mead, 1982).

mismo, del sujeto como fundamento de toda ciencia y saber (Gómez, 1993). De esta forma, el ser humano es libre de constituirse a sí mismo, es capaz de *hacer de su vida una obra de arte* (Foucault, 1986), por lo que la lucha por la subjetividad es un movimiento entre la diferencia y la variación⁵.

Así es como el posestructuralismo rompe con los presupuestos cognoscitivistas y parte de que la lengua, el texto y el mito se hablan a sí mismos, lo que deja de lado al argumento del sujeto hablante. Asimismo, este enfoque se olvida de la presencia del autor (intención o significado privado) para centrarse en sistemas de significación, por lo que, tanto la intención del autor como el mundo fuera del discurso, dejan de ser el punto central de significado. La escritura es solo escritura, su significado se da por referencia a otros textos (Ballesteros, 1995; Derrida, 1977, 1987, 1989).

Estas perspectivas de la crítica literaria también se hacen presentes en las aportaciones de los estudios retóricos, en los que la atención se desplaza a la forma de la representación y, ya no, al objeto de la representación, de esta manera, se sustituye el contenido por la forma. Desde esta perspectiva, el papel de la metáfora, así como el papel persuasivo de diversas maneras de habla y escritura, como estrategias literarias, quedan de manifiesto en diversidad de textos filosóficos y científicos. Argumentaciones que también son apreciables en muchos textos de crítica feminista, que además, de que han contribuido a romper la dualidad sociedad-naturaleza, su discurso de la condición posmoderna ha pasado a formar parte de una posición política.

En estos términos, la concepción representacionista del lenguaje, que considera que el lenguaje referencial es el reflejo o representación de la realidad, se ha dejado atrás ante los postulados estructuralistas, posestructuralistas y posmodernos, que abordan las cuestiones relacionadas con la representación y con la forma de producir argumentos y descripciones. Para estos últimos, el mundo no es un inventario de un lenguaje objetivo, ni el lenguaje está determinado por los objetos, el lenguaje es un sistema abstracto.

⁵ Resulta interesante comparar esta propuesta Foucaultiana con el planteamiento de distanciamiento y compromiso de Elias (1994, 1994a, 2000).

forma de un fin, lo que le dará el carácter de teleología (Ballesteros, 1995). Esta noción de historia es la que es cuestionada por los posestructuralistas y posmodernistas ya que es la que establece las bases de las verdades lineales y evolutivas de la humanidad como historia universal. En particular, es Foucault quien pone el acento en el pensamiento antiteleológico e interroga a la historia como legitimadora de la época actual, ya que la verdad se finca en un proyecto histórico en el que el devenir del ser humano se centra en el desco y en obras literarias que determinan reglas de comportamiento y prácticas cotidianas⁶.

En esta crítica a la historicidad, la tesis de Benjamín (cit. Ballesteros, 1995), tuvo gran resonancia en los trabajos de Foucault y repercutió en las propuestas posestructuralistas y posmodernas de temporalidad. Dicha tesis considera que no hay una historia única que revele la existencia humana, sino, que hay múltiples historias. Otro autor que tiene gran influencia en este pensar posmoderno, es Giambatista Vico, quien también refutó a la historia como un proceso civilizador (Gómez, 1993). Por ello es que para Foucault, en la historia no deben verse los grandes hechos sino los pequeños riachuelos, no hay universalidad, todo es particular.

Esta reconceptualización de la historia ha llevado a concebir de otra manera las nociones de tiempo y temporalidad. El tiempo presente va a ser vivido bien como *"un anárquico fin de la historia, como continuidad de un proyecto racional o como una época de transición hacia una incierta y ecléctica modernidad alternativa...es la contigüidad de mundos de vida y ruptura de la secuencia tritemporal que eleva el plano del presente; atención a la cotidianidad y reintegración en su diferencia de las ruinas de las civilizaciones no occidentales"* (Ballesteros, 1995, P. XVI).

1.4. La Condición Posmoderna

Es Lyotard quien asume la patria potestad de lo que se considera el movimiento posmoderno, ya que fue pionero en desarrollar toda una propuesta con este término que tomó prestado de la sociología y de los críticos norteamericanos. La palabra posmoderno tiene tiempo de estar en uso

⁶ Este trabajo es el que desarrolla Foucault como genealogía (1970, 1977, 1984, 1986) y Elias (1994, 1994a, 2000) lo trabaja como psicogénesis y sociogénesis.

(Lyotard, 1993). Para Anderson (1998), la noción de posmodernismo surgió por primera vez en Latinoamérica en los años 30, en voz del poeta De Onís, y es a partir de entonces que el vocablo ha sido tomado por diversas corrientes del pensamiento, tanto en el ámbito de las humanidades como en el de las ciencias sociales. No obstante, también los arquitectos son pioneros en el acuñamiento de esta palabra utilizada desde 1971; aunque es en 1980, cuando se manifiesta lo posmoderno en arquitectura (Urdanibia, 1994).

Por lo que se puede considerar que parte de la polémica sobre "lo posmoderno" es debida a la novedad de la palabra, al prefijo pos (que permite pensarla en términos de un período), a los diversos sentidos que tiene y a que es utilizada por diferentes disciplinas. Lyotard utiliza el término posmoderno para referirse al proceso que: *"designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX"* (1993, p.9).

La definición de posmodernidad de Lyotard coincide con la apertura de estructuras y sistemas, ya que retoma algunas aportaciones de los posestructuralistas con las cuales elabora una compleja visión del momento. Las tesis de Lyotard devienen de la filosofía lingüística, especialmente combina la propuesta de Wittgenstein de los juegos del lenguaje diferenciados con la noción de Austin de discurso ejecutor que habla de la caracterización de la utilización para realizar acciones y no para afirmar o describir (Potter, 1996). Asimismo, como ya fue mencionado, Lyotard retoma propuestas de Derrida y de Foucault para su análisis de la sociedad posmoderna, en el que bajo los fundamentos de la teoría del lenguaje introduce la duda sobre la pretensión de universalidad del espíritu, aun tratándose de la perspectiva hermenéutica.

En Lyotard, por tanto, se vuelve a encontrar el principio de Foucault, sobre el poder como creador de realidad (Ballesteros, 1995). Es de esta manera, que para algunos autores posmodernidad y posestructuralismo significan lo mismo; no obstante, por el propio devenir del posmodernismo y por su cronología, se considera que el posestructuralismo es parte de los antecedentes y del contexto del posmodernismo. Lo que distingue al posmodernismo, es que ha cuestionado críticamente las diadas realidad y ficción, natural y artificial, natural y social, literal

y figurativo; es decir, ha puesto en tela de juicio las distinciones y definiciones dadas por sentado.

La posmodernidad ha sido caracterizada como una condición de las sociedades occidentales contemporáneas, no es una filosofía ni un estilo estético, sino, un estado de organización social en el que el núcleo estratégico es la producción de ideas y de imágenes. Es una puesta en relación ontogenética en la que se destaca la importancia de los afectos y de las emociones, haciendo un énfasis social en el nosotros. Esta puesta en relación, también incluye el mal, la imperfección, la tragedia. En la posmodernidad se piensa lo impensable, y ello se ha hecho a través de centrar los análisis sobre formas retóricas de pensamiento, ya no se cuestiona sobre qué es verdadero, ni quien lo dice, sino, sobre qué argumentos se basa; por lo que el relativismo se antepone al universalismo y lo que domina es la crítica. El pensamiento es mostrativo, en el aquí y en el ahora, de ahí que la temporalidad tienda a replantearse y ya no se apele a lo demostrativo (Maffesoli, 2001).

La sociedad posmoderna se caracteriza por los excesos, la saturación y la mutilación social (Ballesteros, 1995). Parte de esta saturación y del sinsentido es el hartazgo del yo, del individualismo y del ser por estar, como lo menciona Fernández-Christlieb (1994): *"El cuerpo está en crisis ha llegado a su límite: el pensamiento y sentimientos corporales ya no pueden ocupar su lugar [como centro de la comunicación]: la vida se instala a las puertas del cuerpo. Por aquí se pueden explicar ciertas sensaciones de sinsentido...Lo que más bien parece suceder con la crisis del cuerpo es la apertura de un nuevo espacio, en cuyo umbral, casi literalmente, se encuentra la vida colectiva"* (Fernández-Christlieb, 1994, p. 429).

Esta desilusión, esta falta de sentido que caracteriza a la época contemporánea, en la que la saturación está dada con relación a los referentes, que ya no demuestran nada, por lo que se apele a marcos de referencia sobre marcos de referencia y a interpretaciones de interpretaciones y que se traduce en la sensación de que no hay nada nuevo y que todo es repetición de lo viejo; no obstante, es lo que está permitiendo que lo lúdico vuelva a resurgir como forma de organización social, por lo que la figura central está siendo la colectividad. Una colectividad que sigue jugando

al juego de la vida, como en sus orígenes, sin más sentido que el de jugar por jugar. Así vista la posmodernidad, puede caracterizarse como la condición del resurgimiento de la naturaleza humana en términos del descubrimiento del lenguaje como el juego originario; es la apuesta a la recuperación de la lúdica como significado fundamental de la lógica y de la lógica como medio de creación de sentido lúdico de la vida social (Fernández-Christlieb, 1991). Y es así, como el lenguaje, ha venido hacer la realidad social que está trastocando diversos ámbitos de la vida societal

1. 5. El Agotamiento de la Legitimación Moderna

Hablar desde las perspectivas posmodernas, es considerar que la realidad social la vamos construyendo y transformando a la vez que la vamos conociendo. Es un enfoque en el que la comprensión de lo social se realiza a partir de la comunicación, del diálogo, de la crítica y de la deconstrucción. De esta manera, la posmodernidad implica analizar la jerarquía de los conocimientos sociales y su papel mercantil, sobre todo en las sociedades más industrializadas⁷.

Lytard (1993) considera que el saber tiene estatus y poder y, éste cambia al tiempo que las sociedades entran en la edad postindustrial y las culturas en la posmoderna. La posmodernidad es una era en la que el saber se está transformando en un producto de compra-venta, en una mercancía que está perdiendo su valor de uso (como lo menciona Habermas, 1968, cit. Lyotard, 1993; cfr. Gómez, 1993) y es por lo que Foucault (1979) señala que el saber es poder. Y, es por ello que a través de los modos narrativos de legitimación del saber, por su estrecha vinculación con el relato científico se cuestiona el modelo positivista de la ciencia como única condición legitimadora del conocimiento.

En la modernidad las sociedades anclan los discursos de verdad y de justicia en los grandes relatos históricos y científicos. La ciencia legitima sus propias reglas del juego y su discurso de certificación se llama filosofía, con el cual apela a metadisursos (dialéctica del espíritu,

⁷ Dado el impacto de los medios masivos de comunicación, en particular la radio y la televisión, aun en las regiones más rurales, se vienen dando indicios de la posmodernidad (Anderson, 1998).

hermenéutica del sentido, emancipación del sujeto razonante o trabajador). A través de estos metarrelatos se han ido legitimando las instituciones y todo aquello requerido como verdadero, en palabras de Ballesteros (1995), en la modernidad *"el juego del lenguaje de la denotación -sobre el que se construyen los consensos de la ciencia- excluye todos los otros juegos de lenguaje como el narrativo, el religioso o el prescriptivo"* (p. 115).

Ante las transformaciones que se vienen generando desde finales de siglo XIX, estos grandes relatos han entrado en crisis y se está dando el abandono del pensamiento cartesiano así como la negación del paradigma racional. Por tanto, estas formas de legitimación social sustentadas en el mega relato, han sido agotadas, por lo que con la posmodernidad se están dando otras formas de autentificación mediante las narrativas locales. El desarrollo de las sociedades industriales y la ruptura de la tradición de lo nuevo, están dejando atrás la modernidad. Lo posmoderno es la selección de tradiciones que se combinan hacia otras perspectivas, por lo que se caracteriza como un momento en el que el eclecticismo está en auge y es plenamente aceptado.

Aunado a esto, en la modernidad se ha dado un empobrecimiento del lenguaje, debido a la incomprendibilidad de este último en la vida cotidiana, con lo que ha ido perdiendo su esencia comunicativa; por ello, es que en la condición posmoderna se ha privilegiado a la imagen como sustituta del lenguaje, en tanto medio de comunicación y, es lo que ha predominado, teniendo como resultado que la colectividad se mueva por sensaciones. Esta carencia de lenguaje que caracteriza a la modernidad, es lo que imposibilita que el individuo pueda autocomprenderse, sumergiéndolo en la vacuidad, en la falta de sentido y en la incredulidad; pues ante el agotamiento del lenguaje, solo siente, pero no lo sabe.

Esta aproximación de la modernidad es la que argumenta Fernández-Christlieb (1991) y así vista, la define como *"un juego que se rompe, una ilusión que se delude: una cultura que se torna seria y ya no puede jugar"* (p. 118), una cultura en la que se pierde el espíritu de interpretar papeles, de la apariencia y en la que en las relaciones sociales, el individuo no va a actuar su parte, sino que a través de su biografía de sus aspiraciones y de su identidad, va a ser jugado por las relaciones,

más no a jugar a las relaciones sociales. Y, por ello es que el juego de la posmodernidad se ha enfocado a deconstruir la modernidad.

Para Vattimo (1994), quien es considerado uno de los principales expositores del movimiento posmoderno, la posmodernidad surge cuando la modernidad deja de existir, y cuando por múltiples razones la historia deja de ser concebida como lineal y evolutiva. La posmodernidad es una respuesta al fracaso de las promesas Ilustradas, que sustentaban a la modernidad: "Libertad, igualdad y prosperidad" y "La verdad nos hará libres". Fracaso que postula el fin de la era moderna (cfr. Anderson, 1998; Gómez, 1988, 1993; Lyotard, 1993; Urdanibia, 1994; Vattimo, 1994).

En otras palabras la posmodernidad es un movimiento de deconstrucción de la jerarquía de los conocimientos y de los valores que han prevalecido, de todo aquello que ha venido a contribuir en la generación de un estilo de pensamiento a través de modelos y paradigmas predominantes. Por ello, lo que va a caracterizar esta condición posmoderna es el relativismo, la importancia del contexto, la referencia al mundo vital en su pluralidad esencial, la preeminencia de la ética sobre la moral y, en general, la asunción de un principio de ruptura por encima de la continuidad. Ya no hay apelación a las totalidades y se cuestionan las estructuras normativas, a la vez que han dejado de predominar las pautas científicas positivistas.

La posmodernidad es un cambio en la experiencia estética y retórica que posibilitan la concepción no metafísica del ser humano, postura a la que también contribuyen la lingüística y la antropología estructurales. En el capitalismo occidental la trascendencia de los Estados-nación, de los procesos de consumo y de la estética se han articulado para generar cambios de moda y de diseño, cada vez más veloces y prácticos (Potter, 1998; cfr. Ballesteros, 1995); por tanto, como lo señala Fernández-Christlieb (1994), *"ya no se trata de la moderna sociedad de consumo, sino de la posmoderna sociedad que consume a una sociedad de consumo"* (Fernández-Christlieb, 1994, p. 241).

1.6. La Transición Posmoderna

A partir de la reconstrucción de Europa (años 50's) se comienza a visualizar la condición posmoderna (Lyotard, 1993) y es en los 60's cuando la posmodernidad manifiesta sus principales características, siendo un periodo de transición decisivo (Lipovetsky, cit. Urdanibia, 1994). Fecha en la que coinciden diversos autores de la posmodernidad (cfr. Anderson, 1998). Más precisamente, de acuerdo con Ballesteros (1995), el movimiento estudiantil y la revuelta obrera en Francia de mayo del 68, fueron decisivos en el acontecer posmoderno, ya que se puso de manifiesto la lucha contra la privatización de la vida, la sociedad de consumo y la burocratización. Esta revuelta sería la ejemplificación del *"impulso a la afirmación de los principios individualistas dentro de la estructura de la acción colectiva detrás de las demandas antiburocráticas, antijerárquicas y autoritarias"* (p.xiii).

No obstante, este proceso ya se comenzaba a fraguar tiempo atrás, ante los diversos acontecimientos sociales generados en el mundo occidental desde finales del siglo XIX y principios del XX, como lo fueron el desarrollo de la tecnología bélica, la rebelión de grupos marginados, los diversos estallidos bélicos, la crisis energética y el cambio de la relación campo-ciudad. A lo que posteriormente se sumó la irrupción de los medios masivos de comunicación, que fue propiciando la pluralidad de significados, así como la apertura a la diversidad cultural, contribuyendo a la desarticulación de los grandes relatos y de los sistemas centrales de creencias, con lo que se inició el derrumbe de la universalidad.

Ante estos acontecimientos, se fue dando un mundo totalmente contrario al que preveían algunos pensadores como Adorno y Horkheimer (cit. Vattimo, 1994) que creían que con los efectos de la radio y la televisión se iba a unificar y a homologar a la sociedad, favoreciendo la formación de dictaduras y gobiernos totalitarios a través de frases publicitarias, propaganda comercial y política con concepciones estereotipadas del mundo. Sin embargo, lo que los medios masivos de comunicación como la radio, la televisión y la prensa generaron fue la proliferación de estilos de vida.

Este paso hacia la sociedad posmoderna, por tanto, está determinado por esa multiplicación vertiginosa de las comunicaciones y por el número creciente de las diversas culturas que toman la palabra. Los efectos evidentes de la comunicación son los que se han enlazado con el ocaso o la transformación del imperialismo europeo y estadounidense, haciendo posible la transición. La realidad de los medios de comunicación ha sido, más bien lo que Vattimo (1994) señala: *"...el resultado de cruzarse y 'contaminarse' las múltiples imágenes, interpretaciones, reconstrucciones que distribuyen los medios de comunicación en competencia mutua y, sin coordinación 'central' alguna"* (p. 15).

Más recientemente, a partir de los 90, la construcción de una conciencia ecológica, la caída de las grandes ideologías y todos los cambios que se están suscitando en esta era en la que la imagen está predominado, las relaciones y la comunicación están siendo trastocadas con los avances en comunicación y en sistemas de informática con el uso de la computadora, el Internet, así como con la proliferación de las realidades virtuales, han contribuido a la generación de grandes transformaciones en las formas del pensamiento social.

Por otra parte, en el análisis posmoderno la narrativa viene por añadidura, ya que la literatura está determinada por las situaciones y los tiempos en que se da (Urdanibia, 1994). Una caracterización de la literatura y del arte posmodernos es la propiedad de contar una historia y, a su vez, minar la base de lo que se cuenta. La historia no se cuenta en función de procesos o conexiones, sino, en función de sucesos memorables o de impacto para el narrador (Potter, 1998), más aun, las mismas historias se cuentan en distintos tiempos y personajes, así como en función de otras historias. Así que algo que va a caracterizar a la posmodernidad es: *"la pérdida de los distintos marcos de realidad (y de ahí la sensación relativista de que todo es ficticio) y el inicio del juego con los marcos...La posmodernidad se percata de que el marco también forma parte de la obra, y por ende, de que también es un objeto pintable y admirable (Fernández-Christlieb, 1994, p. 239).*

Los posmodernistas, al igual que los posestructuralistas se centran en los elementos contextuales y en los códigos culturales. La crítica literaria se torna hacia la deconstrucción, es la autoridad de

los lectores que predomina ante la "muerte del autor". Como parte de este proceso, se da un lenguaje híbrido que enfatiza la ironía, la complejidad, la parodia y el eclectismo (Ballesteros, 1995). En la posmodernidad *"se sustituye la exclusión por la inclusión, se legitiman todos los estilos y todas las épocas, todo es fuente de inspiración y se procura que los juegos de combinaciones aumenten indefinidamente. Tal actitud es lo que Lyotard critica asimilándola al kitsch y a lo barroco para exigir un retorno a la estética de lo sublime"* (Ballesteros, 1995, p. VII).

En términos generales, algunos autores se cuestionan si existe o no la posmodernidad, o bien, que es un campo muy controvertido; sin embargo, resulta importante destacar que, además de estar evidenciando que algo está pasando a nivel societal, llámesele como se llame o hágase la lectura que se guste, se están generando una serie de cambios en las artes, las ciencias, la vida cotidiana, la comunicación, las instituciones, las relaciones interpersonales y la recreación. Estos cambios que, de una u otra forma, están incidiendo en un campo común como lo es la búsqueda de sentidos y de diversas alternativas para la participación ciudadana, profesional, artística y recreativa, más acordes a las demandas sociales y a las diversidades culturales, así como, a las condiciones ecológicas, desde una perspectiva más humana. Por tanto, la posmodernidad es como una advertencia de que las cosas están cambiando, es una condición en la que se ha extendido una sensibilidad.

No obstante, el planteamiento se perfila hacia la continuación del interrogatorio a la modernidad para evitar caer nuevamente en los errores que ésta propició, así como innovar y construir otros proyectos con miras al bienestar de la humanidad y de todo el ecosistema. Este asunto de la posmodernidad tiene sus pros y sus contras, no es perfecto y es tan sólo una lectura más de la realidad, no es el único ni el mejor, sino, uno más que deberá evolucionar o caducar con otras versiones que vayan surgiendo. Como lo menciona Lyotard (1993), es una sociedad en la que cada uno debe ser su propio padre, se tiene que construir la autoridad y se tienen que inventar conductas. La existencia individual es el hecho social más significativo de la época contemporánea y los argumentos básicos para su legitimación. Los mundos de vida son cada vez

más importantes y la personalización de los derechos y de la libertad es lo que está caracterizando este cambio de siglo.

Este proceso de individuación es lo que ha ido desplazando al individualismo provocado por la modernidad. El ideal de individuo que ofreció la modernidad, en el que se pretendía una subordinación de lo individual a las relaciones sociales colectivas, se desvirtuó convirtiéndose en individualismo⁸, en un proceso de personalización y de privatización de la vida (cfr. Ballesteros, 1995; Elias, 1994). Sin embargo esta saturación individualista, producto del rechazo a una sociedad de masas, a la que se pretendió homogeneizar mediante los medios masivos de comunicación y de burocratización, es lo que está esbozando la conciencia colectiva.

1.7. El Devenir del Pensamiento Posmoderno

Desde el marco de la historia de las ideas, en el pensamiento premoderno entrarían el modo de pensar mítico, el pensamiento griego y el cristiano. Se trata de un pensamiento en el que no se da una concepción de sujeto y, según su noción de historia, la solución a los problemas es buscada fuera del propio mundo. Las ideas del origen están basadas en la magia o la divinidad (Urdanibia, 1994). El pensamiento premoderno se da forma a través de los símbolos y metáforas que conforman los mitos como explicación del cosmos, así como a través de los rituales y las costumbres que definen los roles y la razón de ser (O'Hara y Truett, 1991). En la época premoderna, las necesidades de cuestionar la identidad y las creencias no eran tan importantes como lo son en la era actual.

⁸ Se trata de establecer una diferencia entre un ser humano encerrado en sí mismo, egoísta, que no ve más allá de sus intereses personales e inmediatos, que se ha olvidado de su devenir colectivo, que se ha tornado individualista y competidor; contra una posición de ser humano, individuo, creador, que lucha por su existencia, por su dignidad y por evitar la masificación e indiferenciación de las capacidades humanas y de la burocratización de la vida cotidiana. Más bien la condición posmoderna ha facilitado este paso del individualismo (forjado como producto de la revolución industrial y de la era moderna) a la individualidad (pretendida ya entonces desde la ilustración, pero que al igual que los principios que la subyacen, se fue deformando en la era moderna), lo que a su vez, está permitiendo el resurgimiento de la vida colectiva.

Posteriormente se pasa al estado moderno o ilustrado en el que el saber humano se basa en la razón, y ésta se constituye como núcleo fundamentador. En este estadio el "más acá" juega el papel que anteriormente había de buscarse en el "más allá". El pensamiento moderno surge con la idea de sujeto autónomo, con la fuerza, la razón y la idea del progreso histórico, constituyéndose en dos tiempos (Urdanibia, 1994):

El primero, desde el Renacimiento a la Ilustración, en el que se mantiene la tesis de sujeto: todos los hombres son, por naturaleza, esencialmente idénticos. Tesis de la cual se desprende la idea de universalidad y de identidad. El segundo tiempo, desde el Romanticismo hasta la crisis del marxismo, cuya tesis fundamental es la de la historia, ya no la del sujeto y, de la cual parte, cierta óptica relativista. El sujeto pasa a ser pensado desde categorías sociales como la nación, la cultura, la clase social y la raza, con las que toman cuerpo el nacionalismo y el socialismo como las dos grandes y principales versiones políticas. Entre ambos tiempos surge una contradicción entre la articulación de la idea de sujeto y la idea de historia progresiva, porque en ella se combinan la promesa de liberación y la exigencia de dominación. La idea de progreso mediará, pero es ahí donde surge la crisis de modernidad con toda su fuerza, que se manifiesta por la falta de sentido tanto en lo externo como en lo interno, que se manifestará como una crisis estética, moral, sexual, política y metafísica (Urdanibia, 1994).

Otra contradicción que resulta, es respecto a la sujeción del individuo (Elias, 1994⁹). Por un lado, el ser humano ha tenido que hacer frente a la individuación ante las necesidades de poder y autonomía y, por el otro, ante los vínculos de identidad nacional y patriotismo que el Estado-nación le demanda (cfr. Ballesteros, 1995; Elias, 1994; Foucault, 1979). Este ambiente de contradicciones contribuyó a una lucha entre la diferenciación y la variación, abriendo paso a la aparición de otras formas de definición.

⁹ Al respecto, Elias (1994) señala que las dos grandes contradicciones que envuelven al ser humano a partir del proceso de civilización, son que, por una parte se va desarrollando el individuo a través de la autoacción de sus diversas necesidades humanas, en particular, ante la violencia, solamente puede actuar institucionalmente. Pero por otra parte, se le exige que se "funda como un todo" en nombre de la nación, para lo cual tiene que ejercer la violencia contra otros en nombre de la patria.

De esta manera, no obstante la diversidad de los sistemas de creencias que se enfrentaron, el modernismo se impone como una articulación de creencias que se institucionalizaron como ideologías religiosas y políticas¹⁰; creando las bases para definir la realidad como una sola. En particular, se estableció la universalidad basada en la razón, con el gran movimiento intelectual de la Ilustración y su tan célebre frase "La verdad nos hará libres". Los ideólogos de esa época: *"establecieron exitosamente el nexo entre la razón científica y los valores sociales que irían a dominar la escena social hasta nuestros días, o sea, igualdad entre los seres humanos, bienestar colectivo, libertad individual y el rechazo de la arbitrariedad. Las bases de la Modernidad se crearon de esta manera y su fuerza ideológica sigue dominando las sociedades presentes"* (Ibáñez-Gracia, 1992, p.53).

Sin embargo, lo que no se hizo evidente fue la relación entre la ciencia y las prácticas de poder que se ha venido gestando desde entonces y que puede ser entendida en el carácter retórico de las explicaciones del conocimiento científico (Gergen, 1991; Ibáñez, 1996; Fernández-Christlieb, 1994; Foucault, 1970, 1979).

Así, la modernidad, construye su lógica, su retórica y su ideología fundamentadas en lo científico-técnico, en la creación de un Estado-nación, en la noción de sujeto como conciencia individual y autónoma y en una visión del tiempo cronométrico, lineal e histórico. La retórica que se ha venido construyendo como posmoderna es la de la ruptura, la búsqueda continua y la innovación, que a su vez conlleva, una estética de la creatividad, de lo inédito y de la novedad. Se está diluyendo la visión unitaria que era característica de la identidad y se está pasando a la diferenciación y a la multiplicidad (cfr. Beuchot, 1996; Urdanibia, 1997). Por lo que es una transición que implica muchas creencias, múltiples realidades y un sin fin de maneras de ver la realidad.

¹⁰ Ante esta pluralización que invadió la vida cotidiana se inventaron toda clase de reglas y de acuerdos para manejar las diferencias (derechos civiles, separación de iglesia y estado, ghettos, apartheid, servicios públicos, mediaciones, consensos y concertaciones sociales), institucionalizándose el comportamiento con sus respectivas prácticas de control para todo aquello que resultase desviado, lunático o subversivo (cfr. Foucault, 1981; Elias, 1994; O'Hara y Truett, 1991). Este abismo entre las necesidades personales e institucionales, no es más que el producto de la relación entre el saber y el poder

Lo que caracterizó a la etapa de transición de lo premoderno a lo moderno fueron los intercambios culturales, la expansión del comercio y el desarrollo tecnológico. Lo que caracteriza a la transición posmoderna son los cambios que se están generando en la sociedad y, en particular, en los discursos de verdad, razón, ciencia, poder, individualismo y lenguaje y, estos cambios no pueden separarse de las modificaciones que ocurren en las formas en que los seres humanos nos pensamos y de nuestras formas de relacionarnos.

Es desde esta perspectiva que el proyecto de posmodernidad está contribuyendo a recuperar en los discursos sociales el mundo de los sentimientos, de los valores, de lo plural, del relativismo y del cuestionamiento a la norma, y la colectividad está recuperando su centralidad. Esta emergiendo el individuo que se concibe a sí mismo como un proceso inacabado, un ser interpretador, creador, transformador y lúdico, que deviene de la colectividad y se recrea en la colectividad. Los seres humanos somos activos participantes que comprendemos a través de afrontar y transformar los problemas de la vida. De ahí que lo que esté predominando sean los consensos locales que están definiendo las reglas del juego, particulares en tiempo y espacio. Se trata de un consenso de tipo alusivo y evasivo, más no argumentativo y abierto con base en la comunidad así como a un estado siempre móvil de la sociedad (Ballesteros, 1995; Lyotard, 1993).

Por tanto, el mundo posmoderno se está creando por la acumulación del pluralismo, la democracia, la libertad religiosa, el consumismo, la movilidad, el gran acceso a las noticias, novedades y entretenimientos, del cual una nueva conciencia social está emergiendo, trastocando la vida de las personas. Es un clima cultural, intelectual y económico que difiere del que se mantuvo desde finales del siglo XIX hasta finales de la década de los 60's y en el sólo se sabe que algo acontece. Como lo señala Fernández-Christlieb (1994), este algo que está a punto de suceder puede ser: *"...el Espíritu Colectivo, que está viviendo en el espacio de una puerta, está buscando un nuevo espacio, y por eso ya no escudriña ni se entretiene con los objetos, sino que descubre sus marcos, sus delimitaciones, aquello no real que hace real a lo demás...Es el tanteo del espacio que viene; al parecer, un nuevo espacio se encuentra en proceso de gestación"* (Fernández-Christlieb, 1994, pp. 429-430).

Por lo que esta época que estamos viviendo representa un cambio social en el que estamos saliendo de un largo periodo conformado por la modernidad y entrando paulatinamente a la posmodernidad; es un momento que se caracteriza en confusión, pérdida de referentes claros, incertidumbre, duda y desorientación, así como el repliegue hacia valores tradicionales y fundamentalismos. Pero, por otra parte, lo público se está transformando en un espacio móvil y en continuo proceso de construcción; se están dando otras formas de recuperar los valores colectivos, fundamentar la ciudadanía y rehacer la ética de la responsabilidad. Los vínculos que se están formando, más bien están basados en micro grupos y en participaciones de redes de diversos tipos según los intereses, la solidaridad y los modelos de información (cfr. Ballesteros, 1995; Lanz, 1999).

Esta situación social ha llevado a una búsqueda epistemológica más acorde a las necesidades imperantes, por lo que los intereses se han centrado en la comprensión de las sociedades y de sus redes sociales. Redes sociales que se generan, reconstruyen y/o transforman como comunicación y que se caracterizan por su movilidad y complejidad. Es como lo menciona Lyotard (1990), se trata de una sociedad entrante, que: *"...parte menos de una antropología newtoniana (como el estructuralismo o la teoría de sistemas) y más de una pragmática de las partículas lingüísticas. Hay muchos juegos de lenguaje diferentes, es la heterogeneidad de los elementos"* (p. 10).

De esta forma, la pluralidad de significados y sentidos sociales, la relativización de los diversos conocimientos, el enfoque pragmático del lenguaje, así como la utilización de la narrativa y la retórica como medios de comprensión, es lo que matiza a las aproximaciones posmodernas. Y, ello está propiciando que las diversas ciencias estén dando un giro y se estén replanteando antiguos pensamientos, modelos y metodologías para seguirse construyendo. La posmodernidad requiere comprender la vida humana de estos tiempos en una forma que no sea impuesta y dirigida, haciendo creer a las personas y a las sociedades que tiene que ajustarse a un determinado modelo.

Los retos posmodernos no implican aceptar todos los conocimientos, los sistemas de creencias, los valores y las formas de vida, ni de darles el mismo lugar a todos, pero sí implica reconocerlos

y aceptar la diversidad y la pluralidad, respetando creencias, razas, género, cultura. Se trata de generar un clima de convivencia ante las tensiones que puedan darse por la multiplicidad de narraciones coexistentes que nos permiten reconocernos como sujetos sociales. Como lo señala González (1988): *"el posmodernismo radical apunta a la construcción de un mundo alternativo 'hecho de muchos mundos' y, cuyo primer objetivo... es cambiar a quienes quieren cambiar el mundo, para que cultiven un respeto político-moral a la dignidad propia y de los otros que norme las conductas con las personas, las instituciones y los pueblos... el cambio inscribe el pensar de los pueblos en la nueva revolución científica"* (p.27).

2. LA APERTURA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Desde el contexto posmoderno, lo que ha sido llamado como la crisis de las ciencias sociales, no es más que parte de este clima de grandes debates gnoseológicos que se ha venido generando en los diversos ámbitos del conocimiento societal y que abarca a todas las ciencias (cfr. Castañeda, 1987; Fried, 1994; Morin, 1994; Prigogine, 1994; von Foerster, 1994, 1998; von Glasersfeld, 1994). Como fue señalado anteriormente, se trata de las polémicas que han surgido en torno al papel de los conocimientos y al del quehacer científico, producidas por los mismos acontecimientos socioeconómicos y políticos que se han suscitado desde finales del siglo XIX hasta nuestros días.

Por lo que en este apartado, se trata de presentar un panorama general de las principales problemáticas que aquejan a este ámbito del conocimiento. Para iniciar este clima de debates, es importante realizar ciertas observaciones que son particulares de la psicología social, ya que, no obstante que comparte estas polémicas, guarda sus propias características que resultan interesantes para contextualizar tanto el socioconstruccionismo como la psicología colectiva, que son dos de las aproximaciones que se abordan y que serán presentadas más adelante.

La psicología social y la psicología colectiva pertenecen al área de las ciencias sociales y según la clasificación académico-administrativa predominante¹¹ de la psicología general, éstas son "campos de aplicación". Más precisamente, la psicología colectiva se considera una sub-especialidad de la psicología social tradicional, aunque como se verá en el siguiente apartado y en el capítulo tres, bien pudiera ser una disciplina y el punto de partida para la psicología general. La distinción entre psicología colectiva y psicología social, radica en que la primera es una aproximación retórica que comprende el estudio de la sociedad en términos de procesos de comunicación y lenguaje y esgrime otros argumentos distintos a los de la psicología tradicional. La segunda, sobre todo, la psicología social tradicional, estudia los comportamientos sociales a partir de las frecuencias de las conductas individuales y se sustenta en los principios de la psicología general y de los análisis estadísticos.

Por otra parte, aunque la psicología general pertenece tanto al área de ciencias sociales como a la de químico-biológicas, se inclina más hacia los criterios de esta última; por lo que aun sigue predominando el discurso positivista y los modelos de las ciencias naturales. Dado lo cual, el discurso de la psicología general y de su área social, se ha restringido al modelo cuantitativo y al desarrollo de los análisis estadísticos, soslayando los procesos colectivos, así como el contexto histórico-cultural de su objeto de estudio. Situación que ha sido perpetuada por los diversos grupos de poder que se han gestado como parte de la misma condición, en detrimento de la diversidad y la pluralidad.

De esta manera, en algunas universidades, se ha limitado el crecimiento de las psicologías, tras desconocer y descalificar otros modelos y aproximaciones teóricas (sobre todo aquellos que utilizan métodos y técnicas cualitativas, hermenéutica o se sustentan en la narrativa), pues se califican de acientíficos. Ante este panorama, las posibilidades de discusión y diálogo respecto a la pluralidad y diversidad de aproximaciones, sin mínimas, si no es que nula; así que más bien se dan brotes aislados de las diversas aproximaciones críticas de la psicología social, que sin embargo, han ido construyendo sus propios espacios de comunicación.

¹¹ Más adelante, en el apartado de psicología colectiva se señala que en la actualidad esta clasificación de la psicología social ha ido cambiando e, inclusive, hay universidades en donde se aborda como una disciplina.

Este panorama, en parte, puede influir en que las diversas psicología sociales y la psicología colectiva, sean poco conocidas en el ámbito de las ciencias políticas y sociales; por lo que su participación en los debates de estas ciencias es mínima, si no es que nulo, teniendo como consecuencia que se haga escasa alusión a ellas y se centre la atención en otras disciplinas como la ciencia política, la sociología, la antropología y la historia, entre otras.

Como puede notarse, tanto la psicología colectiva como la psicología social, también se ven embestidas por esta condición de controversias y, al igual que la sociología, la psicología social, en particular¹², se está enfrentando a la complejidad de múltiples modelos y enfoques teóricos, a la polémica cuantitativo vs. cualitativo, a la disyuntiva individuo-sociedad, así como a la interacción con otras disciplinas como la antropología, las ciencias de la comunicación, la historia y la sociología (cfr. Zabludovsky, 1999). Inclusive, en los 70 se llegó a cuestionar si la psicología social era un híbrido de la psicología y de la sociología (Moscovici, 1970; Torregrosa, 1974) y, en esa misma época, se comenzó a plantear a la psicología social como una construcción histórica (Gergen, 1974). La trayectoria de la psicología social y de las diversas versiones críticas que han surgido, se esboza de una manera más detallada como parte del devenir de la psicología colectiva que se desarrolla en el siguiente apartado.

Habiendo hecho estas observaciones, en lo sucesivo, consideraré que las problemáticas a las que se enfrentan las psicologías sociales, son las mismas que las de las demás ciencias sociales. Retomando el contexto de debates de las ciencias sociales, de lo que se trata es de presentar los argumentos de algunos de los autores que se han abocado a este tema, para intentar sintetizar el ambiente que caracteriza a este momento de la sociología. De entrada, se puede considerar, que la principal crisis de la sociología es teórica, epistemológica y metodológica; la cual ha producido un continuo debate entre los modelos cuantitativos y cualitativos, sobre todo, por el predominio del primero (Giménez, 1992). Esta situación, como lo señala Andrade (1999), ha generado la

¹² Sólo se puntualiza el dilema de la psicología social, pues es otro el caso para la psicología colectiva como podrá observarse en la siguiente sección de este capítulo y en la tercera parte del capítulo tres. La psicología colectiva cuando vuelve a resurgir, lo hace con un punto de vista bien definido, superando algunas de las controversias en las que todavía se hayan otras ciencias sociales.

fragmentación de enfoques, el divorcio entre empiria y teoría, la disociación y contraposición de investigaciones cuanti y cualitativas, así como la pérdida de profundidad y densidad en el análisis; por lo que los debates en las ciencias sociales, de acuerdo a este mismo autor, se han centrado en:

1. El estructuralismo, el funcionalismo y el marxismo
2. Los aportes de las escuelas de la microsociología
3. Los conocimientos externos a la sociología, como lo son la filosofía de la ciencia neopositivista, los aportes de la historia de la ciencia y las contribuciones empíricas de la llamada nueva filosofía. También se ha hecho énfasis en los conocimientos internos con los que la sociología ha construido a través de los estudios etnometodológicos de la ciencia y la sociología de la sociología.
4. El posestructuralismo, la posmodernidad, el giro lingüístico y las contribuciones de la hermenéutica.
5. Las contribuciones empíricas o el poder heurístico del marxismo, la teoría crítica, el funcionalismo y el individualismo.
6. Los dualismos fundamentales del pensamiento social: individuo-sociedad, acción-orden, objetivo-subjetivo, racionalidad-emoción, continuidad-cambio.

Otra cara del dilema, ha estado propiciada por las grandes divisiones del conocimiento y por las subdivisiones académico-administrativas que se han desprendido de ellas, así como por la proliferación de campos de conocimiento cada vez más especializados. Por una parte, se ha producido la separación del conocimiento en coordinaciones o departamentos, provocando el aislamiento en las diversas disciplinas que conforman a las ciencias sociales. Por la otra parte, están las tendencias institucionales que burocratizan a las ciencias sociales al doblegarlas a las necesidades político-administrativas y a los intereses particulares (Andrade, 1999, 1999a; Giménez, 1992, 1994, 1994a, 1995; Wallerstein, 1996).

En términos generales, se puede considerar que la polémica, además de verse como una respuesta a los grandes cambios políticos, socioeconómicos y culturales que se han dado en occidente,

puede comprenderse en virtud de la pluralidad de modelos y de enfoques teóricos que se han generado, a los intereses políticos, económicos y administrativos, así como a la proliferación de universidades y a la saturación profesional. De esta forma, la discusión sobre estos grandes temas ha llevado a un replanteamiento en las ciencias sociales, cuyos puntos en común se han sintetizado en los siguientes tres rubros:

1) A pesar de las diferencias que pueda haber entre los diversos autores, se observan tendencias que convergen en considerar que la llamada crisis de las ciencias sociales, no marca un estancamiento de las disciplinas y, más bien, han surgido inquietudes por la multiplicidad de enfoques teóricos y la pluralidad de modelos. Esta pluralidad ha sido la respuesta a las tendencias totalizadoras de los discursos de los clásicos, así como a la univocidad del discurso de las ciencias naturales y sus modelos realistas. Por tanto, lejos de ser una crisis, más bien se está evidenciando el crecimiento de las ciencias sociales (cfr. Andrade, 1999; Alexander, 1990, 1997; Giménez, 1992, 1994, 1995).

2) En las ciencias sociales se está dando una apertura, en la que se plantea nuevas lecturas de los clásicos, así como de los autores de las diversas escuelas que han formado a la sociología. Particularmente en sociología, las teorías de Schutz, Berger y Luckmann, la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur y la teoría crítica de Habermas, han adquirido mayor importancia. Asimismo, se ha revitalizado el interés en tradiciones de pensamiento alternativos como el interaccionismo simbólico de Mead, Bruner, el estructuralismo y el post-estructuralismo europeos, la etnometodología de Garfinkel, la teoría de la estructuración, la teoría de la praxis de Bourdieu, la sociología radical, el individualismo metodológico de Hommans, las teorías de la elección racional y las teorías del intercambio (cfr. Alexander, 1990; 1997; Andrade, 1999; Giddens y Turner, 1990). Teorías alternativas que surgieron en contraposición a los enfoques holistas como el funcionalismo, el estructuralismo y el marxismo. En términos generales, se está dando el planteamiento hacia aproximaciones integradoras, sintéticas o multidimensionales (Andrade, 1999).

Por otro lado, hay una tendencia a replantear hacia dónde y cómo han de seguir creciendo las ciencias sociales, sobre todo, de cara al proceso de globalización. Ante lo cual, se considera que las ciencias sociales no pueden seguir los cánones establecidos para las ciencias naturales, bajo los modelos apriorísticos; éstas deben construirse desde sus propias reglas y de acuerdo a las necesidades sociales (cfr. Alexander, 1997; Andrade, 1999; Elias, 1994; Giménez, 1992, 1994).

3) La polémica entre cuantitativo vs. cualitativo, puede comprenderse en términos epistemológicos, ya que ésta, también, denota la diversidad en las formas de construir y abordar los contextos y sus objetos de estudio. Esta diversidad está en función de la perspectiva teórica y de la sensibilidad social del investigador, por lo que a su vez, debe replantearse la posición del investigador respecto a su objeto de estudio, ya que toda observación modifica lo observado y, al observador (cfr. Alexander, 1997; Andrade, 1999; Giménez, 1992, 1994, 1994a, 1995, González, 1988; Guiddens y Torner, 1990; Delgado y Gutiérrez, 1995).

Este panorama, resulta ser todo un reto para las ciencias sociales y como lo menciona González (1988): *“La articulación de paradigmas habrá de vincular el nuevo análisis de sistemas al análisis clásico, incluso al de origen marxista. Supondrá, en general, unir la reflexión posmoderna a las reflexiones y acciones modernas subyacentes y a las situaciones concretas del país en donde vivimos, y de la región del mundo en que pensamos y luchamos”* (p. 12).

De esta manera, es como el continuo debate ha llevado a la ruptura de las grandes ideologías, de los discursos unívocos y de los enfoques totalitarios, generándose la pluralidad y la diversidad en las formas de aproximarse al estudio de lo social. Dado lo cual, se están construyendo otros modelos de conocimiento, en los que no se conciben verdades absolutas, sino, distintas perspectivas y procesos de construcción de realidades sociales. La reestructuración que se viene generando en el ámbito científico, puede mirarse como la respuesta a la diversidad de conocimientos que se construyen cuando se estudian los mismos objetos de investigación bajo diferentes perspectivas. O bien, como la relativización de los límites entre las disciplinas, porque, por un lado, nos unen los enfoques teóricos y, por el otro, los objetos de estudio.

Esta condición ha generado la transdisciplinariedad en la construcción de conocimientos y la pluralidad teórica. Estos procesos de “intersección teórica” entre dos o más disciplinas, son lo que Giménez (1995) ha nombrado hibridación¹³ y, de acuerdo con este mismo autor, es lo que está permitiendo la innovación en las ciencias sociales. Así que en lo futuro, de seguirse dando límites entre las disciplinas, éstos van a estar dados, por la aproximación teórica y por el nivel de síntesis, más que por su objeto de estudio (cfr. Ibáñez, 1996; Wallerstein, 1996).

Ha sido en este debate de los conocimientos que se ha dado un pronunciamiento para dar apertura a las ciencias sociales ante la diversidad y la pluralidad (cfr. Wallerstein, 1996). Abrir las ciencias sociales como diversos autores lo han señalado, es abrirnos a otras aproximaciones que conllevan otras formas en como los seres humanos nos pensamos y pensamos nuestras sociedades. El realizar otras lecturas de los clásicos, ha implicado leerlos bajo otras formas de concebirnos, de conocernos y de construir conocimientos, lo que nos está llevando a otros planteamientos acordes a las condiciones histórico-culturales del nuevo siglo, de cara a la globalización. En pocas palabras, se están dando otras formas de comprender nuestra realidad social que están rebasando las formas institucionales de organización, administración y distribución de los conocimientos.

En términos generales, los planteamientos de apertura de las ciencias sociales se han centrado en la discusión y pertinencia de: **(A)** la universalidad de la tecnología ante las problemáticas ecológicas; **(B)** la sustitución de la crítica moderna por el escepticismo posmoderno ante el carácter abstracto de las grandes teorías; **(C)** la influencia del impacto culturalista en las diversas disciplinas; **(D)** la recuperación de los enfoques hermenéuticos; **(E)** el papel del lenguaje como objeto de estudio y como clave para la autorreflexión epistemológica de las disciplinas y, **(F)** la comprensión del tiempo como una construcción social. No obstante, me atrevería a incluir otros dos puntos, uno, respecto a la apertura que se está dando hacia aproximaciones estéticas de la realidad social **(G)** y, dos, la inclusión de la vida cotidiana como un ámbito digno de ser estudiado por las ciencias sociales **(H)**.

¹³ Dogan y Pahre (cit. Giménez, 1994): “...la fecundidad y la innovación en las ciencias sociales ya no están ligadas a la investigación monodisciplinaria, sino, a la que sabe ubicarse en los márgenes, es decir, en los intersticios de dos o más disciplinas” (p.118).

Planteamientos que también han sido tema de discusión en las demás disciplinas, así como en los discursos posmodernos. Inclusive, Wallerstein (1996) retoma la propuesta de Prigogine y Stengers¹⁴ (cit. Wallerstein, 1996) sobre un llamado al “reencantamiento del mundo”, en el sentido de que los seres humanos nos volvamos a reconocer como parte de la naturaleza, como *un universo único enmarcado por la flecha del tiempo*.

El impacto que ha habido en las ciencias sociales por parte de los discursos posmodernos, feministas y de otros grupos minoritarios, ha permitido aflorar, la relevancia de los conocimientos “no oficiales”, que fueron marginados por las divisiones del conocimiento científico. A través de la crítica de estos discursos, se ha hecho evidente el carácter masculino y eurocéntrico del conocimiento científico, así como el escepticismo sobre el progreso tecnológico (cfr. González, 1988; Ortiz, 1998; Torres, 1999; Wallerstein, 1996).

Como Wallerstein (1996) lo señala, en la versión de racionalidad tecnocrática se ha dejado de lado e ignorado a quienes no se adecuan a ella, lo que alude, sobre todo, a los grupos minoritarios y étnicos. Estos sectores de la población han sido incluidos en la categoría de *vestigios premodernos*, para poder ser eliminados por el *avance del progreso*, pues se califica como acientífico “...cualquier tratamiento serio a innumerables conceptos, valores, creencias, normas e instituciones que caiga en esa categoría. Se ha llegado a olvidar la existencia de esas visiones alternativas del mundo y de sus portadores, suprimiéndolos de las memorias colectivas de las sociedades modernas” (p. 94).

Aunada a esta apreciación que se hace de los discursos locales, esta la gama de autores que se han abocado específicamente al ámbito de la vida cotidiana como pilar de la vida societal, y que se han impuesto a las tradiciones de la sociología y de las ciencias sociales en general (e.g. Maffesoli, Habermas, Berger y Luckmann, Schultz, Héller, Bourdieu, Elias); dado que la vida cotidiana ha sido un espacio que también sufrió el menosprecio de la cultura modernista, no

¹⁴ A estos autores se les reconoce como máximos exponentes de los modelos alternativos de la teoría de la complejidad, la cibernética de segundo orden y del constructivismo, que son teorías que se enmarcan como posmodernas.

obstante, que es de donde provienen los demás conocimientos y prácticas sociales y, donde a final de cuentas, se incide para la creación de sentido social. Perspectiva que ha generado diversidad de aproximaciones comunitarias y colectivas que han hecho resurgir planteamientos de la sociología y de la psicología colectiva de finales de siglo XIX.

En términos generales, este ha sido el contexto en el que han ido surgiendo los diversos enfoques y modelos teóricos que han generados las grandes controversias gnoseológicas. Se trata de un momento en que las aproximaciones discursivas y estéticas se están explayando y en el que se viene dando un auge en el estudio de la comunicación, del lenguaje, así como del conocimiento para la comprensión de la realidad social; como es el caso del socioconstruccionismo, del constructivismo, de la psicología colectiva, de la teoría de la complejidad, de la cibernética del segundo orden, de la teoría de la acción comunicativa, entre otras (cfr. Delgado y Gutiérrez, 1994; Elias, 1994, 2000; Fernández-Christlieb, 1994; Fried, 1994; Gutiérrez, 1998; Habermas, 1985, 1989, 1990; Maffesoli, 1993; Ruiz, 1994; Shotter, 1993; Torres, 1998).

Este auge por los procesos de comunicación, lenguaje y conocimiento también puede evidenciarse en las diversas escuelas de pensamiento y con las que los métodos cualitativos han ido adquiriendo mayor fuerza, como lo son la etnometodología, el análisis del discurso, el análisis conversacional, las historias de vida, la historia oral y la teoría de la fundamentación¹⁵, por citar algunos ejemplos¹⁶. Por otra parte, son corrientes de pensamiento en las que no se perfilan límites disciplinarios y provienen de diversos campos del saber como la antropología, las ciencias de la comunicación, la psicología social, la sociología, la filosofía y la historia, por lo que, con mayor sentido, esto nos lleva a no delimitar las disciplinas por objeto de estudio, sino, a fomentar la transdisciplinaridad y el agrupamiento académico por la afinidad de aproximaciones teóricas y su capacidad de inteligibilidad.

¹⁵ Este enfoque se conoce más como "*Grounded Theory*", pero se hacen diversas traducciones.

¹⁶ Algunos de estos métodos, son inclusive, los que utilizan algunos historiadores para recuperar las versiones "no oficiales" de la historia y con los cuales han dado otro giro a la disciplina.

Desde estas perspectivas, nos estamos comprendiendo como seres humanos en un ámbito en el que la racionalidad ya no es el punto medular, sino, que son, también, la comunicación, la estética y la ética partes constitutivas del pensamiento social; por lo que estamos en miras de comprender el acontecer colectivo que está resurgiendo en las diversas esferas de nuestra realidad social, por lo que se comienza a hablar de epistemología social (cfr. Giménez, 1992, 1995; Delgado y Gutiérrez, 1995; Ibáñez, 1996; Wallerstein, 1996) o de epistemología colectiva (cfr. Elias, 1994a, Fernández-Christlieb, 1994; Maffesoli, 1993, 2002c).

3. EL RESURGIMIENTO DE LA PSICOLOGÍA COLECTIVA

Como se ha podido observar, el interés por el estudio de la vida colectiva va aumentando, pues la colectividad se hace sentir cada vez más en esta época en la que las formas de organización e interacción social están cambiando conforme se van transformando los espacios comunicativos. La psicología colectiva es una de las áreas de conocimiento que se originó como un espacio de comprensión de la vida pública, de la cotidianidad, así como de la irrupción de los movimientos sociales; sin embargo quedó sumida en el olvido por no congeniar con los intereses del raciocinio de la modernidad que invadió a la psicología social (como a los demás conocimientos científicos), que quedó como su sustituta. Pero, no es casualidad, que aproximadamente un siglo después, y en este contexto de debates gnoseológicos del que se ha venido hablando, la psicología colectiva esté resurgiendo con gran fuerza.

Aun siendo que los orígenes de la psicología colectiva jugaron tanto con los antecedentes de la sociología como con los de la psicología social, fueron áreas del saber social que siguieron caminos diferentes; no obstante, dadas las tendencias actuales que se han generado hacia lo colectivo, algunas versiones de la sociología (e.g. la aproximación de Norbert Elias y la de Maffesoli) han construido planteamientos que guardan mucho en común con la psicología colectiva que ha resurgido. La psicología colectiva del siglo XX, es una gnoseología de la vida cotidiana, una retórica del pensamiento social. Y, a pesar de que académicamente, la psicología colectiva es contemplada como una "sub-área" de la psicología social, como ya fue mencionado con anterioridad, bien pudiera ser un ámbito de conocimiento autónomo, ya que estudia los

procesos colectivos, que no se enfocan ni al individuo, ni a la sociedad, sino, a la interacción social vista como comunicación, y se asume como un espacio generador de cultura.

Desde esta perspectiva, la psicología colectiva, por una parte, se sale del ámbito tanto de la psicología general como de la social tradicional, que son de corte individualista y, por la otra, de las demás disciplinas que se abocan a estudiar la cara opuesta, la sociedad en términos de sus relaciones de producción y sus instituciones. Es un campo de conocimiento en proceso continuo que ha construido su propio punto de vista, a partir de la realidad social, sin limitaciones disciplinarias y se ha enriquecido con las aportaciones de diversos autores de las ciencias sociales y de las humanidades. En términos generales, la psicología colectiva es el punto de partida para la comprensión de los comportamientos individuales. Así que conocer el contexto en el que se origina esta perspectiva del estudio de los procesos colectivos es un punto imprescindible para comprender los debates del conocimiento y la tendencia que se ha generado hacia el interés de la vida colectiva.

La historia de la psicología colectiva no tiene un punto definido de la realidad social y su proceso de constitución lo establece Fernández-Christlieb (1994) a partir de aproximaciones teóricas sucesivas que permiten conceptualizar el centro de la disciplina. Por tanto, la psicología colectiva puede mirarse como un proyecto y/o como una historia que se mueve bajo dos coordenadas, la de centro que es el intento de comprender la realidad social y la de la presencia de una comunidad científica que se manifiesta por una determinada bibliografía.

La psicología colectiva surgió como psicología de las masas, psicología de los pueblos, psicología de las muchedumbres y/o psicología social; aproximadamente, a partir de mediados del siglo XIX. En 1892, Sighele (1892, cit. Fernández-Christlieb, 1994) propone otra rama de la ciencia que podría llamarse psicología colectiva, la cual estudiaría lo que hay entre la psicología del individuo y la sociología que estudia la sociedad. De esta manera se considera que el inicio formal de la psicología colectiva se da con la psicología de las masas (1890). Dado que las masas han sido un sujeto distintivo de la psicología colectiva, los antecedentes de esta disciplina no provienen de otras disciplinas, sino, de la realidad misma. La psicología colectiva: "*se inventa a*

sí misma, y se desarrolla de la misma manera, por lo cual se trata de una disciplina independiente y autónoma, en sus postulados y en su proyecto, que de abandonarse sería una pérdida” (Fernández-Christlieb, 1994, p. 28).

Los autores que se interesaron por esta realidad social fueron Le Bon, Tarde, Rossi y Freud¹⁷, quienes dieron las bases para el estudio de las masas (Fernández-Christlieb, 1994, 1994a); por lo que el inicio de estos estudios se remonta a la época en que apareció el libro de Le Bon “Psicología de las multitudes” en 1895 y que fue publicado varias veces. Con lo cual se destaca que el verdadero interés por el tema se debió al temor por las masas, que comenzó a darse desde el siglo XIX.

Las masas por su carácter irruptivo representaron una amenaza en la esfera pública de la sociedad, ya que desestabilizaban el control ejercido por esta esfera de la sociedad, particularmente en lo que respecta a su separación de la esfera privada. Lo que se tradujo en miedo al derrocamiento de instancias de poder institucionalizadas y de las formas de gobernar. Las masas fueron los fenómenos que provocaron el sobresalto y el temor del orden industrial, de ahí que su manifestación tenga un carácter público político (Fernández-Christlieb, 1994a; Moscovici, 1985). Condición que le da a la psicología colectiva, desde su inicio, el temperamento de psicología política.

Además de los diversos conflictos sociales como los magnicidios, linchamientos, revueltas y motines, en especial los acontecimientos de la revolución francesa, que fueron los que hicieron que el fenómeno de masa se tornara de mayor importancia (Moscovici, 1985); otro de los factores que favoreció la aparición de la psicología colectiva, fueron las actividades de colonización que realizaban las potencias europeas, así como las actividades migratorias hacia ese continente, que propiciaron la necesidad de comprender otras culturas. Fue Wundt el que pensó un campo de conocimientos para conocer la psicología de los pueblos y escribió once tomos sobre las acciones

¹⁷ Le Bon (1895), Tarde (1901), Rossi (1906) y Freud (1920). Le Bon, G. (1972): *Psicología de las Multitudes*. Buenos Aires: Albatros; Tarde, G. (1969): “The public and the crowd”, en *On Communication and Social Influence. Selected Papers*. Chicago: The University of Chicago Press; Rossi, P. (1906). *El Alma de la Muchedumbre*. Barcelona: Imprenta de Henrich y Comp., en C. Tomo II, Freud, S. (1979): *Psicología de las Masa y Análisis del Yo*. México: Alianza Editorial.

no racionales y no intencionales como creaciones colectivas; que fue el tema principal al que se enfocaron las psicologías de los pueblos.

Con ello se objetivizó al sujeto y se erigió la psicología colectiva como esencialmente simbólica enfocando sus investigaciones a la interpretación de las realidades históricas (Fernández-Christlieb, 1994). Sin embargo por lo ambiciosos del trabajo de Wundt, éste fue rebasado, dada la misma dinámica del proceso de industrialización y de las necesidades apremiantes de la época, y fueron más bien los trabajos de antropólogos los que siguieron esta línea del estudio de las culturas, perdiéndose el enfoque de la psicología colectiva (Fernández-Christlieb, 1994; cfr. Elias, 1990).

Continuado el siglo XX se siguieron dando diversas publicaciones sobre "psicología colectiva", en las que se pueden observar intentos de abordar fenómenos como el de la muchedumbre, el alma de los pueblos y de otros movimientos sociales, que aunque diferían del estudio de las masas, fueron también búsquedas de eso que no es ni individual ni social. No obstante, el interés por el estudio de las masas y los fenómenos colectivos se fue dejando de lado; entre otras cosas, ello obedeció, por una parte, a que el fenómeno de masas no pudo ser abordado bajo la "*lógica racional*" del pensamiento moderno, lo que lo tornó irrelevante, pese a su presencia e importancia para la comprensión de las sociedades y de los seres humanos. Por la otra parte, los primeros estudios de las masas derivaron en teorías de la raza, ya que trataron aspectos de la psicología individual y hasta aspectos biológicos, perdiendo de esta manera la esencia colectiva (Fernández-Christlieb, 1994, 1994a).

Por tanto, el enfoque colectivo y la psicología de las masas fueron olvidados y, lo que se desarrolló con mayor auge y predominio, fue la psicología social tradicional¹⁸, que es la que se conoce tradicionalmente en la actualidad. No obstante, en este devenir de la psicología social contemporánea, hacia finales de los 50's y principios de los 60's resurge el interés por retomar el estudio de las masas y de otros fenómenos colectivos como parte de las nuevas propuestas para la

¹⁸ El nacimiento de la psicología social podría ubicarse en la obra de Cooley (1909, cit. Buceta, 1976 en Fernández-Christlieb, 1994)

construcción de una psicología social crítica. Propuestas que vienen, sobre todo, de las escuelas europeas de psicología social. Es, principalmente, con Moscovici (1961, 1985), a partir de su teoría de las representaciones sociales, su tratado histórico de la psicología de las masas y su teoría de la influencia social de las minorías activas, como vuelve a retomarse el tema de las masas y de otros fenómenos colectivos, como algo digno de ser estudiado por la psicología social.

Como parte de la crisis gnoseológica, la psicología social se dividió, prácticamente en dos: en psicología social tradicional (de corte individualista y ahistórica), que ha seguido su rumbo hasta la fecha y psicología social (de carácter histórico-político). A partir de esta última, se fueron generando diversas versiones críticas de la psicología social (e.g. el socioconstruccionismo, la psicología de la liberación, las psicologías discursivas, entre otras), teniendo como resultado que en algunos países de Europa se considerara a la psicología "psicosocial" como una disciplina y, ya no, como un área de aplicación de la psicología general. Es, por tanto, la década de los 60's cuando el escenario de la psicología social da un gran viraje con el replanteamiento de nuevos intereses de conocimiento y, hacia finales del siglo XX, en la década de los 80, se despierta el interés por la psicología política, además de que empiezan a surgir diversas versiones de psicologías sociales críticas y, desde los 90, se puede considerar el pleno resurgimiento del proyecto de psicología colectiva. De esta manera, la psicología social y la psicología colectiva son dos versiones de la comprensión de la realidad social totalmente diferentes.

En México se siguieron principalmente las orientaciones de la psicología social tradicional, que son las que predominan en Estados Unidos; salvo algunas excepciones, como es el caso de la Universidad Autónoma Metropolitana, en donde la psicología social se retoma como disciplina y, algunos de sus principales representantes, tienden a considerarla más bien como psicología social, psicología de la liberación y psicología política, no obstante que, en términos generales, se le denomine psicología social¹⁹. El otro caso, es el de la psicología colectiva que es una perspectiva

¹⁹ Con este panorama general, no pretendo agotar las diversas vertientes de la psicología social que se dan en México, ni mucho menos sería mi intención descalificarlas, simplemente parto de las raíces que han dado pie a las grandes corrientes teóricas.

con su propio punto de vista y está ejerciendo una gran influencia en la psicología social latinoamericana.

En los demás países de América Latina, aunque la psicología social se sigue considerando un área de aplicación de la psicología general, también se está dando una tendencia a enfocarla como psicología de la liberación, como psicología política y como psicología comunitaria crítica, para diferenciarla de la tradicional. No obstante, que en Estados Unidos, la tendencia más fuerte versa sobre la psicología social tradicional, también se está dando un cambio hacia enfoques políticos, y hacia el construccionismo social o socioconstruccionismo. Desde el inicio de la década de los 80's, según Collier, Minton y Reynolds (1996), se está dando también un cambio más pronunciado hacia una psicología posmoderna y, de nueva cuenta -como lo hicieron a principios de siglo- los psicólogos sociales estadounidenses están acudiendo a los europeos (Collier, et al., 1996).

Para estos mismos autores (Collier et al., 1996), actualmente hay cinco tendencias que podrían ser consideradas bajo la perspectiva de la psicología social posmoderna o, bien, lo que en términos generales se conoce como psicologías sociales alternativas: la Etogenia de Harré, las Representaciones Sociales de Moscovici, el Socioconstruccionismo de Gergen e Ibáñez-Gracia, el Análisis del Discurso de Billig, Potter y Shotter y la Psicología Social Crítica de Buss, Sampson y Sullivan.

En el devenir de la psicología social, lo importante ha sido que esta brecha que abrieron los psicólogos sociales al reiniciar el estudio de la psicología de las masas y de otros fenómenos colectivos, ha permitido rescatar las aportaciones que diversos autores han hecho al estudio de lo psico-colectivo, tan menospreciado por la psicología social tradicional. Lo cual ha llevado a investigar otros procesos como la influencia de las minorías activas, la comunicación y el lenguaje, la afectividad colectiva, los conocimientos populares, la vida cotidiana, por citar algunos ejemplos; que no habían sido contemplados por la psicología social tradicional de corte individualista. Y, a su vez, esto ha propiciado la proliferación de versiones críticas y/o

alternativas de la psicología social tradicional, así como el resurgimiento de la psicología colectiva del siglo XX, con los trabajos de investigación de Pablo Fernández-Christlieb.

De manera sintetizada, Fernández-Christlieb (1994) presenta la siguiente trayectoria de la psicología colectiva:

En el siglo XIX, surge el interés hacia los Ejecutantes Colectivos: las masas (LeBon, Rossi, Tarde). Postura que se da entre el juego de la subjetividad pública y la irracionalidad grupal.

Al inicio del siglo XX, el interés se enfoca a las Producciones Colectivas: cultura (Wundt), representaciones (Durkheim), opiniones (Tarde); a las Relaciones Colectivas: conversación (Tarde), socialidad (Simmel) y, al Centro Colectivo: comunicación simbólica (Mead).

Hacia 1920 se da el enfoque en torno a los Marcos Colectivos: percepción, afectividad y memoria (Blondel, Halbwachs).

Entre 1930 y 1960 se enfatizan las Situaciones Colectivas: interacción y gestalt (Lewin, Asch, Sherif, Cantril).

De 1970 a 1980 surgen las Gnoseologías Colectivas: representaciones sociales (Moscovici), retórica (Billig); construccionismo social (Gergen, Ibáñez-Gracia²⁰); etogenia (Harré); análisis del discurso (Shotter, Potter)²¹.

Al inicio de la década de los 90, la psicología colectiva se define como un proyecto, como un punto de vista peculiar en su forma de mirar la realidad social (cfr. Fernández-Christlieb, 1991, 1994, 1994a, 2000, 2001).

²⁰ Aunque Ibáñez-Gracia, no fue incluido en esta clasificación de Fernández-Christlieb (1994), me tomo la libertad de mencionarlo en virtud de que ha sido uno de los pioneros del socioconstruccionismo.

²¹ Estas dos últimas perspectivas teóricas (la etogenia y el análisis del discurso), tampoco fueron contempladas por Fernández-Christlieb (1994); sin embargo, considero pertinente incluirlas debido a las aportaciones que han hecho a las psicologías sociales críticas, particularmente a los enfoques gnoseológicos

En términos generales, han sido estas las condiciones en las que ha resurgido la psicología colectiva y se han originado las diversas alternativas teórico-metodológicas de la psicología social de cara a la crisis de conocimientos en la que se sumergió la psicología social tradicional. Crisis que en el ámbito profesional se ha manifestado en la incapacidad de construir proyectos de sociedad, con su consecuente fracaso en el planteamiento de modelos alternativos de organización y cambio social. El papel que ha venido jugando la psicología social tradicional en la sociedad ha sido limitado, ya que ha fungido nada más como diagnosticadora y reproductora de las condiciones sociales dominantes (Ibáñez-Gracia, 1996). Situación que ha agudizado el deterioro de este campo del saber, propiciando que sean otras ramas del conocimiento, como la filosofía, la sociología, la historia y la antropología las que hayan asumido el estudio de los fenómenos colectivos, en particular, el estudio de la cultura y de los conocimientos societales.

Como lo hace ver Ibáñez-Gracia (1989): "*Sucede que el espacio que dejó la psicología social [de tener como punto de estudio a la razón científica, como producto social que es] fue brillantemente ocupado por los sociólogos del conocimiento (Knorr-Cetina, 1981; Latour, 1987; Woolgar, 1988)*" (p. 56). De ahí, que la psicología social-colectiva²² se comienza a situar como pieza clave para la dilucidación del conocimiento científico, como en su momento lo señaló Habermas (cit. Ibáñez-Gracia, 1989) en su crítica a la epistemología.

Por tanto, el quehacer de la psicología social-colectiva, es el de comprender la vida colectiva, y su práctica debe venir de la colectividad y recrearse en la misma vida societal. La mayoría de los fenómenos psicosociales y colectivos que estudia la disciplina se manifiestan básicamente como comunicación y, como lo señala Fernández-Christlieb (1994) "*... la gente vive en un mundo de palabras, pero todo lo que tiene la psicología para entenderlo son palabras; ahora, toda reflexión obliga a la autorreflexión: el discurso se analiza con discurso*" (p. 176).

²² Utilizo el término psicología social-colectiva para enfatizar tanto las versiones críticas de la psicología social que se abocan al estudio de la comunicación y del lenguaje como el punto de vista de la psicología colectiva.

4. RECAPITULACIÓN: LAS REESTRUCTURACIONES GNOSEOLÓGICAS

Haciendo una recapitulación de estos grandes debates del conocimiento que han caracterizado el acontecer social desde mediados del siglo pasado hasta la actualidad, se puede considerar que esto que se ha llamado posmodernidad es un proceso de reestructuraciones gnoseológicas que ha alcanzado a los diversos ámbitos del saber societal. Son cambios que se están dando en la manera en como los seres humanos nos pensamos y pensamos nuestras sociedades, lo cual lleva implícito una transición hacia otras formas de relacionarnos con las personas, las cosas, la naturaleza, el mundo en general. En pocas palabras es una transformación en nuestras formas de comunicarnos, de comprender el lenguaje y de construir el conocimiento.

Estos cambios se han ido generando en un ambiente en el que el derrumbe de los grandes relatos occidentales ha dado paso a las narrativas locales; la categoría de historia lineal y progresiva ha sucumbido ante la multiplicidad de historias y de versiones "no oficiales"; la noción de sujeto trascendental está dando paso a la del individuo colectivo; las concepciones de verdad absoluta y validez se han transformando dada la relatividad y el carácter consensual del conocimiento, y la noción del lenguaje como espejo de la realidad ha sido sustituida por la del lenguaje como constructor de la realidad.

Ambiente que ha propiciado la diversidad y la pluralidad en las distintas áreas del conocimiento, con lo que no solamente se ha generado un cuestionamiento al estatus del conocimiento científico, sino, además, se ha dado apertura a otras formas de conocimientos, que tradicionalmente habían sido excluidas del ámbito científico, como lo es la vida cotidiana, los conocimientos legos, los conocimientos de grupos étnicos y marginados, entre otros. Esta apertura es parte de la efervescencia que se está dando hacia lo colectivo tanto en el ámbito científico-académico como en la vida cotidiana, que es otra de las características de lo que se ha llamado posmodernidad, del resurgimiento de las formas lúdicas en las relaciones sociales, y que puede ser la condición que permita que la ciencia vuelva a recuperar su sentido originario de creación de sentido colectivo. Con estos giros en la comprensión de los conocimientos societales,

se empieza a plantear que la epistemología se puede ubicar en la dimensión social-colectiva y se comienza a perfilar una sociopsicología del conocimiento.

La reestructuración que se ha venido dando en las gnoseologías, ha centrado su crítica al científicismo positivista legitimador de la racionalidad moderna y en cuyos principios han dominado los parámetros de la productividad y del utilitarismo que han sido tomados como criterios de corrección de la actividad social, aceptados y validados públicamente y comprobados por la tecnología y la industria. Posición que se ha impuesto como versión única de la realidad occidental, como visión universal, masculinizada y totalizadora, de la que se excluyen las demás formas de conocimiento que no se apegan a la retórica de la verdad científica. Esta hegemonía del conocimiento, ha producido una gran brecha entre la realidad cotidiana y la vida científico-académica de las sociedades.

Estas críticas han llevado a polemizar el papel actual del conocimiento científicista, sus divisiones académico-administrativas, su sobre-especialización, sus argumentos retóricos, así como sus métodos, que en aras de la objetividad, están siendo cada vez más deshumanizados. Lo que ha propiciado el replanteamiento en la naturaleza de la observación humana, en las afirmaciones científicas y en la responsabilidad de la comunidad científica y su práctica social.

Por tanto, no se trata de invalidar el positivismo como una forma de generar conocimientos, sino, de cuestionar la manera autoritaria y excluyente con la que se impone a otras formas de construir conocimientos, así como al ocultamiento de las prácticas de poder y dominación de las que forma parte, evadiendo toda responsabilidad social que conlleva cualquier práctica humana de cara al ecosistema. Resulta importante hacer esta aclaración porque podría pensarse que se trata de otra imposición con las otras formas de construcción del conocimiento, volviendo a caer en lo que precisamente se está criticando, y en contraposición al respeto y a la tolerancia que se ha tenido que ir construyendo ante la diversidad y la pluralidad que se ha generado en los distintos campos del conocimiento. Se trata, de la coexistencia pacífica y respetuosa de las diversas aproximaciones.

Enfocando el ámbito de las ciencias sociales y de las psicologías sociales, esta pluralidad y diversidad ha propiciado la proliferación de enfoques y modelos, en los que se está dando una apertura a aproximaciones discursivas, lingüístico-hermenéuticas y estéticas; la tendencia hacia los métodos cualitativos va en aumento y el interés por el estudio de la vida cotidiana y de los procesos colectivos es cada vez mayor. El giro que dieron los posestructuralistas y posmodernos en la comprensión del lenguaje como generador de la realidad social ha incrementado el interés hacia formas de comprensión de la sociedad en las que el lenguaje, la comunicación y los conocimientos juegan un papel central. De esta manera, la agenda que se ha construido para las ciencias sociales es una apertura hacia las diversas formas de construcción de conocimientos y hacia la reestructuración de las disciplinas en función de sus propias necesidades científicas y de las de la sociedad.

Por último, resulta importante subrayar que el aislamiento de la psicología social tradicional y su inclinación hacia los criterios positivistas, así como el desconocimiento de otras versiones de psicologías sociales críticas, lleva a reflexionar sobre la necesidad de re-contextualizar la psicología general y las sociales en el ámbito de las ciencias sociales, así como el de crear vínculos más estrechos con las diversas disciplinas sociales, que incrementen el trabajo transdisciplinario para el continuo crecimiento de los conocimientos.

CAPÍTULO II: LA PERSPECTIVA SOCIOCONSTRUCCIONISTA

“Somos voces en un coro que transforma la vida vivida en vida narrada y después devuelve la narración a la vida, no para reflejar la vida sino más bien para agregarle algo; no una copia, sino una nueva dimensión; para agregar con cada novela algo nuevo, algo más, a la vida” Carlos Fuentes.

Este segundo capítulo, que tiene por objetivo hacer una presentación crítica del socioconstruccionismo, que es una de las principales aproximaciones gnoseológicas que se desarrollan para perfilar una sociopsicología del conocimiento, se inicia con una breve recapitulación sobre las diversas maneras en que han sido clasificados los conocimientos y las formas en que se ha abordado su estudio. A manera de antecedentes del socioconstruccionismo, se expone otra de las formas del clima de debates gnoseológicos que se ha venido generando, retomando las principales tesis construccionistas que han ejercido una influencia directa sobre esta perspectiva.

Las múltiples clasificaciones y reclasificaciones sobre las formas del pensamiento social y su estudio se han abordado desde diversas disciplinas y desde diferentes enfoques. Dependiendo del tipo de conocimiento estudiado, también se clasifica el área de estudio (historia de las ideas, sociología del conocimiento, sociología de la ciencia, etc.). Esta pluralidad ha posibilitado que se generen diversas gnoseologías que han dado paso a las variadas formas de comprender la realidad social. En la actualidad, el estudio de los conocimientos ha retomado un ámbito que sólo había sido parcialmente trabajado, que es el de la vida cotidiana, y que es en el que se originan y recrean todos los saberes.

Esta apertura hacia el estudio de los otros conocimientos societales (de los “no oficiales”), no es más que el reconocimiento de la relevancia histórica que éstos han tenido en el devenir de la humanidad y, que en la actualidad, han recuperado su voz, haciéndose escuchar cada vez más. Por lo que estos conocimientos están siendo reivindicados, no solamente como “objetos

culturales”, sino, por la sabiduría que ellos conllevan y por su papel en la construcción de la realidad social. Situación que pone de manifiesto la necesidad social de eliminar la brecha que ha venido separando a las ciencias de la vida cotidiana.

En este contexto es como se comienza a dar un mayor auge a la comprensión de las sociedades y de los seres humanos a partir del estudio de los conocimientos sociales, de la comunicación y del lenguaje. Y, esta forma de abordar el conocimiento está permitiendo las condiciones para recuperar la función social del conocimiento y en la que el punto medular debe ser el bienestar del ecosistema. El socioconstruccionismo, como parte de estas vertientes, se ha enfocado a la deconstrucción de la psicología social y ha generado todo un movimiento que se erige hacia estas formas de comprensión y de hacer psicología social.

1. EL DEVENIR DEL ESTUDIO DE LOS CONOCIMIENTOS SOCIETALES

La generación, la acumulación y la transmisión de conocimientos ha sido una práctica colectiva inherente al desarrollo de las sociedades humanas, que se ha realizado a través de la comunicación y del lenguaje, permitiendo construir significados y sentidos en nuestro devenir. Este proceso gnoseológico es lo que ha hecho a las culturas, como formas de construcción y transformación de las realidades sociales. Formas que han devenido desde las formulaciones mágico-religiosas, sentido práctico, experiencia y tradición, hasta estilos más secuenciales y sistematizados como la ciencia. De ahí, que resulte importante conocer cómo se construyen, se mantienen y se transforman estas prácticas de saberes; en pocas palabras, cómo conocemos un mundo que vamos construyendo y nos construye a la vez. Como lo señala Maffesoli (1993) cada era tiene un conjunto de representaciones (discurso plural) como referencia:

“En su tiempo, la filosofía y la teología, cada una a su manera, han desempeñado este papel del pensamiento perenne. Y la reactualización de su discurso específico que cada sociedad se ha visto obligada a efectuar, se hace siempre contra una ideología dominante, contra un pensamiento instituido” (p. 38).

Desde la antigüedad, se han venido estudiando las diversas formas y procesos del ser, del pensamiento y del conocimiento, ya se perfilaba un interés por este ámbito societal. Lo que va a marcar las diversas orientaciones a lo largo del tiempo, va a ser el tipo de conocimiento a ser estudiado, así como la perspectiva desde la que se aborda. En la actualidad, al estudio y teorización de los conocimientos, se le ha denominado Teorías del Conocimiento, y han sido diferentes disciplinas, sobre todos las de las ciencias sociales y de las humanidades, las que se han enfocado al estudio de las religiones, la magia, las creencias, el sentido común, los cultos y los rituales, para adentrarse a la investigación de las diversas formas del conocimiento societal.

A partir de estos estudios se han hecho diversas categorizaciones del pensamiento y del conocimiento: mentalidades primitivas, categorías y formas primitivas de clasificación, representaciones colectivas, pensamientos de la época medieval (Durkheim, Mauss, Halbwachs, Blondel), por citar algunos ejemplos. Por otro lado, están las categorías de los estudiosos del devenir del pensamiento sistematizado: historia de las ideas, filosofía del conocimiento, sociología del conocimiento, sociología de la ciencia (Sofistas, Bacon, Sartre, Duvignaud, Guinsburg, entre otros).

En particular, se ha puesto atención a dos mundos de pensamiento, el racional, reflexivo o sistematizado y el natural, de la tradición o del sentido común. En otros términos, como lo señalan Moscovici y Hewstone (1985) el conocimiento normalizado y el conocimiento no normalizado ha venido clasificándose de la siguiente manera: lógica y mito (Levi-Strauss), mentalidad lógica y mentalidad prelógica (Levi-Bruhl), pensamiento crítico y pensamiento automático (Moscovici). O, como lo clasifica von Glaserfeld (1994) conocimiento racional y conocimiento místico (no racional).

Sin embargo, se trata de formas de conocimientos societales que han coexistido a lo largo de la historia, con las características de cada época; pero que desde la antigüedad hasta nuestros días se ha venido discutiendo la sobredeterminación y la superioridad de unos conocimientos sobre otros. Por lo que estos estilos de clasificación resultan maniqueístas, ya que no contemplan el conocimiento como el proceso colectivo que es. Por otra parte, estas clasificaciones en las que se

polarizan las diversas formas de conocimientos, ha propiciado la exclusión de la vida cotidiana, así como de otros saberes societales del ámbito de las ciencias.

Otra manera en como se ha abordado el estudio del pensamiento social ha sido a través del binomio ciencia-religión, ya que han sido dos campos del saber determinantes en el devenir de la humanidad. Estos dos tipos de conocimientos no sólo han fungido como formas de explicar la realidad social, sino, como sus administradores (cfr. Elias, 1994a, Moscovici y Hewstone, 1986). En un momento, fueron las religiones el ámbito del conocimiento y de la sabiduría del universo, en la época moderna, sobre todo en occidente, las religiones han sido desplazadas por las ciencias. Sin embargo, aunque predomina el discurso de las ciencias, la religión, las creencias, las costumbres, las tradiciones, los conocimientos legos, etc., siguen persistiendo como formas de sabiduría social; lo cual se hace más evidente en los momentos en que la ciencia no alcanza a penetrar ni a dar explicaciones.

1.1. La Transición del Conocimiento Pre-científico al Científico

A lo largo de la historia, como parte de la desigualdad de poder entre los seres humanos, se ha dado la monopolización de las formas de apropiación para satisfacer los requerimientos humanos de conocimiento (medios de orientación). Por lo que la monopolización de los medios sociales de orientación y las luchas de poder asociadas a ellos, resultan tan relevantes en el desarrollo de las sociedades como la monopolización de los medios de violencia y de las formas de producción. La especie humana, al igual que no puede sobrevivir sin alimentos y protección de la violencia física, tampoco lo puede hacer sin conocimientos. La necesidad de conocimiento de los seres humanos es tan elemental como la necesidad de alimentarse:

"Los seres humanos no pueden sobrevivir, si no pueden ubicar los eventos dándoles un nombre, introduciéndolos en su acervo de símbolos comunes" (Elias, 1998, pp. 273-274).

Para Elias (1994a) se dieron cuatro momentos continuados en el devenir del conocimiento medio-oriental europeo: el primero fue el desarrollo de símbolos visuales, de la escritura y de símbolos sonoros, en general, del lenguaje hablado. De estos cuatro momentos del conocimiento se pueden

diferenciar dos, en los que el conocimiento estuvo dominado por los sacerdotes y otros dos momentos en que el conocimiento estuvo dominado por grupos seculares:

Primer momento de conocimiento de dominio sacerdotal (c. Finales cuarto milenio s. VI a. C.)

Primer momento de conocimiento secular (c. s. VI a. C. - s. IV d. C.)

Segundo momento de conocimiento de dominio sacerdotal (c. s. IV d. C. - s. XV d. C.)

Segundo momento de conocimiento secular (c. s. XV d. C.)

Aunque este modelo hace pensar en la ley de los tres estadios de Comte, la secuencia de este modelo no representa ni una ley ni un proceso necesario e irreversible, es solamente un modelo orientado a los aspectos sobresalientes de la continuidad de la transmisión del conocimiento (Elias, 1994a).

En las sociedades-Estado precientíficas, los sacerdotes eran los principales especialistas para la preservación, el desarrollo y la transmisión del conocimiento indispensable de las sociedades. Este predominio sacerdotal obedecía a una mayor necesidad social de conocimientos mágico-míticos, ya que el fondo de conocimientos poseía una menor congruencia con la realidad. De esta forma, dado que los sacerdotes eran quienes tenían el vínculo con los dioses, eran ellos quienes también tenían el poder por su exclusiva posesión del conocimiento mágico-mítico, que era el medio de orientación de esa época.

La segunda gran corriente de conocimientos seculares, representada por la expansión de las ciencias naturales, difícilmente hubiera ocurrido si los sacerdotes, organizados en iglesias, hubiesen ganado el predominio sobre los reyes y nobles.

En la antigüedad, antes de que se diera el pensamiento científico, los seres humanos se explicaban los hechos naturales, a partir del lenguaje y del pensamiento derivados de la experiencia de la coacción ejercida por los hombres entre sí. A partir de la experiencia inmediata se iban generando modelos de pensamiento y lenguaje que se ajustaban a las necesidades más apremiantes, en los que la fantasía jugaba un papel determinante (Elias, 1999). En la actualidad estos hechos se representan como manifestaciones físico-químicas de la naturaleza, según las

experiencias humano-sociales inmediatas, sea directamente en términos de personificación o como emanación de las acciones e intenciones de personas.

"El paso de este pensamiento mágico-metafísico al pensamiento científico acerca de los aspectos físico-químicos del mundo se basó en buena parte en el retroceso de estos modelos heterónomos e ingenuamente egocéntricos de explicación y en la transferencia de sus funciones explicativas a otros modelos de pensamientos y lenguaje más ajustados a la existencia de una legalidad inmanente a estas interrelaciones de acontecimientos" (Elias, 1999, p. 18).

Una distinción entre la adquisición de conocimientos científicos y la adquisición de conocimientos precientíficos está dada por la mayor vinculación a las cosas y a la realidad que se da más en el primero. En la cientificación del pensamiento y de la adquisición de conocimiento se da la reducción de los contenidos fantasiosos y se incrementan los contenidos ajustados a la realidad.

Aunque la tendencia al conocimiento fantasioso ha disminuido, en la actualidad, los contenidos fantasiosos juegan un papel muy importante en la dirección y mantenimiento de la acción y el pensamiento colectivo y su papel es completamente insustituible así como sumamente constructivo. Por lo que el papel actual de la fantasía en los movimientos sociales y, cómo se ha dado ésta en el pasado, es una categoría clave para ser estudiada, aunque sea un término que se utilice solamente para ciertas categorizaciones y con cierto sentido despectivo por parte de las ciencias positivistas.

En esta época moderna las personas se entregan a fantasías colectivas equiparables a las de la Edad Media ante los diversos problemas sociales: *"En estos terrenos las personas se encuentran todavía hoy expuestas a inquietudes y motivos de depresión que les son inexplicables; y dado que no pueden vivir sus desgracias sin una explicación, las explicaciones vienen dictadas por la fantasía"* (Elias, 1999, p.30).

Cada época tiene sus estilos de pensamiento y sus formas de lenguaje que se adaptan a las necesidades de la existencia en la que se interrelacionan los acontecimientos propios del

momento histórico, por lo que el conocimiento ha ido variando en las distintas épocas y esto ha dependido del grado de distanciamiento obtenido en las diversas áreas del saber. Para conocer las transformaciones estructurales en los símbolos de orientación, desde una perspectiva sociológica, hay que analizar el equilibrio entre el distanciamiento y el compromiso. La diferencia entre *¿quién es el creador del tiempo y el relámpago?* y *¿cuál es la causa del relámpago y del trueno?* es un ejemplo de dicha transformación (Elias, 2000).

El alcanzar cada vez mayores niveles de distanciamiento en distintas áreas del saber humano ha incrementado la congruencia con la realidad social y esto ha permitido otorgar seguridad y capacidad para controlar los hechos en estas áreas (Elias, 2000). Actualmente, son los grupos de científicos los que vienen a desempeñar las funciones de los sacerdotes, pues son estos grupos los que producen y transmiten el conocimiento básico, convirtiéndose en los principales proveedores de estos nuevos medios de orientación social.

No obstante, el grupo de científicos contemporáneo no constituye un grupo de poder como el que representaban otros grupos en la antigüedad. Los grupos de científicos compiten entre sí y por el estatus de su grupo, su trabajo se alimenta con un alto nivel de individuación, pero, no se puede monopolizar el trabajo científico porque éste tiene que ser transmitido y divulgado como parte de sus propias actividades intelectuales. A diferencia de los sacerdotes y escribas antiguos que sí podían reservarse para sí un gran acervo de conocimientos, incluyendo la lectura y la escritura.

Tradicionalmente, se ha dado mayor peso al estudio del conocimiento especializado en tanto que religión y ciencia y, al conocimiento lego o profano, se le ha menospreciado, como lo señalan Moscovici y Hewstone (1986), fragmentándolo y disecándolo en la cultura de masas. En la actualidad, el estudio de los conocimientos sociales ha derivado a múltiples formas: ciencia, religión, filosofía, artes, sentido común, costumbres y tradiciones, vida cotidiana, recreación, conocimientos legos, por mencionar algunos ejemplos; en las que el género, la raza, la religión y la cultura juegan un papel primordial. Con esta apertura respecto a la relevancia de los diversos conocimientos sociales, no sólo se rompe con los binomios religión-ciencia, ciencia-sentido común y con la tradición de pensamiento racional-no racional, sino, con el predominio de los conocimientos oficiales, legitimados como únicas fuentes de verdad y validez.

Por lo que hoy día se tiene una pluralidad de discursos que matizan un fin de siglo saturado de teorizaciones y se han dejado de lado los grandes sistemas de creencias. Esta pluralidad es un proceso propio de toda construcción social de conocimientos -que en esta era es más precipitado, por la capacidad de los intercambios culturales que facilitan los medios masivos de comunicación y los sistemas de información cibernética- en virtud de que se van otorgando nuevos sentidos a la existencia y al devenir cultural, abriéndose paso condiciones sociales como lo ha sido la posmodernidad; que como lo menciona Maffesoli (1993): *"Después de todo, administrar el saber establecido y sentir lo que está a punto de nacer no son más que dos polos de la tensión que constituye la armonía conflictiva de todo conocimiento"* (p.24).

2. LA APROXIMACIÓN CONSTRUCCIONISTA DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

La aproximación construccionista del conocimiento científico, forma parte del proceso de reestructuración gnoseológica surgido en los diversos ámbitos del saber societal. Principalmente se dio por la influencia de estos tres movimientos: la crítica ideológica, la crítica literario-retórica y la crítica social. Particularmente el movimiento de crítica social, cuyos antecedentes se encuentran en los trabajos de Weber, Scheler, Mannheim (cit. Gergen, 1996; cfr. Vera, 2002), fue uno de los que continuó la línea del carácter social del conocimiento y contribuyó a la apertura de dos grandes campos: La historia de la ciencia y la sociología del conocimiento.

1) Desde la historia de la ciencia, tanto el trabajo de Khun "La estructura de las revoluciones científicas", como el trabajo de Feyerabend "Contra el método", favorecieron la generación de planteamientos que permitieron la transformación social de la ciencia. Con estas aportaciones, la relatividad del conocimiento se tornó un punto central, con lo que se desplazó el punto de discusión hacia los procesos sociales y se descentralizó el diálogo filosófico (Gergen, 1996).

2) En relación con la sociología del conocimiento, las aportaciones de Winch con su trabajo "La idea de una ciencia social", que mostraron cómo los fenómenos sociales son constituidos a partir de los enfoques teóricos, contribuyeron al fortalecimiento de un punto de partida para la sociología del conocimiento (Gergen, 1996).

La sociología del conocimiento, o, en algunos casos, mejor conocida como la sociología del conocimiento científico (SCC), se enfocó, más que nada, al estudio del conocimiento y la práctica científica. Perspectiva desde la que se ha considerado que el estudio social de la ciencia es el campo ideal para el análisis de la construcción de hechos y, a partir de la cual, se produjeron una variedad de investigaciones sobre el trabajo científico. Este enfoque, prácticamente se centró en dos cuestiones: (1) ¿Cómo se organiza la ciencia en tanto institución social para que los científicos produzcan hechos objetivos con regularidad y éxito? y, (2) ¿Qué factores sociales deformantes pueden dar lugar a la producción de errores científicos?

Uno de los autores que intentó responder a estas respuestas fue Merton (cit. Potter, 1998) para quien las condiciones sociales que permitieron la aparición de la ciencia moderna fueron dadas por el puritanismo del siglo XVIII, en el que *"...se generó una ética caracterizada por valores como el utilitarismo, la racionalidad, el empirismo y el individualismo que eran idóneos para la ciencia"* (Potter, 1998, p. 34). Por tanto, la ciencia moderna parte de este conjunto de valores que se han desarrollado como normas y está limitada por cuatro imperativos institucionales: el universalismo, el comunismo, la imparcialidad y el escepticismo organizado (Merton, cit. Potter, 1998).

Bajo estos postulados es como la actividad científica se aceptaba como tal, sin mayor cuestionamiento; por lo que la sociología se abocó a explicar el sistema social que le daba justificación, sin estudiar el hecho científico mismo. Así que en estudios como los de Merton, la ciencia misma, los hechos, determinan la verdad, y los errores científicos son determinados como procesos de naturaleza psicológica o sociológica. Ante estas limitantes, se dio el suceso de que los estudios más importantes de la investigación social de los hechos científicos estuvieron realizados por la filosofía y la historia de la ciencia.

En esta línea del conocimiento social, los filósofos se enfocaron, principalmente, a la justificación del conocimiento científico y, los historiadores, a los pensamientos y los procedimientos que propiciaron a los grandes científicos, construyendo una perspectiva totalmente distinta de la ciencia. Esta otra visión de la ciencia se centró en tres aspectos fundamentales: la ruptura de la distinción entre observación y teoría, la noción de que las

creencias científicas se relacionan entre sí a través de redes complejas y el énfasis en las prácticas científicas; lo que dio lugar a concepciones como la de que la realidad es tal como la vemos y los hechos son un producto de la observación.

Sin embargo, este argumento de la observación como punto de partida para la investigación científica se vio amenazada por análisis filosóficos y sociológicos (Barnes; Hacking; Kuhun; Rorty; cit. Potter, 1998). En palabras de Potter (1996) *"En la ciencia, como ocurre con el <<sentido común>>, nuestras categorías no son un conjunto abstracto y neutral de casillas descriptivas: se derivan de teorías y cosmologías generales"* (p. 36). Además de que la observación científica en la mayoría de los casos depende de aparatos complejos que registran la información, cuyo funcionamiento está en función de teorías que presuponen a la observación (Feyerabend; Knorr-Cetina; cit. Potter, 1998). Por tanto, la observación no es una forma concluyente para el conocimiento, ni para establecer la coherencia entre la red de creencias científicas. Este contra-argumento, fue otra de las contribuciones que vino a revolucionar la ciencia.

Con estas otras aproximaciones de apreciar el conocimiento científico, se dieron otras definiciones de ciencia como la de considerarla como un modelo que se basa en los acuerdos de la comunidad científica (Kuhun; cit. Potter, 1998) y, los programas de investigación, como la unidad social para hacer ciencia (Lakatos; cit. Potter, 1998). Por lo que lo importante, no es la organización social e intelectual de la ciencia, sino, la forma en que los científicos llevan a cabo sus prácticas (Popper; cit. Potter, 1998; cfr. Vera, 2002).

Desde estas perspectivas, es como diversos autores se enfocaron al estudio de las prácticas sociales que legitiman a la ciencia dentro de un estatus específico. Es decir, se hicieron estudios retóricos sobre los argumentos que utilizan los científicos cuando discuten entre sí o cuando tratan de persuadir para legitimar la práctica de la ciencia como un todo (cfr. Gergen, 1989, 1991; Fernández-Christlieb, 1994; Ibáñez-Gracia, 1993; Potter, 1998).

En términos generales, de entre los trabajos que generaron un mayor impacto en la continuación de la perspectiva social del conocimiento, fueron los de Berger y Luckmann con su propuesta de

subjetividad socialmente informada, las aportaciones de Gurvitch sobre los marcos de interpretación particulares a comunidades específicas, los trabajos de Mitroff, sobre la motivación, la personalidad y el prestigio de los juicios científicos, así como las aportaciones de Barnes sobre los intereses políticos, económico y profesionales de la ciencia, que pusieron de manifiesto que omitir lo social de lo científico, sería considerar algo que no podría llamarse conocimiento (Gergen, 1996; cfr. Vera, 2002).

En este contexto del estudio social de la ciencia, es en el que fue surgiendo el enfoque construccionista (cfr. Berger y Luckmann, 1996; Knorr-Cetina, 1981; Latour, 1988; Potter, 1998; Vera, 2002), que se centró en el papel de las diversas actividades científicas y en la construcción de hechos científicos. Este enfoque partió de que el conocimiento científico es el producto de la interacción social entre individuos específicos, que siguen criterios y normas particulares en condiciones idiosincrásicas abordadas de manera oportuna.

En particular, para el surgimiento del construccionismo en psicología, las aportaciones que ejercieron una mayor influencia, provinieron de trabajos que se abocaron a estudiar los contextos microsociales de interacción cara a cara en los que se producen los significados científicos. Un recuento de estos trabajos, de acuerdo a Gergen (1996) serían: “los hechos sociales dentro del laboratorio” (Latour y Woolgar, 1979, cit. Gergen, 1996); “las prácticas discursivas de las comunidades científicas” (Mulkay y Gilbert, 1982); “las proposiciones de conocimiento científico como formas de capital simbólico” (Bourdieu, 1977, cit. Gergen, 1996); “las prácticas sociales de inferencia inductiva” (Collins, 1985, cit. Gergen, 1996); “las influencias grupales sobre la interpretación de los datos” (Collins y Pich, 1982, cit. Gergen, 1996); “las características de la descripción científica” (Knorr-Cetina, 1981, cit. Gergen, 1996); “Las formas comunes del sentido común y la ciencia” (Feyerabend, 1984; Furnham, 1988; Popper, 1974, cits. Fernández-Ríos, 1994).

La etnometodología, también hizo sus aportaciones con trabajos como los de Garfinkel (1967 cit. Gergen, 1996) sobre los determinantes descriptivos y sus contextos dentro e la vida científica y cotidiana. Y, otro tipo de investigaciones que influyeron, fueron las de temas sociales específicos como lo son los problemas psiquiátrico, el crimen, el género, la lealtad, por mencionar algunos

ejemplos; entre estos trabajos destacan los de Atkinson, 1977 (cit. Gergen, 1996); Bloor, (cit. Potter, 1998); Cicourel, 1968 (cit. Gergen, 1996); Kessler y McKenna, 1978 (cit. Gergen, 1996); Coulter, 1979, (cit. Gergen, 1996); McAndrew, 1969 (cit. Gergen, 1996); Scheff, 1966 (cit. Gergen, 1996).

Así es como través de las diversas investigaciones, la perspectiva construccionista fue cuestionando el estatus del conocimiento científico y la manera de entender la epistemología en la práctica. Por una parte, estas investigaciones han evidenciado que no hay nada epistemológicamente especial en el trabajo científico; es decir, la forma de construir conocimientos en la vida cotidiana no difiere de la construcción científica, como ya lo señalaba (Rorty, cit. Potter, 1998): "*<<no se ha podido identificar 'ninguna diferencia epistemológica interesante' entre la búsqueda de conocimiento y la búsqueda de poder<<*". Por la otra parte, también se hizo manifiesto que las disciplinas trabajan con diversas culturas epistémicas, con lo que se da fin a la uniformidad del método en las prácticas científicas.

Otro punto que también enfatizaron los construccionistas es el del papel de la negociación en la elaboración de conocimientos científicos. Una gran variedad de aspectos de la vida científica está supeditada a procesos de interacción y negociación y no a significados universales determinados. Los conocimientos científicos son inacabados, son controversiales y están sujetos a continuos debates, por lo que es en el espacio de la controversia donde hay que estudiar estos conocimientos (Collins, cit. Potter, 1998; cfr. Billig, 1987; Fernández-Christlieb, 1994; Maffesoli, 1993), más que en el laboratorio, que es donde se elaboran los procedimientos.

Por lo que una de las principales aportaciones de Collins (cit. Potter, 1998), fue la de contribuir a destacar la relevancia del relativismo metodológico en la construcción de los hechos. Este enfoque empírico relativista acentúa la importancia de la flexibilidad al abordar los resultados científicos y el papel central de la retórica en la finalización (o el mantenimiento) de las controversias. Los científicos, además de construir argumentos persuasivos sobre fenómenos naturales, también lo hacen sobre sus agrupaciones científicas, sobre su productividad y sobre las mismas controversias de sus trabajos.

En términos generales, las investigaciones de Latour, Woolgar y Knorr-Cettina han sido una alternativa importante a los trabajos que han desarrollado los historiadores de la ciencia así como los filósofos tradicionales, ya que han subrayado la naturaleza *ad hoc* del trabajo científico, la importancia de la negociación del significado de las observaciones, los métodos, las replicas, las repercusiones políticas y todo los demás aspectos que se dan en el laboratorio y en los intercambios científicos. De esta forma estas perspectivas han puesto el acento sobre el estatus que había adquirido el conocimiento científico y, a partir de las cuales, se han ido generando distintos enfoques que han enriquecido las ciencias sociales, como es el caso de las versiones constructivistas y las socioconstruccionistas.

Actualmente, la sociología del conocimiento se ha caracterizado, sobre todo a partir de los 80's, en una tradición interdisciplinaria entre sociólogos, filósofos e historiadores de la ciencia, psicólogos, lingüistas y analistas literarios. Básicamente en este campo de conocimientos se están dando dos vertientes gnoseológicas, por un lado, las que se centran en el conocimiento científico (Collins, Furnham, Knorr-Cettina, Lakatos y Musgrave, Latour, Woolgar, entre otros) y, por el otro, las aproximaciones que se enfocan al estudio de los conocimientos cotidianos (Berger y Luckmann, Bajtin, Bourdieu, Elias, Fernández-Christlieb, Furnham, Gergen, Ibáñez-Gracia, Maffesoli, Moscovici, por dar un ejemplo).

Las diversas investigaciones que se han realizado sobre la retórica de la verdad científica, la comunidad científica y sus actividades, así como de los conocimientos legos y cotidianos no solamente han venido a reforzar el punto de vista del carácter social del conocimiento, sino, además, de que el conocimiento es una construcción lingüística, que se da dentro de marcos histórica y culturalmente determinados, y que estas formas son las mismas que se dan tanto en la vida cotidiana como en la ciencia. Esta manera de comprender el conocimiento es lo que va a caracterizar a estas corrientes construccionistas; sin embargo, como es inherente a todo proceso del conocimiento, se van a dar diferencias que van a marcar las distintas aproximaciones de estas corrientes y, que en algunos casos, son diferencias epistemológicas significativas.

3. EL MOVIMIENTO SOCIOCONSTRUCCIONISTA

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

Como se vio en el capítulo antecedente, los cambios gestados al interior de la psicología social, además de estar dados por las condiciones socioeconómicas y políticas, así como gnoseológicas que han venido transformando nuestras sociedades a partir de la década de los sesenta, estuvieron generados por la inconformidad de los psicólogos sociales dada la irrelevancia que representaba la disciplina de cara a la realidad social. De ahí que hacia finales de los setenta y principios de los ochenta se comenzaron a manifestar los inicios de lo que hoy se conoce como socioconstruccionismo o construccionismo social y, hacia la década de los 90, se declara con todo su esplendor. Puede decirse que es Kenneth Gergen (EUA) quien da este giro a la psicología social y, posteriormente lo continúa Tomás Ibáñez-Gracia (España).

Este movimiento socioconstruccionista ha sido el punto de inicio y reflexión para la presente investigación, porque, por un lado, además de que se trata de una gnoseología de la psicología social tradicional, su aproximación al estudio del ser humano parte de los procesos de comunicación, lenguaje y conocimiento, y, por el otro, esta orientación retoma aspectos de las otras corrientes críticas de la psicología social y tiene algunos puntos en común con la psicología colectiva, no obstante, de que son dos niveles de aproximación distintos.

3.1. *Socioconstruccionismo vs. Constructivismo*

Las corrientes construccionistas surgen en contraposición a los enfoques en los que la realidad es considerada como una condición independiente del observador y que son los que tienden a predominar en el discurso científico. Esta oposición teórica ha suscitado la discusión entre el estatus del realismo y el del relativismo, así como entre los niveles de reflexión del conocimiento

(cfr. Andrade, 1999; Gergen, 1996a; Delgado y Gutiérrez, 1995; Ibáñez, 1994; Potter, 1998; Wallerstein, 1996).

En esta línea construccionista están los trabajos que replantean la naturaleza del discurso filosófico como retórico (Rorty, 1991, cit. Potter, 1998), así como los trabajos de la filosofía lingüística que, en sentido opuesto, se orientan a la revisión de cuestiones metafísicas inabordables y persistentes, considerándolas cuestiones que se pueden abordar examinando el discurso de las personas. De esta forma, la discusión construccionista se ha centrado en el análisis de los tipos de mecanismos retóricos que se emplean en los enfoques realistas, destacando la importancia de que hay que centrarse en lo que consideran los participantes como un hecho y, no, si es realmente factual (Potter, 1998).

El construccionismo, ha derivado en diversos enfoques teóricos que no siempre son compatibles entre sí, ya que guardan diferencias epistemológicas sustantivas; en el ámbito de la psicología, es el caso del socioconstruccionismo y del constructivismo, que son las versiones que más se han destacado.

Tradicionalmente, en la psicología se ha dado la utilización equivocada de ambos términos como sinónimos, lo que ha propiciado que no se delimiten los dos enfoques, para marcar la diferencia de los procesos que cada uno estudia en la construcción de los conocimientos, así como el avance y la diversidad que se ha dado en cada uno de ellos.

El constructivismo y el socioconstruccionismo comparten algunos puntos en común respecto al carácter de construcción que tiene el conocimiento y, por ende, la realidad social, así como en la no-diferenciación entre sujeto y objeto de conocimiento; fuera de eso, siguen un camino bifurcado. La primera postura hace énfasis en el sujeto (la construcción del mundo está en la mente de las personas) y el socioconstruccionismo destaca que las construcciones de la realidad se dan a través de las relaciones entre los sujetos (la mente no es un proceso cognoscitivo interno, es un proceso comunicativo).

Aunque, el socioconstruccionismo surge como parte de estas vertientes construccionistas, esta corriente se diferencia porque considera que el conocimiento y la realidad social son un proceso de construcción social que se genera en la interacción social a través de la comunicación y del lenguaje; es decir, las realidades sociales se construyen en la medida que las personas hablan, discuten y escriben sobre el mundo.

Por otra parte, el socioconstruccionismo deviene de la psicología social y sus antecedentes están en la sociología del conocimiento, la filosofía lingüística, la teoría crítica, las teorías del discurso, la hermenéutica, el posestructuralismo, la fenomenología, el interaccionismo simbólico así como en algunos postulados posmodernos.

Por tanto, hablar de socioconstruccionismo, lleva obligadamente al análisis de la controversia entre construccionismo social y constructivismo, cuyas diferencias son de suma importancia ya que marcan un gran abismo tanto en la forma de concebir al sujeto y a la sociedad, como en las prácticas sociales que generan. Desde el punto de vista del socioconstruccionismo las diferencias entre ambas corrientes son las siguientes (cfr. Gergen, 1996; Ibáñez-Gracia, 1994):

Construccionismo

- rechazo dualismo s-o
- rechazo a la concepción representacionista (reflejo de la realidad)
- dominio de lo social (la construcción del mundo está dada en las formas de relaciones sociales).
- el acento se da al dominio más accesible del discurso de la persona.
- atención en el lenguaje como proceso microsocia.

Constructivismo

- rechazo dualismo s-o
- rechazo a la concepción representacionista (reflejo de la realidad)
- dominio de lo individual (la construcción del conocimiento la realiza el sujeto mediante su interacción con el mundo).
- trabajan la fontanería de la subjetividad (cognición, construcciones, significados).
- atención en procesos conceptuales o cognitivo individuales.

Los enfoques constructivistas, a diferencia del socioconstruccionismo, se han centrado en el carácter construccionista del conocimiento y de la realidad social, pero como un proceso

individual, de índole cognoscitiva (cfr. Fried y Fuks, 1994; Gutiérrez, 1998; Morin, 1994; Prigogine, 1994; Ruiz, 1998¹; von Foester, 1994, 1998; von Glasersfeld, 1994; Watzlawick, 1996).

Aunque más recientemente se habla en la psicología de un constructivismo social, en el que se consideran los procesos de comunicación y de lenguaje, aun se sigue viendo al conocimiento como un proceso y un producto individual (cfr. Delgado y Gutiérrez, 1995). Sin embargo, este cambio hacia un constructivismo social, podría considerarse como los inicios de lo que Harré (1992, cit. Shotter, 1996; cfr. Harré, 1989) ha llamado la "segunda revolución cognitiva", en la que se está dando una tendencia hacia una infraestructura lingüística, ya no cognitiva².

Para Harré (1992, cit. Shotter, 1996) esta segunda revolución cognitiva es la que ha adoptado un giro lingüístico que considera *"las capacidades cognitivas como formándose en lo que hacemos y decimos"*, por lo que se tiende *"a destacar los aspectos poéticos y retóricos, sociales e históricos, pluralistas, además de los aspectos responsivos y sensuales del uso del lenguaje"* (Shotter, 1996, pp. 223-224). Por tanto, se trata de un enfoque dialógico argumentativo del crecimiento del conocimiento que pretende dirigirse al desarrollo de un nuevo orden social que sustente formas polifónicas de la argumentación como formas relacionales de vinculación mutua (cfr. Habermas, 1985, 1990, 1994).

Por otro lado, en el contexto de las teorías de la complejidad u observación del segundo orden, cuyos antecedentes más inmediatos pueden encontrarse en la teoría del caos, los estudios de inteligencia artificial, en la cibernética, en la teoría de sistemas abiertos y en la teoría de la génesis del conocimiento de Piaget, se está desarrollando este constructivismo social (cfr. Delgado y Gutiérrez, 1995; Ibáñez, 1994; Luhmann, 1996; Noya, 1995; Torres, 1998).

Estas propuestas teóricas que están emergiendo, comparten en común su interés por el estudio de la comunicación y, algunas de ellas, están dando un giro hacia el constructivismo social y hacia el

¹ Este autor considera que para Maturana la psicología no es social y presenta las aportaciones que Maturana hace a la psicología a partir de la biología. Ante lo cual sería importante y, como parte de otra investigación, analizar qué es psicología para Maturana y qué entiende por social.

² Como objeto de otra investigación, sería interesante dar seguimiento a esta dirección del constructivismo social.

socioconstruccionismo. El hecho de que partan de una infraestructura lingüística, ya está dando indicios de una tendencia hacia el carácter social-colectivo del ser humano, aunque se centren en el plano individual; porque hay que considerar que ese carácter social está dado por la mediación del lenguaje y, como tal, el lenguaje es colectivo.

3.2. El Socioconstruccionismo y la Retórica de la Verdad Científica

En este abrirse paso hacia otras formas de comprensión de la realidad social es como ha ido surgiendo el punto de vista socioconstruccionista. Esta perspectiva que se ha dado a la tarea de dismantelar el dispositivo de autoridad que representa la retórica de la verdad científica para develar el discurso de poder en el que se ha desenvuelto la psicología social y, en general, las ciencias. Por tanto, la crítica que realiza este enfoque, además de cuestionar el utilitarismo del conocimiento científico, los procedimientos que se realizan y la sobre-especialización del conocimiento, también se centra en el poder que ejerce el conocimiento científicista al estar avalado por una ideología que concede a la razón científica un estatus ahistórico, sustentándose como la más potente retórica de la verdad científica.

La orientación empírico-positivista sustenta un poder totalitario a partir de la retórica de la verdad científica que se ampara ideológicamente en los postulados de la Ilustración y en los principios de la modernidad. Esta retórica, además de guardar sus propias características se fundamenta en los principios que subyacen a toda retórica de la verdad, que son: el exclusivismo, el absolutismo, la suprahumanidad, la legitimación ideológica y la producción de efectos de poder, como lo hace ver (Ibáñez-Gracia, 2001):

"...quienes se ubican en el seno de la retórica de la verdad científica están abocados, por necesidad lógica, a exigir a todos los demás, o bien el acatamiento y la sumisión ante los criterios absolutos, ahistóricos y trascendentes de la razón científica, o bien la renuncia a producir conocimientos científicamente válidos" (p. 216).

La sumisión de la psicología social tradicional a esta retórica, también la ha convertido en otra retórica de la verdad y, ello ha obedecido, por una parte, al prestigio, al reconocimiento social y a

la obtención de recursos que confiere la cientificidad. Por otra parte, ha sido el ejercicio del poder que le brinda el desarrollo de discursos sustentados en el método científico. Así la psicología se adhirió fielmente al supuesto criterio de objetividad, que ante su imposibilidad de predecir el comportamiento, como lo hacen otras ciencias con sus objetos de estudio, sacrificó su objeto reduciendo al ser humano a un conjunto de conductas organizadas en estímulo-respuesta, con el fin de cumplir con los ideales del estándar positivista. Por lo que la solución ha sido o, bien se crean condiciones artificiales de laboratorio en las que se corroboran las hipótesis en condiciones ideales o, se describen de manera cuantitativa los fenómenos acontecidos en situaciones naturales bajo el rigor del tratamiento estadístico que ha pasado hacer la punta de lanza de la investigación en psicología social.

De esta forma, la psicología, al igual que las otras disciplinas, se vio envuelta por una serie de ingenuidades a través de las que fue creando su imagen. Prácticamente estas ingenuidades fueron y siguen siendo: la creencia de que existe una realidad independiente de nuestro modo de acceder a ella y la creencia de que existe un modo de acceso a la realidad tal y como es, mediante la objetividad y las reglas del método científico. La fuerza de estas creencias no sólo marcó las disciplinas, sino, que también dejó su huella en la vida cotidiana, por lo que es difícil apreciarlas desde otras perspectivas y constatar su carácter autoritario; es decir, son principios que se han vuelto modos de vida y constantemente valoramos todo a partir de estas creencias, de esas normas psicológicas que se han establecido con base en la ciencia. Como lo señala Ibáñez-Gracia (2001):

“La psicología ha permanecido durante largos años presa de una imagen, cautiva de una imagen no pudiendo ver que tan sólo era una imagen porque precisamente estaba dentro de ella...es esa imagen la que confería su pleno sentido al noble propósito que alentaba a la psicología” (pp. 228-229).

En estos términos, la objetividad se volvió un mito y la adhesión a este mito es lo que condujo a que la psicología se constituyera en un dispositivo autoritario para dictaminar sobre la realidad psicológica de las personas, quienes al no tener otra salida más que la de la aceptación pasiva, terminan por creerlo. En este enfoque, en el que el conocimiento navega con bandera de

neutralidad, en nombre de la objetividad, la responsabilidad y el compromiso en la construcción de conocimientos, se anula, y, el conocimiento se naturaliza a tal grado, que aparece como algo consustancial a la naturaleza humana. Y, de esta manera, se enmascara el papel que desempeñan ciertas prácticas en la conformación de la realidad social.

Bajo las reglas de este predominio positivista, la discusión, la discrepancia, la argumentación, la confrontación, la pluralidad de puntos de vista, el razonamiento, el debate, la interpretación, quedan omitidos del discurso científicista, y lo que pasa a tener importancia es la objetividad y las pruebas de verificación de la información. En estas condiciones lo único que se pondera es el uso de un lenguaje científico que habla con propiedad de las cosas, pero, que resulta ser un lenguaje ventrilocuo, ya que es “la voz de la realidad” la que determina, en última instancia, la validez de ese conocimiento; por lo que el investigador no tiene presencia en su conocimiento.

De cara a este discurso científicista, las aportaciones del socioconstruccionismo, están permitiendo desarticular este autoritarismo en que se ha convertido la psicología, y, aunque se enfrenta a múltiples críticas y rechazos, no pierde la esperanza de rescatar los principios que ha pretendido esta área del saber, como lo han sido el construir conocimientos especializados para incidir sobre la multiplicidad de problemáticas sociales. Pero, desde el argumento de que no hay forma de romper la relación entre la realidad y nuestra forma de aproximarnos a ella, que es el conocimiento (Ibáñez-Gracia, 2001; cfr. Fernández-Christlieb, 1994). De esta forma, la ciencia ha pasado a ser un objeto de competencia para el socioconstruccionismo, de modo que la psicología social bien pudiera volverse autorreflexiva e investigarse a sí misma continuamente.

El continuo debate y las críticas hacia la imposición de una racionalidad científica han permitido construir las bases para el desarrollo de esta perspectiva socioconstruccionista de la psicología que se centran en: **A)** Los procesos sociales son intrínseca e irreductiblemente históricos. Dado que los procesos sociales, están formados por los contenidos históricos que son concretos y particulares, éstos no pueden ser mecanismos generalizables. **B)** Los fenómenos sociales están constituidos desde una perspectiva hermenéutica y por este carácter hermenéutico es imposible

someterlos a modelos predictivos y, C) Tanto el trabajo científico³ como la razón científica, son prácticas sociales, históricas y contingentes.

Desde esta perspectiva, los fenómenos psicológicos no pertenecen a una realidad intrapsíquica, sino que son procesos contruidos a través de prácticas contingentes, sociales e históricas, lo cual quiere decir que estas prácticas son cambiantes, cambiables y relativas a una cultura dada y a un determinado momento histórico. Asimismo, estos fenómenos están parcialmente conformados por los conocimientos que construimos acerca de ellos, y es la manera en como el conocimiento psicológico interviene en la construcción de la realidad, además de cuando se hace su aplicación directa en la resolución de problemas. De ahí, que la construcción de conocimientos tenga consecuencias sociales, ya que la relación entre conocimiento y acción influye en la forma en cómo se generan esos conocimientos y los fines que persiguen, y esta forma de concebir el conocimiento nos remite a validarlo a partir de sus implicaciones éticas en la sociedad.

Dado que son las características culturales las que instituyen a los objetos y las que permiten llevar a cabo las prácticas de objetivación, la realidad no puede estar supeditada a antojos y caprichos, sino, se constituye en una realidad social. Como lo dice Ibáñez-Gracia (2001): *"Los objetos de los que creemos que está hecha la realidad <<son como son>> y existen en la realidad porque <<nosotros somos como somos>> y los hacemos existir...Lo que tomamos por objetos naturales no son sino objetivaciones que resultan de nuestras características, de nuestras convenciones y de nuestras prácticas"* (p.233).

Por tanto, la objetividad no es más que un mito y las verdades absolutas también, ya que la verdad no tiene características trascendentales y son relativas a las convenciones. Sin embargo, el concepto de verdad es esencial para la vida cotidiana, pero el romper con la noción de verdad absoluta nos permite situarnos en otro plano de la realidad social, el de la relatividad. El socioconstruccionismo, apela a la sustitución del argumento de que algo es verdadero en función de su procedencia, por el de aceptabilidad de acuerdo a sus efectos; de esta forma, sólo queda la fuerza de los argumentos y la razón propia del ser humano. Sin más absolutos en que

³ A través del pensamiento hermenéutico se habla de una colectividad comunicativa o de una comunidad interpretativa de creación de la realidad, que viene a desarticular al individualismo cientificista (Fernández-Christlieb, 1994; cfr. Gadamer, 1996).

escudarse, la psicología desde la perspectiva socioconstruccionista puede encontrar su propia justificación en la actividad crítica que sea capaz de llevar a cabo. En estos términos el socioconstruccionismo se convierte en una herramienta crítica que puede contribuir a debilitar las condiciones de explotación y marginación.

El punto de partida para la construcción de una de una psicología crítica, enfatiza la necesidad de que las personas a quienes está dirigido el conocimiento científico puedan intervenir en los debates y en la validación de este conocimiento, por lo que también se hace indispensable la utilización de un lenguaje coloquial que permita la inteligibilidad social. A final de cuentas, el conocimiento y los criterios de su utilidad deben acontecer en un debate en el que las opciones éticas, normativas y políticas de la población sean el punto medular. Con este planteamiento se vuelve a colocar al ser humano en el centro de la razón científica y se propicia el desarrollo de una epistemología social, modificando de tajo la psicología social, para dar cabida al socioconstruccionismo.

3.3. El Giro Lingüístico-hermenéutico del Socioconstruccionismo

Por tanto, el socioconstruccionismo resulta ser un enfoque alternativo para la psicología social, porque, por una parte, está incorporando a su propio conocimiento como objeto de estudio y, por la otra, porque ha dado un giro lingüístico-hermenéutico que permite el estudio de la construcción de la realidad social, a partir de la comunicación, del lenguaje y de la construcción de los conocimientos sociales.

Desde este punto de vista, se resalta la importancia del lenguaje, el cual, no solamente ha desempeñado y seguirá desempeñando un papel determinante en la supervivencia de la especie humana, sino, también, en la construcción de conocimientos; a tal grado, que se ha encargado de las "verdades objetivas". Particularmente, para la ciencia positivista, el lenguaje describe y refleja los resultados de las investigaciones, por lo que es importante conocer la correspondencia entre el lenguaje teórico y los sucesos del mundo. Sin embargo, ello no ha podido responder a la cuestión sobre cómo se establecen las relaciones seguras y determinadas entre las palabras y sus referentes

en el mundo que nos rodea y, difícilmente lo hará, ya que las palabras y proposiciones tienen significados que van más allá de las referencias.

Esta polémica es la que ha provocado severos cuestionamientos sobre la capacidad del lenguaje para describir y reflejar la realidad y, es en donde el giro lingüístico-hermenéutico en la aproximación al estudio del conocimiento ha generado sus aportaciones. Las tesis posmodernas generaron la propuesta de que un lenguaje cambiante es capaz de recategorizar al mundo de tal forma que lo recrea. Este giro que se le devolvió al lenguaje posibilitó la deconstrucción de tres aspectos de la razón moderna: el primero consistió en que el relativismo retomó su auge tanto en los fundamentos del discurso como en los textos científicos, dejando de lado al absolutismo. El segundo aspecto fue el de considerar el sentido común como un elemento articulador en los juegos del lenguaje y, el último aspecto, fue la descentralización del individuo como generador de significado; es la comunicación entre las personas la que constituye el proceso constructor (Gergen, 1996a).

Desde esta perspectiva en la que también se retoman las aportaciones del segundo momento de Wittgenstein (cit. Gergen, 1996a), quien dio las bases para comprender al lenguaje como un formador del mundo social, el socioconstruccionismo se fundamenta en la comprensión de las relaciones sociales a partir del lenguaje, que es el que guía a la conducta. En estos términos, la estructura del lenguaje no representa la realidad, sino, la mediación para comprenderla; a través del lenguaje se crea el mundo compartido de experiencias comunes, se produce cultura. El lenguaje, es la base del conocimiento sobre el mundo y es el vehículo del pensamiento. Como el lenguaje es abierto y las palabras multifacéticas, los significados cambian conforme se usan, los conceptos no son creaciones individuales, sino, son construcciones sociales que se recrean en la vida pública, por lo que el lenguaje adquiere significado según el sentido con que se usa en las pautas de intercambio existente.

Estas aportaciones, en las que se resalta el papel del lenguaje como mediador en la construcción de la realidad social, posibilitan dejar atrás la concepción individualista del conocimiento, para ser remplazada por una perspectiva social (cfr. Gergen, 1992, 1996, 1996a; cfr. Ibáñez-Gracia,

1994, 1996, 2001). Y, siguiendo a Gergen (1996a), esta perspectiva del lenguaje se puede sintetizar en cinco puntos, que son:

- Los términos mediante los cuales describimos el mundo y a nosotros mismos no están dictados por los objetos hipotéticos de tales descripciones.
- Los términos y formas mediante los cuales obtenemos la comprensión del mundo y de nosotros mismos son artefactos sociales, productos de intercambios histórica y culturalmente situados entre las personas.
- La medida en la cual una descripción dada del mundo o de nosotros mismos se manifiesta a través del tiempo no depende de la validez empírica de la descripción, sino, de las vicisitudes del proceso social.
- Como el lenguaje es un producto de la interacción, su principal significado se deriva del modo en que está inmerso dentro de patrones de relación.
- Aprender las formas existentes de discurso es evaluar patrones de vida particular; cada evaluación da voz a un enclave cultural dado, y compartir apreciaciones facilita la integración del todo.

En estos términos, el conocimiento es una construcción lingüística que está determinada por el contexto social, porque, por un lado, depende de categorías analíticas específicas de ese contexto y por otro lado, porque depende de las reglas que rigen el diálogo racional al interior de una comunidad. Las palabras mediante las cuales comprendemos la realidad social, han sido generadas a través de la interacción social y están definidas a partir de su uso social e histórico. Asimismo, las formas prevalecientes de comprensión son negociaciones y acuerdos sociales que están relacionados con otras prácticas sociales y que al servir de sostén y apoyo a determinados modelos, excluyen a otros; de tal forma, que los modos de comprensión dependen de las vicisitudes de los procesos sociales que los construyen.

Por tanto, los conocimientos son provisionales debido a la misma inestabilidad sociocultural del contexto en donde se producen y, son inestables, ya que la genealogía de un fenómeno social cambia en la medida de los acontecimientos posteriores; los conocimientos son necesariamente incompletos y provisionales (Ibáñez-Gracia, 2001). Dadas estas características, los conocimientos deben de ser sometidos continuamente a la deconstrucción para que florezcan las formas socioculturales que llevan consigo de manera implícita y acrítica y así poder comprender y dilucidar la realidad social (Gergen, 1992, 1996, 1996a; Ibáñez-Gracia, 1989, 1993, 1996, 2001).

Desde este enfoque del conocimiento, el socioconstruccionismo intenta superar la dualidad sujeto-objeto, al comprender el conocimiento como una construcción social, histórica y relativa y no como una representación del mundo. La realidad social se construye a través de ir la nombrando, de ir la conociendo, por lo que el conocimiento es una construcción social que se da dentro de marcos socioculturales e históricos que están determinados por el lenguaje y otras prácticas sociales (cfr. Elias, 1994a, 2000; Fernández-Christlieb, 1994). De ahí que la investigación, también deja de ser la aplicación impersonal de reglas metodológicas descontextualizadas y se concibe como otra de tantas prácticas sociales que puede ser estudiada por la psicología, apelando a un nivel de epistemología social.

Este giro lingüístico-hermenéutico que se está dando en la forma de concebir las realidades sociales, tiene tres antecedentes importantes, que como ya se mencionó con anterioridad, permitieron continuar con la aproximación del carácter social del conocimiento: **A)** La crítica ideológica, **B)** La crítica Literario-retórica y **C)** La crítica social (Gergen, 1996; cfr. Potter, 1998).

A) Por una parte, están las aportaciones de la crítica ideológica, que devienen de la escuela de Francfort (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamín, entre otros, cit. Gergen, 1996, cfr. Potter, 1998), en las que se revela el carácter ideológico, moral y político de las descripciones que se suponían objetivas.

B) También están las aportaciones de la crítica literaria y los estudios retóricos. Ante todo, fueron los estructuralistas y posestructuralista quienes hicieron severas críticas a esta noción del lenguaje como descriptor de verdades objetivas, presentando todo un desafío (cfr. Potter, 1998).

Desde esta perspectiva, el lenguaje tiene la capacidad de describir, reflejar, contener, comunicar y almacenar conocimiento. La superestructura de la comprensión es lingüística, no cognitiva. Es la descripción y no la cognición, la que construye la realidad fáctica de los hechos y, la descripción, es un subproducto del texto; por tanto, es el texto el que determina lo que se dice acerca del mundo y no la mente como comúnmente se creía (Gergen, 1996; cfr. Derrida, 1977, 1989). Por tanto, el papel de la metáfora, así como el papel persuasivo de diversas formas de habla y escritura, como estrategias literarias, quedan de manifiesto en diversidad de textos filosóficos y científicos, así como en los textos de crítica feminista.

C) Otro tercer elemento, de acuerdo a Gergen (1996; cfr. Potter, 1998) es la crítica social, que deviene de un movimiento académico y que es fundamental en el surgimiento del construccionismo. Los antecedentes de este movimiento, pueden ubicarse en autores como Weber, Scheler, Mannheim, entre otros. Son autores que contribuyeron a la continuación de la concepción social del conocimiento, que vuelve a surgir como parte de los cuestionamientos de la posguerra y del predominio empirista y, uno de los trabajos que mayor impacta, es el de Mannheim (Gergen, 1996; cfr. Vera, 2002).

De esta forma, la crítica ideológica, la crítica literario-retórica y la crítica social, son tres movimientos que representaron un desafío al enfoque tradicional del lenguaje como portador de verdades. Sin embargo, no obstante la similitud, los análisis siguieron rumbos distintos *"descomponen de modos diferentes e, incluso, conflictivos el vínculo semántico entre la palabra y el mundo, el significante y el significado"* (Gergen, 1996, p. 157; cfr. Potter, 1998).

Para la perspectiva crítica-ideológica, es el autointerés el que guía la descripción y la explicación del mundo y son los compromisos ideológicos los que gobiernan los enunciados de verdad (Gergen, 1996; Potter, 1998). Para los críticos literarios es el texto y la retórica, en lugar del objeto, el fundamento del lenguaje, el texto sustituye a la ideología (Derrida, 1977, 1989; Gergen, 1996; Potter, 1998). La historia discursiva genera el significado y la significación de los enunciados de verdad. Desde la crítica social, se considera que son los procesos sociales los que generan las concepciones de verdad (Gergen, 1996).

El socioconstruccionismo, principalmente la línea de Gergen, retoma el enfoque de la crítica ideológica (Gergen, 1996; Potter, 1998), considerando las implicaciones pragmáticas del discurso en cuestión: cómo los discursos funcionan en las relaciones y, no solamente, al texto y al lector, sino la relación entre ambos. Asimismo, se considera que cada crítica ideológica es una expresión de ideología, cada reiteración reflexiva mueve al espacio de otras relaciones. Por tanto, Gergen se enfoca al ámbito de las relaciones interpersonales y de cómo se establecen éstas, enfocando al lenguaje como un subproducto relacional. De ahí que para Gergen (1992, 1996, 1996a) el centro de atención que debe continuarse ante una propuesta de socioconstruccionismo, es el de las relaciones, yendo más allá de las convenciones lingüísticas.

3.4. Momentos Teóricos del Socioconstruccionismo

Como puede observarse, el socioconstruccionismo es una perspectiva ecléctica cuyos antecedentes se encuentran en el interaccionismo simbólico, en las representaciones sociales, en la fenomenología, en la psicología social, en la sociología del conocimiento, en la filosofía lingüística, en la hermenéutica, en el construccionismo, en el posestructuralismo y en el posmodernismo. Además de que se sigue construyendo, retomando propuestas teóricas de la misma psicología y de otras disciplinas. A partir de estas aportaciones es que se ha formado un movimiento teórico en el que se pueden considerar tres momentos, un primer momento, en el que ha ido deconstruyendo los fundamentos de la psicología social tradicional y de la retórica de la verdad científica; un segundo momento, en el que ha ido construyendo sus aproximaciones teóricas y, un tercer momento, en que está construyendo sus formas de incidir en la realidad social a través de prácticas profesionales alternativas.

Desde la perspectiva socioconstruccionista, las ciencias humanas y sociales pueden dirigir su atención al campo de las convenciones existentes, por una lado, a la investigación de las formas de vida dadas y, por otro lado, coadyuvar a que las personas vivan más adecuadamente dentro de sus límites. Es decir, de lo que se trata es de tener un impacto sustancial sobre las interpretaciones dominantes de la sociedad y sobre sus patrones e instituciones predominantes. La transformación cultural a través de las ciencias sociales posibilita nuevas visiones y vocabularios así como nuevas prácticas para comprender a la sociedad.

Las preferencias teóricas operan para sostener y reforzar una perspectiva social dominante y su mundo de vida asociado. Los lenguajes de la ciencia sirven de dispositivos pragmáticos, favoreciendo algunas formas de actividad y desalentando otras, por lo que los científicos no estamos libres de caer en juegos morales, ya que éstos forman parte del conocimiento (Gergen, 1996a). No obstante, de lo que tenemos obligación, es de dilucidar y ser críticos ante la moral que defendamos.

El construccionismo desafía las realidades dominantes y sus formas de vida, desde tres aspectos: 1) desde la crítica social de la cultura en general, haciendo inteligibles las problemáticas sociales contemporáneas; 2) desde la crítica interna que permite analizar los lenguajes científicos que modifican o mantienen los patrones culturales, así como evidenciar los valores e intereses de las realidades científicas, a veces tan distantes, de las realidades sociales y, 3) desde una erudición desestabilizadora a partir de la deconstrucción literaria, la crítica retórica, la crítica social y las indagaciones culturales e históricas.

Por tanto, esta perspectiva se enfoca a la transformación de la cultura, desde la propia transformación de la teoría, de la investigación y de la práctica profesional. En un primer momento se da una transformación en cuanto a la contribución de los significados culturales, para posteriormente transformar los estilos de contribución (Gergen, 1996, 1996a; cfr. Ibáñez-Gracia, 1996). Es en este plano donde se pueden dilucidar los conceptos sobre la conducta humana que operan en los procesos relacionales, para lo cual, Gergen (1996, 1982), ha propuesto su teoría generativa.

La construcción de estas teorías generativas, se lleva a cabo bajo las condiciones sociales en donde se está interviniendo e intentan destituir las asunciones convencionales, para dar paso a nuevas alternativas para el pensamiento y la acción. Estas construcciones están enfocadas al proceso de inteligibilidad y contraste de los presupuestos que comúnmente son aceptados por la cultura y que la sostienen. Por tanto, la transformación va más allá del contenido, va hacia el cambio de las formas de expresión y, esto implica, generar nuevas posibilidades de significados y sentidos a las formas de acción ya existentes.

De lo que se trata, desde el socioconstruccionismo, es de comprender cómo las personas llegan a describir, explicar, comprender o dar cuenta del mundo donde viven. De esta forma el reto para el psicólogo posmoderno, es hablar de cómo se volverá la cultura y cómo lo va a decir, lo que significa que es a través de la adecuada utilización de la palabra lo que le permitirá al psicólogo transformar la cultura para no caer en lo que tradicionalmente se ha venido haciendo, repetir lo que se da por sentado. Como lo menciona Gergen (1991):

"El posmodernismo pide al científico que se una al alboroto de la vida cultural, que se vuelva un participante activo en la construcción de la cultura; porque, como lo hemos visto, el resultado primario de la mayoría de la investigación docta es el propio discurso...El esfuerzo común es, entonces, dilucidar el mundo dado por sentado para poder darnos a nosotros mismos opciones para la emancipación" (p. 108).

Por tanto, estas transformaciones en la teoría, en la investigación y en la práctica profesional, conllevan cambios en los procedimientos de investigación y en los métodos, para poder cambiar los valores y enfoques predominantes. El tipo de enfoques que están permitiendo estos giros han sido los cualitativos, los hermenéuticos, los fenomenológicos, los de género, los historiográficos, entre otros. Métodos que han permitido conocer versiones de las realidades sociales que no son las oficiales, las de los héroes y heroínas, sino, las de los oprimidos, marginados y las de los grupos minoritarios olvidados (cfr. Gergen, 1996; Ibáñez-Gracia, 1996; Torres, 1998; Wallerstein, 1996). Asimismo, por medio de las transformaciones en la práctica profesional, se podrán lograr cambios sociales que ofrezcan alternativas a la vida cultural prevaleciente.

Ante estos cambios, se puede considerar la congruencia teórico-metodológica que guía a la construcción de los conocimientos, para lo cual: *"...los fenómenos sociales no pueden ser aprehendidos sin tomar en consideración sus procesos constitutivos. Para ser congruentes con este punto, tanto las estrategias de investigación como la retórica de la psicología social deben distanciarse de los procedimientos estadísticos y aproximarse en cambio a la hermenéutica y a las investigaciones históricas" (Ibáñez-Gracia, 1993, p.58).*

Para el socioconstruccionismo, la actividad del psicólogo es de carácter político y la psicología social es de suya política. Así, la tarea del socioconstruccionismo es comprender cómo los factores y la realidad política intervienen en la disciplina; es decir, cómo la ideología y el poder orientan la construcción de la psicología social determinándole la definición y la relevancia de sus objetos de estudio. La ideología dominante le proporciona las claves y vocabularios para su inteligibilidad. El otro punto, sería cómo la psicología social influye en los aspectos políticos, contribuyendo, a través de sus conocimientos, al fomento de las tendencias ideológicas y políticas hegemónicas

De esta forma, el compromiso político y moral de las ciencias sociales radica en poner de manifiesto el carácter político y moral de la práctica científica. Las prácticas sociales que están impregnadas de lenguaje definen diversas posiciones ante la vida, como lo es una postura moral, a través del desarrollo de narrativas autoidentificadoras. Las narraciones, como todo juego de lenguaje, describen justifican y hacen comprensibles las relaciones sociales de un determinado grupo.

Siguiendo a Gergen (2002), una perspectiva moral del lenguaje, permite comprender a la sociedad en términos de relaciones y no de individuos con base en tres aspectos: 1) se da un rompimiento con el absolutismo moral para que emerja una búsqueda colaborativa del significado moral; 2) genera el cuestionamiento de las relaciones sociales y de su generación, así como de los problemas que se van suscitando y, 3) la apreciación de un lenguaje moral permite entrar de lleno a las prácticas sociales, aunque para ello tenga que irse más allá del lenguaje. En estos términos, se debe acentuar la importancia del lenguaje y del interés por las consecuencias derivadas de la naturaleza lingüística de los instrumentos con los que se construye la realidad social (cfr. Ibáñez-Gracia, 1989, 2001).

Asumir el giro socioconstruccionista implica un cambio en la manera en cómo nos pensamos los seres humanos, cómo pensamos nuestras formas de relacionarnos y cómo pensamos nuestras sociedades; lo cual, lleva a romper con las formas tradicionales de racionalidad y de conocimiento, que básicamente están impregnadas por el enfoque positivista de las ciencias naturales. En este sentido, es como el socioconstruccionismo se postula por romper con los

modelos tradicionales de comprensión de la realidad; como lo señala (Ibáñez-Gracia, 1994, 1996), para ser socioconstruccionista han de darse las siguientes rupturas:

La ruptura entre la dicotomía sujeto-objeto: los objetos no son independientes de nosotros ni nosotros de ellos. Lo que consideramos como objetos naturales son más bien objetivaciones que realizamos de acuerdo a nuestras características, convenciones y prácticas. Esta ruptura dualista también conlleva a un replanteamiento de la división entre disciplinas, pues éstas ya no podrán diferenciarse por su objeto de estudio, sino por sus distintos enfoques teóricos.

La ruptura con la concepción representacionista del conocimiento: el conocimiento no es la representación de lo que es real, es algo que se construye de ello de acuerdo a la perspectiva con la que se está mirando. Por tanto, la representación no es la base del conocimiento.

La ruptura con las verdades absolutas: los enunciados de valor de verdades son criterios relativos a las contingencias y construcciones que se hacen respecto de algo, son consensos entre las personas. Por lo que, no podemos hablar de “la verdad absoluta”, sino de verdades relativas. Con lo cual no se está negando que en la vida se necesiten de esos criterios de verdad, solamente que requerimos aclarar su origen.

La ruptura con la creencia de que el cerebro es la fábrica del conocimiento y la sede del pensamiento: el pensamiento se construye y se manifiesta en el diálogo, al igual que el conocimiento y, ambos, no reflejan la realidad, sino, la van construyendo. Son procesos sociales que se dan a través de la comunicación y del lenguaje.

Desde esta postura ha sido como el socioconstruccionismo se ha dado a la tarea de deconstruir los conocimientos de la psicología social, se ha enfocado al discurso del positivismo y a la retórica del conocimiento científico, ha propuesto la psicología social como una historia y como una retórica del pensamiento social y se sigue construyendo hacia diversidad de campos de la psicología, invitando a la innovación investigativa y al ejercicio profesional encaminado hacia prácticas sociales que deconstruyan los criterios de autoridad, así como las condiciones dadas por sentadas; se trata, por lo pronto, de promover cambios culturales desde este punto de vista.

Como un tercer momento del socioconstruccionismo, va a enfatizar el carácter relacional de la actividad humana en el que la comunicación y el lenguaje van a constituir la materia prima de las interacciones sociales y, de esta manera, se va a ubicar en el nivel comunitario como una microsociología. Desde esta perspectiva, las relaciones interpersonales van a ser comprendidas como aquéllas en que las personas establecen y comparten patrones convencionales de intercambio e interacción con los otros y con el mundo de alrededor. Las convenciones incluyen formas de lenguaje que son partes constitutivas de los patrones relacionales, y las relaciones interpersonales tienden por sí mismas a la estabilidad, a través de ajustes mutuos y de negociación.

El enfoque relacional socioconstruccionista ha seguido la línea del construccionismo que parte del análisis del discurso que sustentan autores como Shotter (1993, 1996), Potter (1998) y Wetherell y Potter (1996), quienes se centran en el uso pragmático del lenguaje, por lo que se remiten a la persona, desde una perspectiva social, pero se manejan en el plano individual⁴. La perspectiva conversacional-relacional o retórico-responsiva, parte de que el interés debe enfocarse en cómo se desarrollan inicialmente y se sustentan los diversos modos de relaciones mutuas que se dan a través del habla, ya que desde el interior de estos modos del habla se da sentido al entorno (Shotter, 1996; cfr. Gergen, 1996a; Habermas, 1985, 1989, 1990, 1998).

Desde este enfoque conversacional-relacional, se dan dos condiciones (Shotter, 1996): 1) La acción conjunta, en la que las personas actúan por estar entrelazados con las actividades de otros, no por sus propio planes. Dado que nos exigimos moralmente proceder conforme a lo que existe entre nosotros, la situación es una construcción de ambos. 2) Los enunciados verbales son unidades formativas de situaciones. La emisión es una unidad responsivo-interactiva ya que: a) demarca las fronteras en el flujo de habla entre diferentes hablantes, b) toda emisión en su actuación debe tener en cuenta el contexto (ya conformado lingüísticamente) dentro del cual debe ser dirigida y, c) el puente que salva la brecha entre la finalización de un enunciado y su respuesta constituye una relación viva y no mecánica.

⁴ Propuesta que sería interesante analizarla a la luz de la teoría de la comunicación y de los actos del habla de Jürgen Habermas (1985, 1989, 1990), lo que sería otra investigación, ya que se desvía de los objetivos del presente trabajo.

Quien más ha desarrollado este enfoque relacional-conversativo, como parte del socioconstruccionismo, ha sido Gergen (1992, 1995, 1996, 2002) con sus aplicaciones terapéuticas y comunitarias, en las que se centra en la deconstrucción de las narrativas individuales para proceder a la construcción de teorías generativas que permitan la resignificación de acontecimientos en la vida de las personas y de los grupos sociales.

Resumidamente, lo que aporta el socioconstruccionismo, es la continuidad del enfoque social del conocimiento y la desarticulación de la retórica de la verdad científica, la importancia de dar un giro lingüístico-hermenéutico en la psicología social, el enfatizar la inclusión de metodologías cualitativas, así como la introducción de este giro construccionista al ámbito de los enfoques terapéuticos y comunitarios. El socioconstruccionismo, es una propuesta innovadora, que visto desde su nivel metateórico ha permitido resaltar la relevancia del papel de la psicología en la estabilidad, desestabilización y cambio en las sociedades.

Para la psicología, el socioconstruccionismo es una propuesta que desborda los enfoques a los que estamos acostumbrados, por lo que resulta importante subrayar que, en la mayoría de sus tesis, guarda un gran paralelismo con las propuestas actuales de las demás ciencias sociales y las humanidades (sociología, antropología, políticas, comunicación, historia, entre otras). Por otro lado, también tiene puntos en común con otras perspectivas innovadoras, como es el mismo constructivismo, del que se habló al principio del capítulo. Y, enfoques construidos en el ámbito de las ciencias naturales como la teoría de sistemas, la teoría de la complejidad y la cibernética de segundo orden, que han dado un giro hacia el constructivismo social, ahora están retomando algunas aportaciones del socioconstruccionismo.

Ha sido así como el socioconstruccionismo se ha ido abriendo paso en la psicología y pretende ser una gnoseología, que intenta conocer sus propios límites. Se trata de un esfuerzo por construir conocimientos que sirvan de instrumento emancipatorio a partir de la argumentación hedonista de la crítica, para lograr una vida más bella y placentera. Una vida en la que se pueda contribuir a desarticular los mecanismos de la dominación, empezando por la institución científica y posibilitando la generación de nuevas prácticas profesionales.

El socioconstruccionismo puede contribuir para hacer de la psicología y, en general, de otras disciplinas, una condición emancipadora, y su acogida en las diversas disciplinas denota su carácter de meta-discurso; su éxito puede ser debido a los mismos cambios sociales que estamos viviendo, en palabras del propio Ibáñez-Gracia (2001): *"De hecho, el construccionismo se presenta como una postura fuertemente des-reificante, des-naturalizante, y des-esencializante, que radicaliza al máximo tanto la naturaleza social de nuestro mundo, como la historicidad de nuestras prácticas y de nuestra existencia"* (p. 254).

En términos generales, el auge de las propuestas posestructuralistas, posmodernas y construccionistas así como el de los diversos debates que han surgido en razón de estas posturas teóricas podría comprenderse como parte del proceso de construcción de la realidad social que estamos viviendo, no solamente en el ámbito académico, sino, en la vida cotidiana. El hecho de que hayan impactado en las diversas disciplinas, pone de manifiesto que son discursos capaces de generar crítica y controversias susceptibles de construir aportaciones particulares a las necesidades de cada disciplina, como lo han venido haciendo otros modelos como el positivismo.

Las diversas aportaciones que han ofrecido estas posturas al permitir comprendernos desde otras perspectivas, nos han posibilitado dejar atrás ingenuidades sobre los procesos de construcción de los conocimientos y, de alguna forma, la desarticulación de ese dispositivo autoritario en que se había convertido el conocimiento científico, ya se comienza a sentir.

En efecto, el giro lingüístico-hermenéutico que se ha dado en la psicología con versiones como el socioconstruccionismo y otras aproximaciones discursivas, dejando atrás la primacía de los procesos cognoscitivos, ha permitido ampliar la comprensión del ser humano y de la sociedad a partir de procesos sociales como la comunicación, el lenguaje y los conocimientos. Dado lo cual, se está recuperando la comprensión de la naturaleza social e histórica de los seres humanos, en el ámbito de la psicología social.

3.5. Críticas al Socioconstruccionismo

Dado que el socioconstruccionismo es una versión crítica de los fundamentalismos positivistas y de la psicología social tradicional, ha recibido un sin fin de críticas y ha sido objeto de rechazo por parte de las posiciones ultra conservadoras, aun sin comprender sus propuestas. Aunque algunas de las críticas que se le han realizado tienen argumentos de peso, y son en pro de su crecimiento; lamentablemente en otros casos, las críticas se le hacen a partir de los principios en los que se sustenta el positivismo, las cuales, son refutables. En términos generales, se puede decir que el socioconstruccionismo es un punto de vista de la psicología social que como viene a romper con los esquemas de la tradición empírico-positivista ha generado mucha resistencia; lo que ha propiciado, por un lado, que aun no se le conozca del todo y, por el otro, que no se comprendan sus argumentos teóricos.

Las principales críticas que se le han realizado al socioconstruccionismo, siguiendo a Ibáñez-Gracia (2001; cfr. Gergen, 1996a, 2002), se pueden sintetizar en los siguientes puntos:

1) El reduccionismo lingüístico: con lo que parecería que todo es lenguaje y que la realidad es de naturaleza lingüística. Sin embargo, lo que el socioconstruccionismo afirma es que las cosas adquieren su estatus de objeto a través de procesos de construcción lingüístico-conceptual, no que los objetos estén hechos de lenguaje. El lenguaje es formativo de la realidad, construye comportamientos y es construido por éstos. Por otra parte, los críticos olvidan que al destacar las propiedades de las cosas, estas propiedades no son más que la manera de representárnoslas, son propiedades de nuestros discursos sobre los objetos.

Esta crítica que se le ha hecho al socioconstruccionismo no ha considerado el aspecto descriptivo y materialista del lenguaje (Potter, 1998; Shotter, 1993, 1996; Wetherell y Potter, 1996); no obstante, desde la perspectiva del socioconstruccionismo, las cosas son cosas porque así se les nombra, tienen un significado y un sentido porque que se les nombra "cosas" (cfr. Elias, 1994a; Fernández-Christlieb, 1994). Sin embargo, más adelante será tratado este punto reduccionismo lingüístico, en otro sentido.

2) El relativismo radical: que se le endosa al socioconstruccionismo y que lo hace aparecer como la verdadera versión y como una condición que tiende a la negación de la ética y al fomento de la apatía política, es una segunda crítica. No obstante, por una parte, el relativismo y el socioconstruccionismo no pretenden ser verdades absolutas, sino, un punto de vista más como cualquier otro enfoque teórico. El relativismo igual se aplica a las propias posturas relativistas y no por ello las autorrefuta. Y, por la otra parte, el relativismo al considerar que los criterios son obra nuestra, relativos a las convenciones, está dando las bases para la constitución de una ética, porque se está manifestando la responsabilidad en la asunción de determinados valores y por lo tanto el compromiso es mayor, ante lo cual, no hay pasividad política, al contrario, se fomenta.

3) La deconstrucción del propio construccionismo: el socioconstruccionismo como todo conocimiento también corre el riesgo de ideologizarse y de constituir una nueva hegemonía. Por tanto, como parte de los principios socioconstruccionistas, está el de la reflexividad, al que debe someterse como cualquier otro conocimiento y, efectivamente, debe correr el riesgo que implica la continua revisión de los efectos que pretende conseguir y de los criterios que fundamentan esa pretensión.

Desde mi punto de vista, la crítica que se le realiza al socioconstruccionismo, así como a otras versiones discursivas, también giran en cuanto a un “reduccionismo lingüístico”, pero no de la manera en que lo abordan Ibáñez-Gracia (2002), Potter (1998) y Shotter (1993, 1996), sino, en el sentido de que en la apreciación lingüística que hace el socioconstruccionismo, por un lado, al hablar de que “la naturaleza de la realidad” no es lingüística, pareciera de que el mundo está dividido en “objetos físicos” y “procesos lingüísticos”; dualidad que volvería a enfrentarnos con la yuxtaposición realismo-relativismo, así como con otros binomios como el de mente-cuerpo, entre otros.

Siendo que cuando se habla de la naturaleza lingüística de la realidad, es porque la realidad es social, en la medida que la vamos construyendo comunicativamente, todo aquello que no es nombrado, no se conoce y por lo tanto no forma parte de lo que hemos llamado realidad social. Esta diferenciación entre “el mundo lingüístico” y el “mundo material de las cosas y las personas de carne y hueso”, es un aspecto que constantemente se puede apreciar en algunos de los escritos

de estas versiones y que contradice las propuestas socioconstruccionistas. Y, esta aparente “confusión”, puede ser debida a la falta de precisión sobre el proceso de comunicación y el de “relaciones comunitarias”, que son puntos de crítica que se hacen a esta perspectiva y que serán retomados más adelante.

Por otro lado, ese reduccionismo lingüístico, más bien estaría dado por la omisión que hace el socioconstruccionismo de la comunicación no verbal, del significado; es decir, de la parte sensitiva, afectiva o imágica de la comunicación y, por ende, del lenguaje y del conocimiento. Aunque desde esta perspectiva se habla de abordar y ser parte de la vida cotidiana, así como de comprender el sentido estético⁵ de la vida, no se alude a la afectividad social-colectiva que es el pilar de esta esfera de la realidad (cfr. Maffesoli, 1993, 2002b) y, por lo cual, entra en contradicción.

Esta omisión, puede ser considerada, a nueva cuenta, por esa falta de inteligibilidad respecto al proceso de comunicación que manejan sus autores, ya que el propio Ibáñez-Gracia (1989, 2001) aunque no define lo colectivo, lo rechaza. Sin embargo, lo social⁶ lo establece a partir de la dimensión simbólica de la comunicación y del lenguaje; inclusive, establece que lo social no es lo que está dentro ni fuera de los individuos, sino, lo que está entre los individuos; apreciación que diversos autores de la tradición de las ciencias del espíritu ya daban a la dimensión colectiva desde tiempo atrás (cfr. Elias, 1994, 1994a, Fernández-Christlieb, 1994; Maffesoli, 1993) y esta falta de claridad repercute también cuando por otra parte, Gergen (1996, 2002) propone el nivel micro-social de las relaciones comunitarias como punto de partida para la comprensión del ser humano.

Este soslayo de la afectividad humana, no es más que parte de la herencia que sigue imponiendo la racionalidad moderna en la que no hay cabida para este tipo de procesos que se consideran “incivilizados” y por lo mismo objetos de represión, y para los cuales no hay manera de

5 El término *estética* significa “sensible”, es el *conocimiento sensible* (Fernández-Christlieb, 2001, p. 387) [las cursivas y las comillas son del original].

6 Bajo este debate entre lo social y lo colectivo queda la sensación de que la categoría de lo social en oposición a lo individual, viene a seguir enmascarando ese temor a reconocer la vida social como es, con su lado siempre negado de la afectividad y la pasión colectiva; es como tratar de borrar todo vestigio de naturaleza, para remarcar lo social como “lo controlado”

cuantificación y medición, más que con las categorías conductuales y racionalistas que ha inventado la psicología como son la motivación, la emoción, el temperamento, etc. Así que, no obstante la deconstrucción que realiza el socioconstruccionismo a la retórica de la verdad científica y a los propios conocimientos de la psicología social, aun hay vestigios de positivismo.

Aunque el socioconstruccionismo reconoce que no todo es lenguaje, no lo hace en el sentido de abordar el significado como afectividad, con lo que está omitiendo una gran parte de la realidad social, volviendo a caer en los determinantes racionales que sustentan la modernidad. La realidad social está construida, además de con una lógica racional y una lógica comunicativa, con una lógica afectiva; que cuando se habla de una perspectiva colectiva, la lógica comunicativa y la afectiva, se funden en una, es decir, se incluye tanto la parte lingüística como la parte sensitiva o imágica.

Este punto débil del socioconstruccionismo, puede llevar a que esta versión no solamente tenga el riesgo de ideologizarse y constituirse en una hegemonía como lo señala Ibáñez-Gracia en la tercera crítica que se presentó en párrafos anteriores; sino, como lo hace ver Fernández-Christlieb (2001), en el sentido de que la lingüilización del socioconstruccionismo y de las demás versiones discursivas requieren estudiar el significado más allá del lenguaje porque:

1) el significado discursivo también necesita de los aspectos innombrables de la realidad para poderse seguir desarrollando, de lo contrario corre el riesgo de agotarse en su propio discurso, ya que al hipostasiarse al lenguaje, éste se restringe y se ideologiza, es decir, se institucionaliza, se burocratiza y se dogmatiza.

2) Una psicología discursiva no puede hacer más que estudios superficiales de los sentimientos y del arte, dejando de lado una parte importante de la realidad social: la estética de la vida, los afectos y los sentimientos. La comunicación, a través del lenguaje genera conocimiento científico y mediante las imágenes, construye conocimientos sensibles.

De esta forma, no obstante, de que el socioconstruccionismo y las demás versiones críticas de la psicología social, así como la misma psicología general, sean ámbitos discursivos, que lo único

que tienen es lenguaje para comprender el lenguaje, requieren generar un lenguaje que posibilite el acercamiento a aquella parte de la realidad que está más allá de las palabras y que son los sentimientos. Como lo menciona Fernández-Christlieb (2001): *“La psicología debe intentar la narración de lo que no puede decirse, sino sólo sentirse, en la vida cotidiana: algo así como una historia de los sentimientos y una descripción de las formas que constituyen la cultura (aquello dentro de lo cual vivimos, con lo que pensamos y sentimos)”* (pp. 387-388).

Esta ambivalencia que denota el socioconstruccionismo entre los dualismos racional-afectivo individuo-comunidad, material-inmaterial, entre otros, que forman parte del reduccionismo lingüístico del que se le critica, y que puede ser una laguna de conocimiento que entrampe el avance de esta perspectiva, llevándola a un callejón sin salida, como les ha sucedido a otros enfoques gnoseológicos; ha sido superada desde la perspectiva de lo colectivo. Algunas de las aproximaciones que han trabajado esta dimensión colectiva, terciando los dualismos tradicionales que fundamentan el pensamiento social, han podido ofrecer otras formas de comprensión de la realidad social (cfr. Elias, 1994, 1994a, 2000; Fernández-Christlieb, 1994, 1994a, 2000, 2001; Maffesoli, 1993, 1994, entre otros autores).

Este debate entre lo social y lo colectivo, es lo que me ha llevado a argumentar la relevancia de las perspectivas de lo colectivo como punto de partida para comprender la realidad social y, no sólo en términos de la construcción de conocimientos, sino, del devenir de la humanidad. En la mayoría de las tradiciones disciplinares, además de que se tenía abandonada la vida cotidiana, también se han dado ciertas resistencias a abordar los procesos colectivos, porque generalmente éstos son relacionados con niveles macrosociales, multitudinarios y de masificación o, bien, con los movimientos sociales de rebeldía (movimientos de masas), con los que surgió la psicología colectiva, y que siguen dándose en la actualidad. Por lo que, esto, ha venido a configurar otro binomio en algunas tradiciones disciplinares: social vs. colectivo o individual vs. colectivo.

Sin embargo, las perspectivas colectivas retoman esas tres categorías: individuo-sociedad-colectividad, para argumentar que estos tres polos son uno solo, que la relación entre el individuo y la sociedad, esta mediada por lo colectivo, que es de lo colectivo de donde surgen el individuo y sus instituciones sociales.

No se trata de que el socioconstruccionismo haga psicología colectiva, sino, de que se abra a esta comprensión de la vida colectiva y de sus formas lúdicas de organización; como la misma trayectoria de la humanidad nos lo ha venido enseñando. Para que de esta manera continúe su movimiento deconstruccionista con la desarticulación de los dispositivos autoritarios que dominan a la psicología social tradicional. Esta apertura le permitiría dar un giro estético más pronunciado y por el que se está promulgando; ya que como lo define Fernández-Christlieb (2001) *"Una aproximación estética de la realidad es aquella que parte de o busca los significados intensos que dan sentido a la vida, y que son un buen criterio para saber por dónde ir en esta sociedad"* (p. 387).

En términos generales, a pesar de los puntos débiles que aun tiene el socioconstruccionismo, las transformaciones que ha generado en la teoría, en la investigación y en la praxis, han resultado muy enriquecedoras en el avance de la psicología social y, también pueden serlo, para las demás ciencias sociales. Y, aunque, aun le queda mucho camino por recorrer, como es propio de todo conocimiento, es justo darle el crédito que merece como una postura innovadora y revolucionaria de la psicología social, que ha dado las bases para comprender la psicología como una retórica del conocimiento.

4. RECAPITULACIÓN: DEL CONSTRUCCIONISMO A LOS PROCESOS PSICO-COLECTIVOS

El papel que han tenido los diversos conocimientos en el devenir de la humanidad, la lucha por su hegemonía y el poder que representa como una forma de control social, ha sido un proceso que se ha manifestado a lo largo de la historia. Cada época ha generado sus estilos de pensamiento y representación predominantes, acordes a su contexto histórico-cultural. En su momento fueron las religiones y la filosofía las formas dominantes; en la actualidad, es la ciencia la que ha venido ha desempeñar este papel y, algo que la ha caracterizado, ha sido su divorcio con la vida cotidiana y su desinterés por los conocimientos colectivos.

Por lo que actualmente el ámbito de interés gnoseológico se ha centrado en las diversas esferas del conocimiento societal y ha abarcado tanto las artes, la filosofía y las ciencias, como la vida

cotidiana. Esta apertura ha contribuido a la generación de múltiples corrientes teóricas y formas de investigación que han posibilitado tanto la proliferación de los métodos cualitativos, como los diversos giros lingüísticos, hermenéuticos, discursivos y estéticos que se están dando en las ciencias sociales.

Una de las corrientes que más se ha destacado es la construccionista, de la que forma parte el socioconstruccionismo, porque no solamente ha contribuido para seguir la aproximación histórico-social del conocimiento, sino, para rescatar su estructura lingüística y su relatividad. El conocimiento se genera dentro de marcos histórica y culturalmente determinados y sus formas de construcción son las mismas que se dan tanto en la vida cotidiana como en la ciencia. De esta manera es como el estudio de los conocimientos sociales, la comunicación y el lenguaje han pasado a ser puntos centrales para la comprensión de los seres humanos y sus formas de organización social.

Esta forma de comprender al conocimiento es lo que va a caracterizar a las corrientes construccionistas; sin embargo, se van a dar diferencias que van a marcar los diversos rumbos de este enfoque y, que en algunos casos, son contrastes epistemológicos significativos. Los principales desacuerdos van a estar dados por la forma de abordar la comunicación, ya que dependiendo de ello se estará hablando de procesos individuales, de procesos sociales o de procesos psico-colectivos.

El socioconstruccionismo, como una de las aproximaciones gnoseológicas de la psicología social, se ha enfocado a la deconstrucción de la psicología social y ha generado todo un movimiento que se erige hacia estas formas de comprensión y de hacer psicología social. Esta perspectiva parte de que, dado que el conocimiento es una construcción comunicativa, que se da por acuerdos dentro de las comunidades lingüísticas:

1) No hay verdades absolutas o definitivas, ni como conocimiento científico, porque el conocimiento es relativo a los marcos culturales e históricos en donde se genera. El método científico, es por tanto un acuerdo de los pasos que se deben seguir para generar ciencia y, está

dado, por los integrantes de la comunidad científica. Por tanto, “la objetividad” del conocimiento está en función de ese contexto.

2) En este sentido, la relación Sujeto-Objeto que establece el modelo positivista, es imposible de alcanzar porque el sujeto al observar un determinado objeto, lo hace desde una perspectiva determinada y con la cual ya modificó al objeto; es decir, construye su objeto de estudio según el punto de vista que sustenta. Al darle nombre a las cosas y acontecimientos, se construyen, se objetivizan. De esta forma, es importante que dentro de la variedad de perspectivas que han surgido en el ámbito de las ciencias y que generan sus objetos de estudio, se dé la coexistencia en igualdad de condiciones; de tal forma que el criterio para elegir dentro de las distintas posibilidades pueda estar en función de las necesidades de la problemática a ser estudiada y de las necesidades sociales.

3) Esto, a su vez, lleva al planteamiento de que el conocimiento y las teorías no son universales, ni atemporales, son específicos al contexto relacional-comunicativo en donde se generan y para lo cual se generan. De ahí que la psicología pueda dirigirse a la construcción de “teorías generativas”, que son construcciones locales, que se generan con la participación de todos los involucrados.

4) Desde esta perspectiva, la predictibilidad de la conducta que pretende alcanzar la psicología, como lo hacen las ciencias duras, resulta cuestionable; ya que no se pueden hacer generalizaciones por la relatividad del conocimiento y porque en el contexto de las relaciones humanas, cada caso es específico y particular a las condiciones en que se dan; por lo que tampoco son replicables. El proceso investigativo, en general, y más especialmente con seres humanos, ya de suyo está implicando un contexto relacional; el mismo hecho de investigar un determinado comportamiento, ya lo modificó, por lo que la investigación ya está analizando otra condición. Y, si a esto se agrega el tiempo en que se procesan los datos estadísticos y la influencia de la divulgación de los resultados, éstos resultan ya obsoletos para el fenómeno en cuestión.

5) Ante este panorama, el socioconstruccionismo aboga para que la forma de hacer psicología sea la retórica y que sus principales recursos sean la narrativa y el ensayo. Se trata de una psicología

que pueda ir co-construyendo sus conocimientos mediante las relaciones profesionales que establezca con la comunidad y de acuerdo a las necesidades de esta última.

Aunque puede decirse que en el movimiento socioconstruccionista ya se han iniciado diversas vertientes, por un lado, el socioconstruccionismo relacional de Gergen que tiende más hacia un enfoque discursivo y comunitario y, por el otro, el socioconstruccionismo de Ibáñez-Gracia, que continúa más en la línea retórica de la psicología social crítica; en términos generales, son estas las propuestas que ha ofrecido como alternativa a la psicología social tradicional y que han contribuido a los diversos cambios que se han venido gestado desde la década de los 60.

Sin embargo, el reduccionismo lingüístico y la falta de inteligibilidad en la forma como el socioconstruccionismo se aproxima a la comunicación y al ámbito relacional-comunitario, que son las principales críticas que se le realizan, como parte del trabajo de deconstrucción de esta tesis, son un obstáculo importante que puede pormenorizar el gran trabajo que está realizando este movimiento y, que por otro lado, es también una carencia de la que adolecen otros enfoques que también se aproximan a la comprensión de la sociedad desde la perspectiva del lenguaje, de la comunicación y del conocimiento.

No obstante que el socioconstruccionismo comparte gran parte de sus propuestas con la psicología colectiva, las críticas que se le han realizado lo llevan por caminos diferentes. Por lo que las perspectivas colectivas, que son de las pocas que se aproximan al estudio social de la afectividad, del conocimiento sensible, de la comunicación no verbal, de la vida cotidiana y, en general, de la estética societal, pueden ser las que contribuyan a subsanar ese vacío de la sensibilidad y los afectos que padecen la mayoría de las gnoseologías que se han dado.

CAPÍTULO III: LA DIMENSIÓN COLECTIVA DEL CONOCIMIENTO

"La fuerza colectiva crea una obra de arte que es la misma vida social en su conjunto y en sus diversas manifestaciones. Por lo tanto, es a partir del arte generalizado como la estética se vincula a la facultad de experimentar en común. Así la intensidad estética no reside tanto en el objeto artístico en cuanto tal, sino más bien en el proceso que permite admirar ese objeto" Carlos Ballesteros.

Tradicionalmente se ha pensado que el conocimiento es un producto personal que se lleva a cabo mediante procesos mentales (cognitivos) intra-psíquicos. No obstante, a partir de la recuperación de la perspectiva social del conocimiento científico y con las aportaciones de los enfoques construccionistas, el conocimiento, también se ha considerado como una construcción y no como un reflejo de la realidad que puede aprehenderse mediante los procesos cognitivos (percepción, pensamiento, lenguaje, memoria).

Por lo que desde las apreciaciones construccionistas del conocimiento se han dado diversos enfoques, desde los que consideran el conocimiento como un proceso constructivo que se da en el individuo y su relación con el medio ambiente, como es el caso del constructivismo; hasta los que consideran el conocimiento como una construcción comunicativa que se da interpersonalmente, que es como lo enfocan el socioconstruccionismo y, con algunas diferencias, la psicología colectiva y la teoría del símbolo de Norbert Elias. Estas dos últimas perspectivas, no sólo comparte el carácter social de todo conocimiento, sino, su dimensión colectiva.

Estas formas de comprender el conocimiento es lo que va a marcar las diferencias entre las diversos enfoques y es lo que ha dado pie al surgimiento de gnoseologías que siguen otras perspectivas diferentes a las tradicionales y que re-plantean otros horizontes en sus respectivas disciplinas y áreas del conocimiento. Aunque desde la sociología se han dado diversos enfoques y pronunciamientos sobre qué debe comprender una sociología del conocimiento y cómo debe conformarse ésta, han sido más bien las propuestas de lo colectivo, las que han venido a revolucionar esta concepción colectiva del conocimiento e, inclusive, algunos de estos autores

han preferido hablar, más que de una sociología del conocimiento, de teorías del conocimiento. Por el lado de las psicologías, ha sido la aproximación psico-colectiva la que ha dado este giro gnoseológico.

Así que el objetivo de este tercer capítulo es presentar tres aproximaciones del estudio de la vida colectiva, resaltando los elementos que permiten comprender el conocimiento en su dimensión colectiva. Dos enfoques de la sociología: la teoría del símbolo de Norbert Elias y la sociología comprensiva de Michel Maffesoli y, una tercera que es la psicología colectiva de Pablo Fernández-Christlieb. Tres puntos de vista, que aunque tienen sus divergencias, son más las convergencias, que las caracteriza como gnoseologías de la vida cotidiana y, con las que el sentido lúdico de la humanidad, se vuelve a recuperar como punto de partida para la comprensión de la dimensión colectiva.

1. LA TEORÍA DEL SÍMBOLO DE NORBERT ELIAS

Para introducirse al ámbito del estudio de los conocimientos, se vuelve materia obligada, hacer un recorrido por la teoría del conocimiento simbólico de Norbert Elias, ya que lleva hasta los orígenes del conocimiento y de la comunicación social, así como del papel que han tenido éstos en la evolución y en el desarrollo de la humanidad. Este autor, desde la perspectiva de su teoría del conocimiento, aporta una de las grandes concepciones sociológicas sobre el carácter social-colectivo del conocimiento y su dimensión lingüística-comunicativa, por lo que su enfoque, en general, permite ser retomado para la construcción de una sociopsicología del conocimiento.

La trayectoria teórica de Norbert Elias (1987-1990) ha sido considerada dentro de las tendencias socioculturales de las ciencias sociales. Sin embargo, más bien habría que retomar la obra de Elias como teoría sociológica del conocimiento y como parte de las corrientes que han dado el giro lingüístico-comunicativo, ya que él fundamenta una reorganización de la sociología, en la que se debe partir de la investigación de los procesos de largo plazo, comenzando por el estudio del devenir del conocimiento. Particularmente, plantea la transición del conocimiento precientífico al conocimiento científico.

En la construcción teórica de Norbert Elias (1990, 1994, 1994a, 1994b, 1995, 1998, 1999, 2000)¹ pueden considerarse dos momentos, que vienen a expresar el recorrido analítico que este autor realizó a lo largo de sus investigaciones y que se sintetiza en su aproximación simbólica de la humanidad:

El primero, en el que a partir de su trabajo sobre el proceso de la civilización, da un giro importante para comprender desde otra perspectiva a la sociedad, así como a la propia sociología. De esta forma, desarrolla sus fundamentos de sociología para un cambio de orientación en el pensamiento sociológico y, particularmente, en la propuesta de una teoría sociológica del conocimiento. En este proceso sus tesis centrales las dirige hacia un enfoque multidisciplinario, a los procesos de largo alcance, a su modelo figuracional y al papel del distanciamiento y compromiso emocional en la generación de conocimientos.

En un segundo momento, con base en sus fundamentos de sociología, su énfasis se vuelca hacia el desarrollo de su teoría del símbolo; en la que subraya la emancipación simbólica de la sociedad, así como su perspectiva lingüística-comunicativa en la que argumenta el carácter social del conocimiento. Como parte de esta construcción teórica incorpora su propuesta sobre el estudio del tiempo. Su sociología del conocimiento queda plenamente estructurada en este segundo proceso desde una perspectiva multidisciplinaria y con la tendencia a construir un modelo del ámbito humano-social que aterrice en una teoría central de las ciencias humanas. Lo que pone en juego es el perfeccionamiento de los medios sociales de orientación de los seres humanos.

En este sentido, Elias enfoca su teoría desde la perspectiva de tres modelos, el sociogenético y psicogenético, el figurativo y el procesual. Estos modelos los considera en función de que tanto las estructuras sociales como las estructuras de la personalidad están dadas por etapas que se suceden unas tras otras, por lo que deben mirarse estas formaciones como procesos; es decir, como cambios continuos que se están generando en el transcurrir del tiempo (cfr. Zabludovsky, 2002).

¹ Con estas referencias bibliográficas no pretendo representar toda la obra de Norbert Elias, sino, simplemente destacar sus principales aportaciones. Para profundizar más sobre los trabajos de Elias consultar Vera, (2002a).

Ambos tipos de estructuras están mutuamente relacionados entre sí, así como con los procesos evolutivos de la especie. Sin las condiciones evolutivas que se han dado para desarrollar un aprendizaje social, los procesos que han permitido llegar a ser lo que somos como género humano, no hubiesen sido factibles. Asimismo, los procesos de personalidad se van dando conforme se va dando el desarrollo social y, viceversa, los procesos sociales se van formando por las estructuras psíquicas que se van generando; pero esto gracias al nivel evolutivo que nos ha propiciado las condiciones propias de la especie humana, que son las que han hecho factible el desarrollo social y psicológico en esta dirección de lo que somos.

Sin embargo, hay que considerar que los cambios en las estructuras de personalidad no siempre han ido a la par con el desarrollo social y con el proceso civilizatorio. Los pensamientos y los conocimientos acumulados no siempre han guardado las formas correspondientes con los cambios generados por el desarrollo social; lo que ha generado problemas de adaptación y desarrollo social que requieren de procesos y niveles de integración y diferenciación de mayor tiempo (Elias, 1994). En este sentido, la comprensión del ser humano y sus sociedades pueden enfocarse como una génesis en la que se han dado procesos de largo plazo, en la que los cambios evolutivos han sido lentos y espaciados, y en la que en algunos cambios en el desarrollo social se han dado sin haber sido planeados ni intencionados.

Dentro de las tendencias no planeadas del cambio social que, en especial investiga Elias, se encuentran la de producción de bienes, la de administración estatal, la de ciencia y técnica, así como las de otros ámbitos funcionales de la sociedad. Desde una perspectiva sociológica, de acuerdo a Elias (1998), es más adecuado hablar de *“la tendencia a la creciente división funcional o, en términos aún más generales, de la creciente diferenciación de las sociedades y de su correspondiente creciente especialización de las posiciones y funciones con la que el individuo se encuentra como con algo dado”* (p. 175).

Como parte de esta propuesta teórica, Elias sustenta que se puede considerar a la sociedad como un entramado de interrelaciones sociales, figurándonos que la sociedad es como las relaciones que se dan en los juegos. Estas relaciones están en constante movimiento y cambio y no dependen de una sola persona, sino, de todos los participantes, así como del nivel de poder que se

da en estas circunstancias; que a su vez depende de cómo se establezcan esas relaciones, ya que la disminución relativa de las diferencias en el poder aumenta la intensidad de las tensiones y la frecuencia de los conflictos abiertos. Este modelo figuracional² parte del entendimiento del ascenso de los niveles de integración, de organización, en los que se da la disposición de las partes con respecto a las otras. Las figuraciones son una herramienta que representa estructuras humanas reales, más que ideales, y pueden entenderse como un enfoque cualitativo de la sociedad.

Las figuraciones al igual que la estructura de la personalidad de los individuos cambian, a largo plazo, en una determinada dirección. En esta perspectiva Elias (1999) propone ver esas relaciones, más que como procesos individuales, como procesos plurales, como una red de interrelaciones entrelazadas que producen a las personas y que son producidas por éstas en el entramado social. Este concepto figurativo incluye la transmisión de conocimiento entre las generaciones, el aprendizaje de los símbolos sociales que es lo que requieren los sujetos para volverse plenamente humanos. De esta forma, Elias se enfoca a explorar las diferencias entre los distintos niveles de integración y las ciencias que los estudian.

Los modelos procesuales que son estructuras de interdependencia funcional a las que también Elias (1998) llama modelos figuracionales (para el caso del estudio de los seres humanos), forman parte del modelo de largo plazo porque considera que tanto las estructuras de la personalidad como las estructuras sociales deben verse como procesos, como etapas que se suceden unas a otras de acuerdo al momento histórico y a las características culturales en que se estudian.

En este sentido, la sociología puede abordar los pequeños cambios que se dan en la vida cotidiana y no solamente los grandes cambios que marcan la historia. La sociedad debe ser considerada como en un movimiento continuo, en la búsqueda del equilibrio, pero no como algo estático en la que las variaciones sean vistas como un desorden, como una desviación. El estudio del largo plazo con un enfoque procesual tiene por objetivo la investigación de cómo se relacionan las

² Elias (1998) utiliza el concepto modelo figuracional como una forma de sustituir al tan polémico uso de métodos cualitativos.

diversas épocas entre sí, la vinculación del pasado con el presente; en pocas palabras, se enfoca a la fluidez del tiempo.

De esta forma, Elias, a lo largo de sus obras abarca una serie de procesos empíricamente observados como la división de las funciones; la integración de unidades pequeñas en unidades cada vez mayores; el cambio de los cánones del sentir y del comportamiento; la creciente congruencia de los medios de orientación; la comunicación y control de los sujetos con lo que ellos simbolizan y el procesos de formación de capital en el largo plazo (Weiler, 1998). El conocimiento de estos procesos y de sus interrelaciones cambiantes a lo largo del tiempo es una condición básica para la planeación eficaz y la adopción de modelos de diagnóstico sobre el potencial del desarrollo no planeado de las sociedades humanas (Elias, 1998).

Para Elias, esta es la perspectiva con que puede fundamentarse una teoría social del conocimiento, ya que los obstáculos que han impedido un pleno desarrollo de la sociología han sido, por una parte, la escisión entre la sociología y la historia y la visión parcial de la comprensión de los entramados sociales bajo una óptica voluntarista, en la que solamente se ha considerado la perspectiva de los involucrados en condiciones planeadas e intencionales de la humanidad; por la otra, ha sido la sujeción de la sociología a los modelos de medición y de causa-efecto de la física lo que le ha impedido construir sus propias perspectivas y teorías acordes a sus necesidades.

Los modelos de tipos reales que se llevan a cabo en las investigaciones de análisis y síntesis de generación en generación, así como el método comparativo entre unidades sociales con estructuras y funciones iguales o parecidas o, entre distintos niveles de desarrollo de la misma unidad social, son los requerimientos para el cabal desarrollo de la sociología y para que ésta pueda desenvolverse con autonomía de las ciencias naturales y de la física; en palabras del propio autor: *"No se puede demostrar por vía puramente lógica que sólo existe un único tipo de ciencia, sin que importe cuán diversos sean los ámbitos de los objetos de la investigación"* (Elias, 1998, p.373). Las posibilidades de investigación son mayores en la medida en que los límites de especialización son menores, en cuanto es más rico y multifacético el conocimiento.

1.1. Primer Momento: fundamentos de sociología

1.1.1. Sociología fundamental

La perspectiva de Elias parte de sus fundamentos de sociología, en los que considera como punto de arranque el devolver a la sociología sus orígenes de acuerdo a la concepción con que Auguste Comte (1798-1857) acuñó el término para nominar una nueva ciencia, independiente de la física y de la biología, cuyo fin sería estudiar las legalidades en el desarrollo social. Como parte de estas legalidades, para Comte (cit. Elias, 1999) está el estudio del pensamiento, que en ocasiones lo definió como el problema clave y, otras veces, fue tan sólo un problema más. El pensamiento humano experimenta en el curso del tiempo una serie de cambios que son empíricamente demostrables, por lo que la secuencia de los diversos tipos de pensamiento se encuentra enmarcada en la sucesión de las etapas de desarrollo social (Elias, 1998).

Para comprender cómo proceden las personas en actividades como el pensar, conocer y trabajar, se requiere de la investigación del prolongado proceso social de desarrollo del pensamiento y del saber social. Tesis que constituye uno de los puntos centrales en la obra de Elias y que será la base para desarrollar su teoría sociológica del conocimiento en la que el sujeto del conocimiento es la humanidad; argumento que también se fundamenta en los principios comteanos sobre sociología, en palabras del propio autor: *“La transición de una teoría filosófica del conocimiento y de la ciencia a una sociológica, operada por Comte, se manifiesta, por consiguiente, en principio en el hecho de que no tomó como <<sujeto>> del conocimiento al hombre individual, sino a la sociedad humana”* (Elias, 1999, p.43).

En estos planteamientos que hace Elias, propone una teoría sociológica del conocimiento dirigida a construir una teoría científica de la ciencia, que parta del estudio de la propia ciencia. Para ello, también retoma los planteamientos de Comte (cit. Elias, 1999) respecto a que se debe de estudiar la derivación de los modos de pensamiento sociales y el predominio de éstos en las diversas capas sociales, ya que la relación entre las formas de conocimiento no científicas y las científicas son un punto central:

"Para la comprensión del desarrollo del conocimiento y, más aún, para la comprensión de todos nuestros conceptos y, no en última instancia, también de los lenguajes en general, Comte mostró que sin lo que él llama el tipo teológico de conocimiento, lo que nosotros llamamos religiosos, la formación de un tipo científico es absolutamente impensable... La explicación de sucesión que Comte da en su ley de los tres estadios³ subraya de nuevo la fecundidad de una teoría sociológica-evolutiva del conocimiento" (Elias, 1999, p.46-47).

En el estudio del pensamiento humano, por un lado, está la teoría filosófica del conocimiento, que es la que tradicionalmente se ha encargado del estudio del conocimiento científico, considerándolo como **dato**. No se pregunta cómo es que surgió y cómo es que sigue dándose este conocimiento científico a partir de los conocimientos precientíficos. Por otro lado, está la teoría sociológica del conocimiento que se avoca exclusivamente al condicionamiento social de las elaboraciones precientíficas de ideas; es decir, se enfoca a las ideas acerca de la sociedad, a las ideologías políticas o sociales. Sin embargo, los esfuerzos de estas dos orientaciones han soslayado el estudio de las condiciones en las que las ideologías y los mitos precientíficos se transforman en teorías científicas, tanto de la naturaleza como de la sociedad (Elias, 1999).

En la transición de la filosofía a la sociología, un teórico que dio aportaciones radicales, fue Marx (cit. Elias, 1998) con la refutación de la idea hegeliana de la posición hegemónica del espíritu como fuerza primaria del cambio social. En contraposición, atribuyó este lugar hegemónico a la producción y distribución de bienes para la satisfacción de las necesidades primarias. Con estas aportaciones se incorpora la idea del ser humano plural, en la que se reconoce la sociedad conjuntamente con la red de relaciones sociales (para el trabajo y la alimentación) que se requiere para su manutención. Representa la incorporación de la actividad económica en el modelo de desarrollo social (Elias, 1998).

Sin embargo, para Elias no se puede reducir la visión de la comprensión de los procesos sociales a aspectos puramente económicos; por tanto, considera que en su enfoque hay dos condiciones

³ Las concepciones y las ramas del conocimiento atraviesan sucesivamente tres estadios teóricos diferentes: el estadio teológico o ficticio; el estadio metafísico o abstracto y el estadio científico o positivo. En otras palabras, el pensamiento en sus investigaciones pasa por tres métodos: el teológico, el metafísico y el positivo (Elias, 1999).

que rompen con la visión marxista del desarrollo de las sociedades y del cambio social en función exclusiva de la satisfacción de las necesidades. La primera, es que hay funciones especializadas en una fase determinada de los procesos de diferenciación e integración como partes del proceso de cambio social. La segunda, es que no se puede condicionar un enfoque a procesos de causa y efecto, sino, a procesos plurales que se dan en etapas que se suceden unas a otras en una dirección determinada.

Por tanto, en el centro de una teoría sociológica de la ciencia el objetivo se centra en investigar, bajo qué condiciones sociales y por medio de qué instrumentos fue posible, y sigue siéndolo, la generación de un fondo del saber y del pensamiento humano, con un ámbito cada vez mayor de hechos. Elias (1994) considera que al *"...investigar las ciencias en su calidad de procesos sociales observables, se sitúa, por tanto, una concepción del carácter de los procesos de conocimiento que entiende el decurso de éstos como la aproximación por parte de grupos de personas, primero escasas, luego cada vez más y más sólidamente organizadas, del ámbito del saber y el pensamiento humanos al ámbito cada vez mayor de los hechos observables, logrando un ajuste progresivamente mejor"* (Elias, 1999, p. 63).

Asimismo, se replantea que en esta generación y transmisión de conocimientos se ha generado una lucha por el poder, por lo que se debe considerar la estructura social del trabajo científico como determinante del valor científico de los resultados de la investigación, ya que el pensamiento científico deviene de grupos que critican o rechazan las ideas colectivas dominantes en una sociedad. La sociogénesis y la psicogénesis de los modos de pensamiento y representación científica naturales es la forma de avanzar hacia la reorientación del pensamiento y la experiencia humana, dejando atrás la representación filosófica estática del conocimiento científico como única forma de conocimiento eterna.

Desde esta perspectiva es posible determinar en que dirección cambió la estructura del pensamiento sobre los problemas sociales en el periodo en que los seres humanos empezaron a considerar, no como problemas teológicos o filosóficos, sino como problemas científicos. De lo que se trata es de comprender los modelos de pensamiento y de sus lenguajes que se ajustan a las

necesidades de cada existencia y que está ligada a las inmanentes interrelaciones de acontecimientos.

En el centro de cada uno de los diversos sistemas de creencias sociales (conservadurismo, comunismo, socialismo y capitalismo), está representada la forma en como los seres humanos organizaban su propia vivencia social. Las luchas sociales de los siglos XIX y XX, denota cómo los hombres empezaron a verse a sí mismos diferentes a sus antepasados y comenzaron a mirarse en términos de sociedad. Por lo que se tendrá un mejor entendimiento de la autointerpretación de la sociedad cuando se sepa en claro qué cambios de la convivencia humana misma se están reflejando en esta autoapreciación, como es el caso de que los seres humanos se combaten cada vez más en nombre de los grandes <<ismos>> (Elias, 1999).

Los seres humanos estamos enlazados por una conexión funcional que se extiende por todo el mundo, y que a pesar de estar constituida por nosotros mismos, a la fecha se tiene poca conciencia, comprensión y control de ello. El hecho ha sido de que los estudiosos de las ciencias sociales como han trabajado con relación a los problemas inmediatos de su época, los ha hecho más bien defender causas y principios, involucrándolos en los intereses propios de su grupo, con lo que han perdido distanciamiento en el desarrollo de la sociología. Por lo que en sociología las teorías son más bien una compleja superestructura que apoya o detracta ideales y creencias sociales, en palabras de Elias (1999):

"La preocupación predominante de los hombres por su suerte cotidiana y sobre todo por sus miserias actuales les impide hacerse una imagen coherente de este desarrollo del conocimiento y de su significado para la sociedad humana y en particular también para la imagen que los hombres se hacen de sí mismos" (p. 124).

En la actualidad no se considera que en el pensamiento contemporáneo la gran división que se realiza entre el ser humano y la naturaleza obedezca a las diferencias no planeadas entre el nivel de desarrollo de las ciencias naturales y el de las ciencias sociales. En las ciencias sociales, es menor el distanciamiento, e implica un mayor compromiso emocional con los objetos de análisis,

así como una menor congruencia con la realidad en la que se da una tendencia a utilizar contenidos de mayor fantasía. De esta manera, la reflexión que es un acto de distanciamiento de los objetos del propio pensamiento se lleva a cabo en menor grado.

1.1.2. Homo clausus

La división entre individuo y sociedad y la manera en que las personas se sienten ajenas a su medio subyace a *"...una autoexperiencia específica que ha sido caracterizada de círculos cada vez más amplios de la sociedad europea del Renacimiento aproximadamente y que tal vez estaba ya presente en germen en algunas élites intelectuales de la Antigüedad"* (Elias, 1999, p. 143).

La experiencia de *homo clausus*, implica sentir el sí mismo como una interioridad separada del mundo exterior, de un yo recubierto de piel y huesos separado del afuera; es la sensación de que hay un muro invisible y es lo que posibilita esa separación entre individuo y sociedad. En palabras de Elias (1999): *"...es esta autoexperiencia y esta imagen del hombre lo que proporciona a la idea de la <<sociedad>> como algo externo a los individuos o de los <<individuos>>, fuera de la sociedad"* (p. 144).

Esta forma en como nos percibimos los seres humanos, no solamente, nos ha distanciado de la naturaleza, sino, es lo que ha propiciado que nos comprendamos como una yuxtaposición entre los individuos y nuestras formas de organización social. Por lo que para que realmente podamos comprendernos como humanidad, eliminando ese muro invisible, se requiere de un nuevo impulso de autodistanciamiento, así como del cambio de conceptos cosificadores. Asimismo, se tendrá una visión más completa cuando se integre en el ámbito de la teoría sociológica la red de interdependencias personales y, sobre todo, las vinculaciones emocionales de los seres humanos como eslabones de unión de la sociedad; con lo cual estaremos dando el paso hacia el ser humano plural y abierto. Dentro de estas relaciones afectivas, el referente no son solamente las personas sino también, los símbolos de las unidades más grandes, escudos, banderas o conceptos llenos de carga emotiva (Elias, 1999).

1.1.3. Fundamentos de teoría social

Para ir logrando este cambio en la manera de pensarnos, Elias (1990, 1994, 1994a, 1999, 2000) propone una reorganización en las ciencias sociales, la cual debe de partir de la reorientación del pensamiento social, que para comenzar, debe de reestructurar sus términos y estructuras lingüísticas para que la sociedad se pueda vivir y pensar como un proceso, no como una entidad estática. Para hacer una sociología del conocimiento, en primera instancia, hay que empezar por deshacerse de una serie de términos y concepto que tornan a la sociología una ciencia del estudio de lo estático y de las yuxtaposiciones.

Parte de estos cambios que se requieren están comenzado a darse en el ámbito social, pues como una forma de la transición que se está dando en la ruptura con la metafísica y la historicidad, también se está dando ese poder mirarnos en los contrastes de “pares” (binomios, malo-bueno, etc.) o históricos. El conocer la propia entramada social, el nosotros, que son acciones de nosotros provocadas por nosotros, está trastocando la conciencia colectiva que está emergiendo por la ruptura con el sujeto, lo cual nos está llevando a mirarnos como parte del medio.

En este sentido, para Elias (1999): *“El ámbito del objeto de la sociología lo constituye un orden propio, un tipo de fenómenos con estructuras, formas de conexión, regularidades de tipo específico, que no existen, fuera de los individuos, sino, se derivan directamente de la constante integración y del entramado de los individuos. Este orden incluye también tipos específicos de <<desorden>>, tipos de desintegración y disgregación, que son todo lo que implica la sociedad al respecto de los hechos sociales” (p.115).*

El énfasis en el estudio de los periodos largos posibilita poder analizar la diferenciación funcional de las cadenas de interdependencia y de integración, centrándose, tanto en los pequeños como en los grandes cambios que se dan en las sociedades; ya que estos cambios no hay que visualizarlos como anomalías, sino, como parte de la sociedad que siempre está en proceso. Por tanto una perspectiva procesual analiza que los fenómenos no son estáticos, que hay fluctuaciones que son

procesos y, que vistos de esta forma, permiten ampliar la dimensión para la comprensión de los seres humanos y sus sociedades.

Por tanto, para entender esta perspectiva procesual habrá que crear nuevos conceptos en las ciencias sociales para que se puedan ir descosificando los conceptos estáticos con los que se cuentan, que sobre todo provienen de las ciencias físicas y de sus modelos y, ante lo cual, también las formas de pensamiento y conocimiento están cosificadas. El carácter cosificador del lenguaje tradicional y, consiguientemente, también de las operaciones mentales referidas a grupos de personas interdependientes, a los que se pertenece, se manifiesta particularmente en el concepto de sociedad y en la manera en cómo reflexionamos sobre ella. De ahí que Elias haya acuñado el término de figuraciones para comprender, desde otra perspectiva, al ser humano y sus sociedades.

1.1.4. Modelo figuracional

Desde esta perspectiva procesual de la sociedad, uno de los puntos centrales son las interrelaciones o interdependencias que se establecen en los entramados sociales, y utiliza el juego como una forma de entender estos entramados, a lo que llama modelo de figuraciones. Elias (1999) define la figuración como *"el modelo cambiante que constituyen los jugadores como totalidad, esto es, no sólo con su intelecto, sino con toda su persona, con todo su hacer y todas sus omisiones en sus relaciones mutuas"* (p. 157).

Los entramados de relaciones sociales, las instituciones y los objetivos de sus integrantes, se pueden comprender desde el modelo figuracional, porque: *"se basan en la autonomía relativa de las estructuras procesuales que se derivan de la interdependencia y el entramado de las acciones de muchos individuos frente a cada uno de ellos. Esta autonomía ha estado siempre presente, pero entró a formar parte con especial claridad de la conciencia humana precisamente en la época en que, con la diferenciación creciente de la sociedad, se prolongaron más y más las cadenas de interdependencia, cadenas en las que un número creciente de individuos estaban vinculados entre sí, con distribución de funciones y abarcando ámbitos cada vez más extensos. Entre las condiciones de esta figuración se hace especialmente patente el carácter*

autorregulado, la autonomía relativa de los procesos de entramado frente a los sujetos que se interrelacionan" (Elias, 1999, p. 113).

Por tanto, de lo que se trata es de comprender los cambios en las figuraciones a partir de otras figuraciones. Una forma de entrar a estas formas autorreguladas de interdependencia es a través del lenguaje, más precisamente, parte de las estructuras procesuales de esta coacción de interdependencia son la comunicación y el lenguaje y, con los ejemplos del juego, el lenguaje simbólico y el no verbal también son incluidos.

El desarrollo social de largo plazo se mueve ciegamente, sin dirección alguna como sucede en el juego, por lo que la tarea de la sociología puede enfocarse a investigar estos procesos ciegos y carentes de dirección que se dan en los entramados sociales. Es decir, se tienen que hacer figuraciones de las diversa perspectivas que se dan en las relaciones humanas, en los diversos entramados sociales, inclusive, echando mano del análisis de los pronombres yo, tú, él, nos, vos, ellos, en lo que unos no existen sin los otros. Conforme se de un distanciamiento creciente del propio entramado y del incremento de la comprensión de la estructura y la dinámica del curso del juego, las posibilidades del control sobre el desarrollo social puede aumentarse a la larga (Elias, 1999).

De esta forma, en la reorganización de las ciencias sociales, la sociología deberá enfrentarse a los cambios sociales en contraposición a las teorías que los ven como perturbaciones (i.e. Parsons)⁴; lo cual permitirá centrarse en los grandes y pequeños cambios de los procesos de larga duración (Elias, 1999). Asimismo, permitirá estar más acordes a las necesidades sociales y a los cambios abruptos de la sociedad actual, y de esta manera hacer frente a las críticas de que la investigación tradicional es rebasada por los acontecimientos sociales.

Tradicionalmente, en los conocimientos, lo que cambia, por su carácter perecedero se vuelve menos importante, es menos valiosos que lo inmutable, y esto se da casi como obvio y se

⁴ *"En una época en la que los problemas del desarrollo social juegan un papel más candente que nunca antes en la praxis social, contentarse con teorías que atribuyen como mucho a los cambios sociales el papel de fenómenos perturbadores supone privarse de cualquier posibilidad de poner en un contacto más estrecho la teoría y la praxis" (Elias, 1999, p. 138).*

reafirma continuamente a través de un consenso tácito. Por lo cual, el enfoque hacia el estudio de procesos, de continuos cambios, del movimiento de las cosas, se torna intrascendente, porque se busca lo seguro, lo duradero, las generalidades y las leyes que otorguen seguridad como lo han enseñado las ciencias físicas.

Por otra parte, también las ciencias sociales tendrán que enfrentar la resistencia al cambio que el mismo lenguaje de las ciencias y la filosofía científica imponen, al cosificar el pensamiento y la forma en que se mira al comportamiento; lo que se traduce también a la vida cotidiana, pues todo se quiere ver de manera estable, segura, siendo que se está enfrentando constantemente a procesos, que forman parte de nuestra propia naturaleza.

Las tendencias conceptuales que se dan en los idiomas dificultan la investigación social, ya que además, estas tendencias se inclinan más por determinados aspectos de las ciencias físico-químicas y su elaboración en las teorías filosóficas de la ciencia. Con lo cual, ya se heredan actitudes determinadas. Los hábitos lingüísticos del campo de conocimientos físico-químico se trasladan a diferentes ámbitos y experiencias sociales, de tal forma que aparecen como conceptos generalizados y como representaciones apriorísticas de interrelaciones de hechos y se consideran parte de la naturaleza innata del ser humano.

Estos conceptos de las ciencias que se trasladan sin más y se dan como hechos de la vida cotidiana de la sociedad, son parte de la coerción social que se da a través del lenguaje. La coerción que se ejerce mediante las articulaciones terminológicas y conceptuales que representan las cosas, no es percibida con facilidad, por lo que defenderse es apenas posible ya que se representa como una presión social exterior a los seres humanos, ejercida por cosas exteriores. Las presencias y las ausencias de palabras en los vocabularios pueden enseñar cómo se ejerce la coerción lingüística.

Por lo que se debe poner de manifiesto que esta presión social de articulaciones terminológicas y conceptuales que se perciben como si fueran ajenas a la humanidad, no son independientes del entramado humano. De ahí que una de las tareas centrales de la sociología sea hacer más

transparentes los entramados de relaciones y con ello contribuir al esclarecimiento del arrastre ciego y autosuficiente al que se ven sometidos los individuos que los integran. Para lo cual, la sociología puede dirigirse a *"...librar al pensar y al hablar acerca de tales regularidades de sus ataduras a modelos heterónomos y desarrollar poco a poco, en sustitución de la terminología y conceptualización acuñadas atendiendo a representaciones mágico-míticas o bien representaciones científico-naturales, otras que se ajusten mejor a la peculiaridad de las figuraciones sociales formadas por individuos"* (Elias, 1999, p.19).

No obstante que, para que puedan liberarse el patrimonio lingüístico y científico de los modelos heterónomos de lenguaje y pensamiento, por otros más autónomos, primero deberán realizarse series evolutivas a largo plazo y sobre muchas generaciones, antes de poder lograr las transformaciones sociales para esa liberación. Sin embargo, el hecho de tener ubicada esta reorientación puede facilitar y acelerar el proceso evolutivo⁵.

1.1.5. El distanciamiento afectivo en la teoría sociológica del conocimiento

En el contexto de una teoría sociológica del conocimiento Elias (1990, 1994) parte del análisis del desarrollo del conocimiento desde la perspectiva de comprender el nivel de distanciamiento afectivo o de compromiso emocional que se ha logrado en la generación de los conocimientos de una sociedad. A través de este tipo de categorías como congruencia con la realidad, distanciamiento y compromiso, otorgadas al conocimiento, se puede evitar el uso de los conceptos objetivo o subjetivo respectivamente.

La congruencia con la realidad es la congruencia de los símbolos con lo que representan, es la congruencia entre conocimientos y objetos, y está dada por la aceptación social de esos conocimientos. El modelo de gradaciones continuas de relaciones de equilibrio entre compromiso y distanciamiento, heteronomía y autonomía de las valoraciones, permite comprender el nivel de desarrollo alcanzado en los conocimientos, particularmente, en el ámbito de las ciencias. En

⁵ Estos cambios evolutivos que hay que "esperar" tal vez sea lo que estamos enfrentando con los modelos y concepciones de la teoría de la complejidad, de la cibernética de segundo orden, de la psicología colectiva, del socioconstruccionismo y del desarrollo de las mismas propuestas que hace Norbert Elias a lo largo de su legado

palabras de Elias (1990) distanciamiento y compromiso "*remiten a un equilibrio cambiante entre dos tipos de comportamientos e impulsos vitales que (sean cuales sean sus otras funciones) llevan a asumir un mayor compromiso, o un mayor distanciamiento, en las relaciones de una persona con otras, con objetos no humanos y consigo mismo*" (p. 12).

La forma en como las personas de una sociedad experimentan todo lo que les acontece, lo que les afecta a sus sentidos, el significado que le atribuyen a sus experiencias, depende de los conocimientos compartidos -de lo cual también depende la capacidad de formular conceptos- que han alcanzado a acumular a lo largo de su evolución. El saber de una sociedad ha sido posible gracias a la interdependencia entre lo que Elias (1990) ha nombrado la triple unidad de los tres dominios básicos "*el dominio del hombre sobre sí mismo, expresado en su actitud mental y práctica hacia los fenómenos naturales, el dominio sobre su vida en sociedades y el dominio y manejo de fuerzas naturales no humanas*" (p.18). Dominios que se han desarrollado a un mismo ritmo y en un juego ilimitado de adelantos y retrocesos.

Las crecientes tensiones sociales y los conflictos tienen influencia en la disminución de la capacidad humana para dominar tanto fenómenos sociales como naturales, lo que se traduce en una disminución del dominio individual de las personas sobre sí mismas, en un incremento de la fantasía en el pensar y el actuar de las personas. El que estos procesos vayan en una u otra dirección (compromiso-distanciamiento) depende de las circunstancias generales del núcleo social en donde se desarrolle. El nivel y las formas de distanciamiento, representados por el dominio de uno mismo están reflejadas por los patrones sociales del pensamiento en torno a la naturaleza, que fueron y siguen siendo dependientes del nivel y las formas de los dominios que se expresan en los patrones sociales del manejo práctico de los fenómenos naturales y viceversa.

Por tanto, las variaciones en el distanciamiento de las personas están supeditadas a los patrones sociales del distanciamiento. Estos patrones sociales se expresan en formas determinadas de hablar y pensar sobre la naturaleza y el aprovechamiento de la misma, el cual está ampliamente institucionalizado para fines humanos. Así, la concepción que el ser humano tiene de sí mismo, depende de la concepción humana que tenga de la naturaleza. Los niveles de distanciamiento se establecen y mantienen a través de una formación especializada y mediante diversas formas de

controles sociales y mecanismos de represión de emociones inducidos socialmente. La manifestación del nivel de distanciamiento se da tanto en las herramientas conceptuales y premisas básicas de los científicos, como en sus modos de pensar y proceder.

Estos conceptos y modos de proceder científicos se han traspasado a la sociedad, y la preponderancia establecida a lo largo de los siglos, de un modo particular de pensamiento respecto al dominio de los fenómenos naturales, ha contribuido en gran parte a la construcción del pensar cotidiano y de su lenguaje; ante lo cual se van a dar diversos grados de distanciamiento, constituyendo una de las diversas maneras de aproximarse a la comprensión de la naturaleza no humana. No obstante, que en nuestras sociedades las formas de pensamiento que tienden más hacia el compromiso siguen siendo parte integral del conocimiento, cada vez se hace mayor la exigencia de formas de pensamiento y percepción distanciadas; es decir, de desarrollar la capacidad de ver las cosas desde fuera y, a la vez, percibir aquello que se llama <mío> o <nuestro> como sistema parcial incluido dentro de un sistema más amplio.

Estas gradaciones entre el distanciamiento y el compromiso; es decir, la forma y las proporciones en que se combinan y equilibran hacia uno u otro extremo, son las que marcan la diferencia entre el criterio científico y el precientífico. De igual manera, marcan la diferencia entre los criterios de conocimiento de las ciencias naturales y de las sociales; ya que paradójicamente, este creciente distanciamiento de los seres humanos para percibir los fenómenos naturales y gobernarlos en mayor medida, ha disminuido su capacidad para distanciarse de los fenómenos sociales, con lo que su capacidad para comprender los procesos de cambio social y sobre los sentimientos hacia esto, se ha visto disminuida. La total atención de los científicos hacia los problemas del método ha propiciado que se pierdan otras dimensiones de su situación, de los problemas de su propia vida social.

En la actualidad solamente pueden discutirse estos procesos de distanciamiento y compromiso por el nivel de individuación que se ha alcanzado, permitiendo a las personas sentirse a sí mismas, separadas unas de otras, más que en otras épocas. Sin embargo, esta individuación, a la vez, es un obstáculo para alcanzar un nivel mayor de distanciamiento ya que nos impide ver y sentirnos dentro de un todo del que formamos parte. Al respecto Elias (1990) señala que:

"Es indudable que este concebirse el ser humano a sí mismo como homo clausus hace mucho más difícil si no imposible, que adquiera el distanciamiento necesario para verse a sí mismo como parte de un tejido de interrelaciones que también integra otras muchas personas, y que pueda estudiar las propiedades y estructura de este tejido" (p. 53).

Por lo que Elias considera que para poder dar paso a un distanciamiento mayor, será necesario el paso del tiempo para que surja un nuevo grupo de especialistas capaz de emancipar las formas de pensamiento tradicionales⁶. Investigadores que trasciendan la idea de que solamente se deben de estudiar los problemas que puedan ser abordados con los métodos que han desarrollado las ciencias físicas. De ahí que se requiera que:

"...en el marco de una teoría sociológica del conocimiento el desarrollo del pensamiento científico y del pensamiento en general, así como los cambios producidos en la situación de aquél que piensa, ya no serán competencia de áreas de estudio independientes. Seguirán siendo aspectos distintos, pero unidos entre sí como aspectos inseparables e interdependientes de un mismo y único proceso humano. Con ayuda de un marco integrador como éste también será posible determinar con mayor exactitud los diferentes grados de desarrollo del pensamiento y conocimiento" (Elias, 1990, p. 53).

1.2. Segundo Momento: Teoría del conocimiento simbólico

1.2.1. La emancipación simbólica de la humanidad

Elias (1994a) presenta su teoría del símbolo como un ensayo de antropología cultural, en el que engloba los diferentes contenidos de su propuesta de sociología del conocimiento expresada a lo largo de sus obras (cfr. Elias, 1990, 1994, 1999, 1998, 2000). Esta teoría contribuye al entendimiento del intervalo evolutivo entre los seres humanos y sus ancestros animales, y

⁶ Ante lo cual habría que argumentar que este grupo de especialistas se han venido gestando desde finales del siglo XIX y principios del XX (Tarde, LeBon, Rossi, Durkheim, Mead, Blöndel, Halbwach, por mencionar a los más sobresalientes) y cuyas aportaciones teóricas están siendo retomadas a partir de los 60 y, con mayor auge, en los 90 del siglo XX. Y, están surgiendo aproximación como la psicología colectiva de Fernández-Christlieb y la sociología comprensiva de Maffesoli, por citar unos ejemplos, que pueden considerarse gnoseologías colectivas.

considera que el lenguaje es el eslabón perdido; así que la emancipación de los seres humanos se ha dado por la actividad simbólica. Por lo mismo, es una aproximación que se centra en la ampliación de la estructura del pasado como forma de profundizar sus análisis.

La perspectiva de la teoría del símbolo entraña el nivel de la humanidad en el que somos los seres humanos los únicos que nos comunicamos por medio de lenguajes y nos orientamos con el conocimiento acumulado. En la transición del estado nación a una federación continental de estados: *"La humanidad como un todo surge cada vez más, paso a paso, como la unidad de supervivencia más probable. Esto no significa que desaparezcan los individuos como nivel de integración y unidad de referencia...en nuestra época un impulso de integración a nivel de humanidad va unido a un fortalecimiento de los derechos del individuo dentro del estado nacional"* (Elias, 1994a, p. 209).

Por tanto, para comprender la complejidad del entramado social hay que abordar el nivel de la humanidad, que implica, la articulación entre lo biológico y lo social; ya que ha sido un error de la ciencia el separar y, hasta yuxtaponer, los diversos procesos, con lo que solamente ha limitado el avance del conocimiento científico. Por lo que Elias (1990, 1994, 1994a, 1994B, 1999, 2000) hace una fuerte crítica a las polaridades sujeto/objeto, naturaleza/cultura, individuo/sociedad, forma/contenido, porque para él todo forma parte de un proceso.

En la teoría del símbolo, la tesis central es que la capacidad de transmitir y ampliar el conocimiento de generación en generación, fue un proceso que permitió la sobrevivencia y la supremacía de la especie humana. El crecimiento consistió en el cambio gradual contenido en la dirección de una diferenciación mayor, que marcó el abismo con las demás especies. Además, ello generó la vivencia en distintos tiempos (pasado, presente y futuro), a diferencia de que los animales solamente viven el presente. Condición que torna al tiempo en una dimensión importante en la generación de conocimientos sociales y por lo que se aborda también, como una categoría lingüística, construida socialmente.

Este proceso de acumulación, transmisión y ampliación del conocimiento se logró gracias a la capacidad comunicativa que se ha desarrollado. La transición de la comunicación por medio de

símbolos genéticamente adquiridos a la comunicación por medio de símbolos sonoros aprendidos socialmente, implicó un proceso de evolución, en el que se dieron las condiciones biológicas para este cambio a la estimulación sonora y, posteriormente, visual⁷.

Porque precisamente una de las dotaciones biológicas de la especie humana ha sido su capacidad ilimitada para asimilar, almacenar y digerir nuevas experiencias en forma de símbolos. El hecho es de que *"...el aparato vocal humano, incluido su equipo neurológico, admite fácilmente ampliaciones y cambios de cualquier fondo determinado de pautas sonoras"* (Elias, 1994a, p.75); lo cual solamente ha sido posible dentro de la vida social, pues sin comunicación, estos cambios no se darían.

El desarrollo, que es el proceso social, consistió en el aprendizaje social de estas pautas sonoras y, posteriormente visuales, que permitieron la comunicación. Ello implicó la utilización de un lenguaje, con símbolos socialmente aprendidos. Lo que a su vez permitió, también, el desarrollo del conocimiento y del pensamiento, que posibilitaron la acumulación del conocimiento, así como su transmisión de generación en generación.

La evolución biológica que permitió la comunicación por símbolos aprendidos socialmente hizo posible también que los medios de comunicación pudieran cambiar sin cambios biológicos; es decir, que se pudieran desarrollar: *"La capacidad humana para cambiar en la forma de desarrollo social sin cambios biológicos se basa ella misma en la constitución biológica de los seres humanos"* (Elias, 1994a, p.62). El desarrollo es reversible, a diferencia del orden evolutivo que es irreversible, y todo lo social está sometido a cambios de desarrollo (Elias, 1994, 1994a).

"En el caso del desarrollo el instrumento principal de transmisión y cambio son símbolos en el sentido amplio del término que no sólo incluyen conocimiento sino también, por ejemplo, normas de conducta y sentimiento, la transmisión del lenguaje de individuo a individuo fue, principalmente su forma principal" (Elias, 1994 a, p.60).

⁷ Elias (1994a) parte de que primero fue el lenguaje sonoro y posteriormente el lenguaje visual. Sin embargo para los posestructuralistas como Derrida, Foucault, Sassure, el lenguaje primario fue la escritura pictórica, ante lo cual todavía hay un proceso que debe ser analizado.

Por tanto, una de las dotaciones de la especie humana es su amplia capacidad para cambiar su forma de vida y uno de sus aspectos fundamentales es la capacidad ilimitada para asimilar, almacenar y digerir nuevas experiencias en forma de símbolos. *“Las transformaciones de síntesis particularizantes en generalizaciones son de los pasos evolutivos más significativos en el contexto del saber humano (Elias, 2000, p.).*

“No existe el más mínimo indicio de límites prefijados, es decir, en principio innatos, para la capacidad humana de adecuar plenamente a la realidad los símbolos auditivos, visuales o táctiles, que le sirven como medios de comunicación y orientación” (Elias, 1998, p.373).

Por otra parte, la evolución de estructuras biológicas indispensables para el aprendizaje de la comunicación verbal no destruyó por completo los medios de comunicación preverbal (gestual) propios de la especie, como la sonrisa, el gruñido o el grito de dolor que siguen siendo portadores de una función específica en las relaciones humanas de comunicación, pero que son solamente auxiliares. La comunicación preverbal aun se sigue dando, pero en menor medida. Estos símbolos han llegado a ser controlables, en parte por reflexión. Sin embargo, en general, *“las pautas de reacción preverbal desempeñan un papel de soporte de la forma humana de comunicación por medio de símbolos verbales que son específicos del grupo, no específicos de la especie y sólo pueden adquirirse por aprendizaje” (Elias, 1994a, p.68).*

Con base en estos antecedentes, Elias (1994a) considera que la primera pregunta que hay que hacerse es: ¿qué es el conocimiento? y, además, hay que responderla en términos de un modelo que contemple la relación triangular entre las pautas sonoras del lenguaje como portadoras físicas de mensajes y como símbolos de objetos de comunicación y esos objetos mismos, ya que nos transportarán a un campo de problemas muy prometedor (cfr. Fernández-Christlieb, 1994).

Como el propio autor lo dice: *“El núcleo central de todas las teorías del conocimiento lo constituyen modelos de las relaciones entre tres elementos básicos, entre los que conocen (los sujetos), lo que ellos conocen (su conocimiento) y aquello de lo que se conoce algo (los objetos)” (Elias, 1994a, p. 197).*

Desde esta perspectiva, Elias (1994a) define el conocimiento como *"...pautas sonoras que están socialmente regularizadas como símbolos de hechos reales"* (p. 172). Y, considera que lo que hay que preguntarse es si los componentes de un lenguaje, socialmente regularizados como símbolos, corresponden a aquello que se pretende que simbolicen y en qué medida lo hacen. Para lo cual, se puede partir de la definición del nivel de congruencia con la realidad (el símbolo y lo que simboliza) que connota la menor o mayor concurrencia entre los objetos y el conocimiento que se tiene de ellos. En la medida en que la función primordial de la congruencia con la realidad sea la de orientación, se trata de conocimiento, si su principal función es la de transmitir un mensaje, es lenguaje (Elias, 1994a).

La congruencia con la realidad, que define Elias (1994a) es la congruencia de los símbolos con lo que representan, es la congruencia entre conocimientos y objetos, es la congruencia dada por la aceptación social de esos conocimientos. La congruencia en relación con lo que el símbolo representa, varía de acuerdo al grado de fantasía con que los símbolos representan los objetos. La fantasía fue una forma de representación importante en el conocimiento precientífico, pero actualmente se utiliza menos⁸.

Desde esta perspectiva el conocimiento es un proceso constructor de símbolos socialmente regularizados que cada vez se dirige más hacia la búsqueda de símbolos más congruentes con la realidad, de coherencia con los objetos que representan de acuerdo a su aceptación social en una comunidad determinada⁹. Esta congruencia, a su vez, está dada por la relación de equilibrio que se guarda con los niveles de distanciamiento y compromiso.

⁸ En la actualidad se sigue usando la fantasía, otro tipo de simbolizaciones, pero se sigue usando, como lo es el caso de la física, las matemáticas, el álgebra, la química, en las cuales se utilizan modelos imaginarios de átomos, curvas, moléculas, etc., que nunca se han visto. Solamente que ahora se llama creatividad científica. Elias (1999) considera que el papel de la fantasía en la actualidad, sigue siendo importante, aún para el conocimiento científico: *"...hay un tipo de fantasía, a saber, aquellas que son simultáneamente contenidas y fecundadas por el contacto estrecho con las observaciones factuales, que juega un papel completamente insustituible en el proceso de cientificación y de la progresiva conquista de la realidad por el hombre"* (p. 26).

⁹ Este enfoque de emancipación simbólica de la sociedad no es contemplado por las teorías tradicionales del conocimiento (Elias, 1994a); no obstante, la psicología colectiva se erige en esta dimensión simbólica de los seres humanos.

En este sentido, Elias (1994a), al partir de que el sujeto de conocimiento es la humanidad, no el individuo, considera que el conocimiento representado simbólicamente por pautas sonoras específicas (significado) ha llegado a alcanzar en su desarrollo la forma actual que posee, dado que en las sociedades se han dado etapas de transición en el proceso del conocimiento, del conocer y del no conocer. En algunas etapas se pudo haber iniciado un proceso de elaboración simbólica y por tanto de conocimiento para objetos concretos de comunicación o, por otra parte, de declinación del símbolo y del conocimiento. Por tanto, la tarea a realizar es la de "...devolver al conocimiento su condición de ser al mismo tiempo tanto conocimiento de los objetos a los que se enfrenta cada persona individualmente, como de los objetos de la comunicación lingüística entre ellos" (Elias, 1994a, p. 104)¹⁰.

Para alcanzar este objetivo, Elias (1994a) construyó su modelo teórico del crecimiento del conocimiento humano, y que es el que presenta como la teoría simbólica del conocimiento. Esta aproximación la considera distinta al de las teorías existentes, porque aborda el conocimiento como un proceso a largo plazo con una dirección específica y con un orden sucesivo de desarrollo, en el que las etapas se preceden pero no forzosamente se espera una consecuencia necesaria. De esta forma, la teoría del símbolo se responde a la cuestión de qué es el conocimiento desde un enfoque en el que se le da al conocimiento su carácter lingüístico-comunicativo; por lo que el conocimiento no tiene ninguna semejanza ontológica con sus objetos, a menos que se convierta en su propio objeto.

"Si hay algo que pueda considerarse como un a priori tangible que antecede a todo conocimiento, es decir, a toda experiencia individual, eso serían los símbolos aprendidos y socialmente específicos de una determinada lengua" (Elias, 1998, p. 403).

"En realidad, la adquisición de un lenguaje da al ser humano acceso a un fondo social de conocimiento que sólo en tamaño es un múltiplo de lo que puede aprender esa persona únicamente de la experiencia personal no verbal. El fondo de un lenguaje contiene de hecho el sedimento de experiencias vividas en el curso de muchas generaciones por muchos individuos distintos y depositadas allí de una forma simbólica" (Elias, 1994a, p. 146).

¹⁰ Con esta propuesta quedan comprendidos dos niveles en los que la psicología puede tener ingerencia, el individual y el colectivo respectivamente

Con la ayuda de sus lenguas las personas hacen uso de ese cúmulo de experiencias de otras generaciones. El lenguaje conecta, refleja las relaciones del sujeto con todo lo que le rodea, es el medio para la transmisión y la expansión del conocimiento; se conoce nombrando (cfr. Fernández-Christlieb, 1994). El lenguaje es autodistanciamiento¹¹, ya que permite diferenciar a los objetos y concentra sus propiedades, asimismo establece relaciones temporales que posibilitan separar quién está hablando, con quién se está hablando y de quién se está hablando, en presencia o en ausencia de los objetos; y es como han surgido los pronombres yo, tú, él y sus plurales. De esta forma, a través de lo que el lenguaje representa se puede analizar el tiempo en que se dicen las cosas, porque todo lo que tiene un lugar en el tiempo y en el espacio tiene también un lugar en la dimensión simbólica y, viceversa (Elias, 1990, 1994a).

De esta manera, el conocimiento va aumentando en la medida que crece el vocabulario de una sociedad; pero también, puede cambiar o disminuir conforme ya no se nombran los objetos, en el olvido, en la supresión de los símbolos. Y, así ha sido como la emancipación simbólica ha servido a la humanidad como medio de comunicación, de generación de conocimientos y de identificación. En la actualidad, los lenguajes tienen símbolos que son utilizados como medio de coordinación de las actividades humanas y con los eventos de la naturaleza.

No obstante de que el conocimiento y la comunicación se experimentan como actos individuales, procesos que se generan en lo social, como lo menciona Elias (1994a): *"Normalmente no tenemos conciencia del hecho de que nuestras propias formas de pensar y de percibir el mundo están encauzadas por canales específicos a través del lenguaje socialmente regularizado que uno ha hecho propio y que utiliza sin el menor esfuerzo como algo natural"* (p. 181).

El ser humano *"interpreta como rasgos innatos del pensamiento, propio primero y de todos después, conceptos que pertenecen al repertorio, pero no de todos los tiempos, y que precisamente en esta forma son resultado de los esfuerzos prácticos y teóricos de una larga cadena de generaciones"* (Elias, 2000, p.48).

¹¹ *"Los sonidos animales utilizados como una especie de lenguaje carecen del aspecto autodistanciamiento característico de los lenguajes humanos. Su función principal es indicar la condición momentánea de un animal, su condición en el momento. Es algo estrechamente vinculado con el presente inmediato. Comparten esta función con ciertos sonidos humanos preverbales"* (Elias, 1994a, p73).

El conocimiento que forma parte del fondo social y el conocimiento que en la infancia se va adquiriendo, se entretajan y son difíciles de separar, por lo que desde los primeros años toda experiencia individual tiene un carácter lingüístico, todo se aprende a través del lenguaje. Es a través de los diálogos con otros como el niño se convierte en persona individual y el carácter individual del habla o del escribir, se desarrolla a partir del modo común de hablar y escribir de una sociedad. Y, de esta manera es como las personas se integran a un mundo de conocimientos que es el producto de las experiencias de los otros (cfr. Fernández-Christlieb, 1994; Mead, 1982).

En la actualidad somos un momento de una fase posterior de una larga cadena de sociedades, en la que sucesivamente se ha ido incrementando el saber social, sin haberse planeado. Sin una participación directa, se han ido aprovechando los resultados alcanzados de ese creciente fondo de conocimientos, por lo que a los seres humanos actuales, nos es más fácil percibirnos como sociedades posteriores en un mundo con conceptos de un nivel de síntesis alto.

Es el desarrollo de este fondo social de conocimiento el que constituye la fuente y el origen de las diversas creaciones individuales; cuando crece el fondo de conocimientos, aumentan las posibilidades de innovación de los individuos, pero para que ésta sea aceptada socialmente, implica que los demás lo reconozcan. Por tanto, esta forma de adquirir conocimientos en forma de lenguaje debe comprenderse en términos de la relación que se establece entre los emisores y los receptores de ese acto comunicativo.

El lenguaje al reflejar la necesidad social de *"expresar claramente de una forma simbólica socialmente regularizada la posición respecto al emisor y receptor de un mensaje de aquello a lo que el mensaje se refiere. Es pues en este caso muy claramente la figuración de los que participan en la emisión y la recepción de un mensaje, y sus posiciones dentro de la figuración, lo que estructura el mensaje...en todos estos casos podemos relacionar características de la estructura del lenguaje, el pensamiento o el conocimiento con las funciones que tienen en y para la vida de seres humanos en grupos"* (Elias, 1994a, pp.118-119).

El ámbito de la comunicación delimita periodos sociales dado que el fondo social de conocimientos disponibles y del lenguaje regularizado que representan todas las experiencias posibles para esa sociedad, tienen fronteras muy definidas, además de las limitaciones dadas por la estructura social y sus relaciones de poder. Las relaciones de poder regularizan los medios simbólicos de comunicación para cada sociedad, así como los tintes emotivos y valorativos de muchos símbolos lingüísticos y las regularizaciones de uso en general. Los sonidos y los símbolos pueden cambiar con el tiempo y en relación con los cambios de las experiencias y en la suerte del grupo, así que las controversias y los conflictos por la aceptación forman parte integrante del proceso de conocimiento de la humanidad.

“En último término siempre es la suerte de una sociedad, su estructura social cambiante y su posición cambiante entre otras sociedades, lo que se refleja en el desarrollo y el carácter de su idioma. El propio idioma de un pueblo es una representación simbólica del mundo tal como los miembros de esa sociedad han aprendido a experimentarlo durante la sucesión de sus suertes cambiantes. El idioma de un pueblo influye al mismo tiempo en su percepción y por tanto también en su suerte...Pues aunque la función primaria del lenguaje es la de medio de comunicación, la comunicación lingüística influye en toda la forma de experiencia de los seres humanos” (Elias, 1994a, pp. 108-109).

Aunque pueda haber diversos niveles de conocimiento, la comunicación lingüística siempre tendrá el carácter y la función de una transmisión de conocimiento. Lenguaje y conocimiento son dos funciones diferentes del mismo acontecimiento y el reconocimiento de esta identidad substancial puede remediar una de las principales carencias de los enfoques tradicionales del conocimiento. Por ello, para comprender el pensamiento y la sabiduría social, hay que entender que el pensamiento, el conocimiento y el lenguaje son el mismo proceso dirigido a distintas funciones. El pensamiento responde a las cuestiones de conocimiento, el conocimiento, principalmente, orienta, además de comunicar y el lenguaje comunica, transmite (Elias 1994a).

Estas tres instancias se refieren a funciones de los símbolos, conllevan un elevado nivel de síntesis y las tres se centran en el juego de imágenes mnemotécnicas aprendidas y almacenadas

(Elias, 1994a). Por tanto, el conocimiento es un proceso social, no individual, ya que es la creación social de un fondo de conocimiento acumulado y aceptado socialmente, que se va dando como producto de las contradicciones (cfr. Fernández-Christlieb, 1994; Maffesoli, 1993). De esa manera: "...el conocimiento sólo puede cumplir su función orientadora en último término si se devuelve la vida a la voz y con ello su función comunicadora" (Elias, 1994a, p.198).

Estos argumentos son los que marcan la diferencia con otras teorías tradicionales del conocimiento y, por lo que Elias (1994a) plantea otra forma de sociología del conocimiento, una que aborda la comprensión de la sociedad en términos de los procesos del conocimiento y sus funciones.

1.2.2. La dimensión simbólica y el tiempo

Para Elias (2000), la sociología del conocimiento no ha abordado con plenitud el estudio de los medios por los cuales la humanidad se ha venido orientando en el mundo a lo largo de los siglos. Tanto la historia del saber como la sistemática del saber, no hacen referencia al proceso de aprendizaje de la humanidad que se expresa cuando los grupos humanos viven un cambio en la determinación y la experiencia del tiempo; así que estudiar el tiempo puede contribuir a corregir esa perspectiva estática de un mundo escindido en naturaleza y cultura, individuo y sociedad.

El desarrollo de la determinación del tiempo es uno de los tipos de orientación que requiere la atención de las ciencias sociales, ya que ante todo, el tiempo ha sido un medio de orientación en el mundo social y un medio de regulación de la convivencia humana. Una sociología del tiempo puede hacer un planteamiento evolutivo y comparativo con una perspectiva de largo alcance, ya que el estudio de largas secuencias de cambios en el correr del tiempo "*orienta la investigación a descubrir progresivamente las estructuras y regularidades inmanentes del cambio y a descubrir el orden del cambio en la sucesión misma del tiempo*" (Elias, 2000, pp. 143-144).

Uno de los aspectos centrales ha sido el cambio de actitud de la humanidad respecto de los objetos del saber, al determinar y experimentar el tiempo, como lo menciona Elias (2000): "*dicha*

actitud encuentra una expresión inequívoca en las transformaciones de la estructura y la forma de los símbolos humanos de orientación” (p. 40). De esta manera, las cadenas de interdependencia se han hecho cada vez más largas y más diferenciadas con lo que la red de relaciones es más compleja y la determinación temporal exacta de todas las relaciones ha requerido, cada vez más, de un medio perentorio e incondicional para su regulación.

Como parte de la historia de la determinación del tiempo y sus instrumentos, se revela la reciente hegemonía de los físicos y de la representación naturalista del tiempo. Ha sido en la era moderna cuando los relojes dejaron de utilizarse como instrumentos de orientación para comprender los fenómenos naturales y del vínculo que se les otorgó a estos últimos para determinar posiciones y duraciones de actividades sociales. Por lo que el tiempo puede comprenderse en su sentido instrumental.

Por tanto, la sociología del conocimiento tiene un gran reto ante sí al estudiar el tiempo y su medición, como lo son los relojes, que han sido instrumentos que se utilizan a conveniencia y para fines determinados. Desde esta perspectiva del tiempo, se puede contribuir a develar su carácter enigmático y misterioso. Por tanto, de lo que se trata, es de comprender la relación entre una estructura social que está compuesta por una imprescindible e inevitable red de determinaciones sociales, y la estructura de una personalidad que tiene una finísima sensibilidad y disciplina del tiempo. La individuación de la regulación social del tiempo porta en sí de una forma casi paradigmática, los rasgos de un proceso civilizador, da la conciencia personal del tiempo. Lo que cambia en el curso del proceso civilizador es ante todo la pauta de autorregulación del tiempo:

“La transformación de la coacción externa de la institución social del tiempo en una pauta de autocoacción que abarca toda la existencia del individuo, es un ejemplo gráfico de la manera en que un proceso civilizador contribuye a modelar una actitud social que forma parte integrante de la estructura de la personalidad del individuo” (Elias, 2000, p.21).

Conforme las sociedades han ido evolucionando a una mayor integración de la humanidad y hacia una diferenciación creciente de funciones, se han ido operando cambios en la

determinación del tiempo; cambios que implican transformaciones específicas para ser estudiadas. En su estado actual de desarrollo, el tiempo es una unidad de síntesis simbólica de alto nivel que implica la conceptualización de este término. Con la creación de este concepto se ha podido establecer la relación entre la sucesión de dos o más acontecimientos, ya que a partir de la comparación de sucesiones de acontecimientos que se repiten regularmente, se comparan otros hechos. El tiempo es la expresión de la acción de la humanidad por determinar posiciones, duraciones de intervalos, ritmo de las transformaciones, etc.; por tanto, es una herramienta, es una institución social que ha variado de acuerdo al grado de desarrollo de las sociedades.

“El tiempo es el marco de referencia que sirve a los miembros de un cierto grupo y, en última instancia, a toda la humanidad, para erigir hitos reconocibles, dentro de una serie continua de transformaciones del respectivo grupo de referencia, o también para comparar una cierta fase de un flujo de acontecimientos con fases de otros” (Elias, 2000, p.84).

En el pasado, las unidades de referencia (como la luna, el sol, el clima, etc.) se volvieron símbolos cognoscitivos y reguladores que se constituyeron en unidades de tiempo; posteriormente, los días y los meses del calendario fueron los que se instituyeron como el modelo repetible de la irrepensible secuencia de hechos y, en las sociedades más complejas, se tornaron indispensable para regular y coordinar las relaciones sociales. El tiempo del calendario viene a representar gráficamente la red social en la que está inmerso el individuo en un mundo de procesos.

Sin embargo, dado que la estructura de categorías temporales está vinculada a periodos relativamente cortos porque el intervalo de la vida humana sirve como marco de referencia, los periodos mayores de miles de años no resultan de fácil comprensión para el ser humano. La búsqueda de cuantificar el tiempo y de matematizarlo en leyes se deriva de la búsqueda humana de la nostalgia de algo duradero tras el cambio incesante de todos los datos observables y la búsqueda de algo imperecedero y atemporal tras la vida transitoria. De ahí que *“...se impusiera un valor supremo a los símbolos cognoscitivos (números) de lo imperecedero y en el pensamiento humano como algo inmutable, como norma heterónoma al valor gnoseológico,*

instrumental y objetivo, de la representación simbólica de una serie de cambios” (Elias, 2000, p.142).

De esta forma, con el estudio del reloj, que representa a la cuarta dimensión del tiempo y el espacio, se agrega una quinta, la dimensión simbólica; ya que el reloj determina el tiempo a través de símbolos que sólo tienen un significado en la medida en que éstos han sido establecidos específicamente por y para los seres humanos. Así que el pasar a un método de la sociología de la evolución de las sociedades humanas, dejando atrás los procedimientos históricos narrativos, es otra manera de investigar los modelos simbólicos del pasado y del presente. Esta propuesta sociológica de abordaje comprendería la determinación de la orientación general de un proceso de largo alcance apoyado con las comparaciones sistemáticas entre casos de fases anteriores y posteriores y, para lo cual, se requeriría de un mayor grado de distanciamiento.

Este grado de distanciamiento implicaría situarse en un nivel superior del saber en el que se afirma a la humanidad como sujeto del saber de la ciencia, poniéndose de manifiesto el carácter simbólico de las cuatro dimensiones. Esta manifestación simbólica como medio de orientación al nivel de síntesis requerido, implicaría representarse como presente algo que se desarrolla sucesivamente y, que por lo mismo, nunca existe, y que es la quinta dimensión, la simbólica. Esta es la manera, de acuerdo a Elias (2000), en como el ser humano podría ser capaz de mirarse como observador de su medio.

En términos generales, la dimensión simbólica con la que Elias aborda el estudio de la humanidad, así como su aproximación figuracional en la comprensión de las relaciones sociales, no solamente permite superar las disyuntivas biológico-social, individuo-sociedad, subjetivo-objetivo, afectivo-racional, continuidad-estabilidad, cualitativo-cuantitativo, que han venido limitado el pensamiento gnoseológico; sino, además, posibilita la apertura hacia otros aspectos de la vida social como lo es el estudio del tiempo, la vida cotidiana, los procesos civilizatorios, los usos del lenguaje, entre otros, y, que algunos de ellos, forman parte de los retos que se ha propuesto enfrentar la agenda de las ciencias sociales (cfr. Wallerstein, 1996).

2. EL CONOCIMIENTO ORDINARIO: DESDE LA PERSPECTIVA COMPRENSIVA DE MICHEL MAFFESOLI

Otra de las aproximaciones de la sociología que propone una versión diferente al estudio del conocimiento, es la de Michael Maffesoli. Este autor aborda, desde sus sociología comprensiva, la vida cotidiana y sus diversas formas de manifestación, resaltando la importancia del estudio de la comunicación para la comprensión de lo societal.

Maffesoli se ha dedicado al estudio de la sociedad actual y al cuestionamiento del proyecto de modernidad, aventurándose en la crítica posmoderna que se opone al predominio absoluto de la razón y de los principios universales que sustentan la modernidad. Desde esta perspectiva crítica, Maffesoli queda ubicado entre los pensadores posestructuralistas y posmodernos como Baudrillard, Lyotard y Derrida (cfr. Ballesteros, 1995; Gómez, s/f; Xavier, 2002).

Retomando figuras, parábolas y argumentos teóricos, tanto de los griegos, particularmente de Platón y Aristóteles, así como de diversos autores de las ciencias sociales como son Durkheim, Weber, Pareto, Simmel, Schutz, Nietzsche, Castoradis, Durand y Dumont, entre los principales, Maffesoli construye su propuesta teórica; como lo menciona Xavier (2002):

"Muchos ecos resuenan en la obra de Maffesoli: ecos de la noción de voluntad de Schopenhauer como principio de todas las representaciones, aliento vital indispensable que asegura la ligazón social. Ecos de la consideración trágica de la vida de Nietzsche, (5) noción heurística sobre la que descansa un discurso que se presenta a modo de recapitalución de las diversas caracterizaciones de la sociedad posmoderna. Dicha noción de tragedia camina de la mano de la recuperación del mito dionisiaco, cuya reaparición imaginaria guía todos los fenómenos y representaciones sociales; paradigma imaginario que dota de sentido el retorno del goce presenteista de la vida, el placer efímero y la eternidad vivida del momento presente en el marco de la revalorización del destino (la muerte) frente a las nociones teleológicas de futuro, utopía o mundo ideal, caras al historicismo moderno" (p.2).

Siguiendo la idea de Maffesoli (1993, 1994, 2002a, 2002b, 2002c), la sociología es una ideología, una manera de ver el mundo en una época determinada, así que su propuesta la dirige a recuperar el enfoque comprensivo, dejando de lado las tradicionales formas operativas. Como ideología que es, dirige su sociología al estudio de la vida colectiva, con todos los avatares de su devenir y en la que considera la afectividad y las pasiones como esa parte irracional que constituye a las sociedades; por lo que su punto de partida es la vida cotidiana. Centrándose en la cotidianidad, Maffesoli desarrolla su sociología del conocimiento ordinario y considera una epistemología de la cotidianidad, que es de la que puede partir la sociología. A partir de este principio, la sociología ha de enfocarse a escuchar a la sociedad, no tiene que responder por los demás, para ser la sociología de 'lo que es' no de lo que 'debe ser', y sus fundamentos se sustentan en una relación de alteridad.

De esta manera, Maffesoli crea un punto de vista diferente para la sociología que parte de la comprensión del *ser-conjunto* y pasional que es la socialidad, la dimensión societal que sólo puede encontrarse en la vida cotidiana y que es de donde puede arrancar la sociología para realmente fungir como la representación ideológica que es.

Cada época y cultura han generado sus propios sistemas de interpretación y se han instaurado como estructuras ideológicas en su tiempo, dejando huella para las subsiguientes generaciones. Y, como la ideología de nuestra época es la sociología, para aprender a reconocer, antes que decretar el "deber ser", es importante que sepa expresar lo actual y el acontecimiento y que "el discurso sobre lo social, escuche al discurso de lo social". Así la sociología se convertirá "...en la mitología de una época, la representación plural que necesita siempre la comunidad para afirmar el sentimiento que desea tener de sí misma" (Maffesoli, 1993, p.52).

Desde el punto de vista del pensamiento mercantilista, la sociología comprensiva sería poco utilizable, no obstante, sirve para conocer la dinámica de los valores culturales, que es lo que le da su razón de ser¹². Así la sociología emanada del propio cuerpo social está dentro de cierta verdad, más no es su dueña y, como forma parte de los misterios de la vida, debe de participar en

12 Posición que puede ser comparado con el punto de vista de la psicología colectiva (Fernández-Christlieb, 1994), en la que desde la perspectiva de las ciencias modernas, las disciplinas que se dedican a la comprensión de la realidad cotidiana, porque de ahí surgen, resultan inútiles y no son dignas del estatus científico.

ellos. En esta sociedad iconoclasta en la que vivimos, el conocimiento puede ser capaz de comprender ese mundo imaginario y sensible para hacer frente al conceptismo y a las teorías estáticas y, de cara al pluralismo existencial, requiere de la interpretación, así como de una actitud de simpatía y de empatía que nos permita hacer presente al acontecimiento social (Maffesoli, 1993).

Maffesoli (1993) parte de 5 hipótesis para proponer su punto de vista sociológico para la comprensión del conocimiento ordinario o cotidiano y, éstas son: 1) la crítica del dualismo, 2) la forma, 3) la sensibilidad relativista, 4) la investigación estilística y, 5) el pensamiento libertario.

1) La crítica del dualismo esquemático:

A partir de las formas de pensamiento dualistas y esquemáticas o con polaridades excluyentes, que se dan como condiciones ideales, nos impedimos a apreciar otras formas o puntos de vista de comprender la socialidad y solamente creamos abismos entre estas extrapolaciones, en lugar de comprenderlas, en algunos casos, como complementarias. De esta manera se establecen distinciones entre la razón y la imaginación, la abstracción y la empatía, los métodos cualitativos y los métodos cuantitativos, por citar algunos ejemplos.

Por lo que un primer paso, para generar una sociología comprensiva, consistiría en rechazar esta forma separatista que se ha venido generando desde el siglo XVIII y que se ha dedicado a discriminar y valorar lo que es importante de lo que es insignificante. Así que la propuesta, iría encaminada a una reivindicación de la sociología como una “sociología romántica”, una sociología del interior, en la que se incluye al pensador como parte de lo que describe, como algo que está adentro y que le permite tener una visión interior, intuitiva.

2) La forma:

La perspectiva formista que Maffesoli propone para la sociología, la retoma de la propuesta del concepto de “formal” de Simmel (cit. Maffesoli, 1993), que designa la forma de un problema. El formismo lo define Maffesoli (1993) como una de las maneras más adecuadas para estudiar la

vida social, porque es a través de conocer sus "formas" como continentes diferentes de sus contenidos que se puede "... describir desde dentro los contornos, los límites y lo necesario de las situaciones y representaciones que constituyen la vida cotidiana (p.17). Las raíces de este concepto se remontan a la tradición aristotélica-escolástica, con el concepto de 'causa formal' o 'forma sustancial'. También, Leibniz (cit. Maffesoli, 1993) lo retoma como 'sustancias simples', Kant (cit. Maffesoli, 1993) como las 'categorías del entendimiento' y, la teoría de la Gestalt, también lo incluye "como el todo". Formal en francés es superficial (Maffesoli, 2001).

La forma, se entiende como lo que hay en la superficie, que tiende a ocultarse y que viene a mostrar lo que hay en la profundidad. La forma como tal, es el mundo como es. Desde esta perspectiva, la forma, el espacio, ya no lo es la historia, sino, el destino, la memoria. La forma es formante, es la lógica del destino, por lo que es hacia el destino colectivo a donde puede dirigirse la sociología y, no, a la historia individualista.

Esta perspectiva de la forma permite oponerse a la rigidez del estructuralismo sin perder su cualidad de invariabilidad y, a su vez, captar la labilidad y la calidez de lo vivido. Así la forma es un enfoque específico para resaltar la diversidad de los fenómenos sociales y es la directriz que posibilita el uso de las metáforas como comparaciones para la generación de conocimiento. De lo que se trata, es de encontrar la manera de observar las formas estructurantes de la incoherencia, la labilidad y la polisemia del dato social y de fundamentar epistemológicamente esta relación orgánica; por lo que es a partir de conjuntar la forma y lo minúsculo como Maffesoli considera la mejor manera de lograrlo.

Más que nada la forma es una hipótesis cuya función es dar coherencia y, a la vez, dejar ser lo que estudia, es una actitud metanoica que "*sin renunciar a ninguna exigencia del espíritu, tampoco desea limitar o reducir lo real*" (Maffesoli, 1993, p.18). La forma permite ubicar lo particular sin dejar de lado lo esencial. La forma es una condición obligatoria con consecuencias para la comprensión de la experiencia del ser-conjunto social. En palabras de Maffesoli (1993):

"...lo que llamo la 'forma' es un polípodo con implicaciones estética, éticas, económicas, políticas y desde luego gnoseológicas...la actitud formista respeta lo trivial de la existencia, de

las representaciones populares y de las creaciones minúsculas que marcan el compás de la vida cotidiana...se conforma con expresar su tiempo; de este modo se inscribe en el discurso polifónico que la sociedad pronuncia acerca de ella misma. Acaso esto es lo que llamamos lo 'intelectual orgánico'" (p. 82-83).

La forma lleva al politeísmo de los valores, se aboca por el movimiento y toma en cuenta los múltiples elementos de la vida social; en lo aparente, en lo que tiene de trivial y de más evidente se encuentra el mérito de expresar la densidad y el pluralismo de la existencia.

De esta manera el "formismo" constituye una nueva manera de ver la eterna polémica entre lo universal y lo singular, e insiste en el hecho de que *"las múltiples situaciones de la vida cotidiana se agotan en el acto mismo y se viven en el presente...* Por lo que la sociología debe estar pendiente de esta ética del instante que impregna profundamente todas las actividades instrumentales o comunicativas de la vida de nuestras sociedades" (Maffesoli, 1993, p. 95).

La ambición del formismo radica en que la investigación se ajuste a cómo se deja ver el objeto no en la manera en como es el objeto, así la experiencia es la empatía y el paradigma es una modulación de la forma. La socialidad actual cada vez está más estructurada por la imagen y, la forma es lo más indicado como procedimiento metodológico, ya que a través de captar lo real en función de lo irreal (la forma) se puede captar tanto la imagen como su imposición en la vida social. Maffesoli (1993) señala que al retomar esa expresión de la forma, se está considerando *"...la 'condición de posibilidad' de la existencia y del conocimiento en su totalidad a la vez. Y el re-encanto del mundo que puede observarse en nuestros días inyecta a esta facultad una nueva actualidad que no puede dejar indiferente al sociólogo"* (p. 19).

Para proponer esta función de la forma, Maffesoli retoma a Weber (cit. Maffesoli, 1993) al hablar de la causalidad y al definirla como las conexiones causales concretas y la pertenencia de un fenómeno a una determinada constelación. Esta definición permite comprender que todo fenómeno es una cristalización de la complejidad de un mundo y, por tanto, está sujeta a diversas interpretaciones y, a la vez, el mismo fenómeno forma parte de las explicaciones en otras constelaciones. Desde este punto de vista, el juego de las formas que, vendría a ser la articulación

de las constelaciones, permite centrarse en lo minúsculo de la vida social. De esta manera una de las reglas metodológicas de Weber (cit. Maffesoli, 1993, p. 19) considera que *"para discernir las relaciones causales reales (wirkliche) construimos relaciones irreales (unwirkliche)"*.

3) La sensibilidad relativista:

La perspectiva comprensiva parte de que hay maneras diversas de ver la realidad, por lo que no se puede considerar la existencia de una sola realidad. La saturación y el fin de los grandes discursos como lo han sido el marxismo, el positivismo y el freudismo marcaron un periodo determinado, representando el pensamiento de una época en que dominaba la lógica racional y la visión de la sociedad a partir de leyes económicas. En la actualidad, la vida social, en la que la imagen y el símbolo tienen un lugar sobresaliente, ya no puede ser comprendida a partir de leyes económicas, sino, que se puede comprender a partir de la correspondencia, la analogía y la socialidad; en pocas palabras, es la comunicación la que se vuelve el punto de partida.

Ante este panorama se requiere una sociología *"abierta que integre los saberes especializados en un conocimiento plural, siempre a punto de hacerse y deshacerse...Podemos agregar que ahora este sino es colectivo, y que con la aceleración del proceso de degradación de los valores sociales más vale producir teorías 'locales' que a la manera de un fundido eslabonado e incesante se disuelvan en otras configuraciones llamadas a desaparecer a su vez"* (Maffesoli, 1993, p. 22).

Por lo que para Maffesoli, de lo que se trata es de proponer un punto de vista para la sociología, que se centre en la socialidad, lo imaginario y lo cotidiano. Una *"visión estereoscópica"* en la que se den diversas perspectivas sobre un mismo objeto de estudio, aunque esto genere contradicciones, ya que la misma sociedad es paradójica. Por tanto se habla *"de una reflexión sistémica que trata de describir un orden complejo y la interacción que la anima"* (Maffesoli, 1993, p. 23).

De esta manera se puede llegar al pluralismo causal y a la articulación del análisis de las formas y la observación empírica, dejando de lado los tradicionales esquemas taxonómicos para ser

reemplazados por los análisis formistas y las descripciones de lo cotidiano. La administración del conocimiento establecido y la sensibilidad hacia lo que está surgiendo, son los dos extremos de tensión propios a la armonía conflictiva de todo conocimiento. No hay una unidad de la ciencia ni una visión única como han sido las pretensiones del positivismo y, el escepticismo popular, resulta ser un indicador de la impertinencia de las teorías rígidas:

“...la variabilidad y la pluralidad de los sistemas de las organizaciones y representaciones sociales se fundan precisamente en el aspecto manifiesto, plural, colectivo y polifónico del cuerpo social. Las historias humanas nos lo muestran a satisfacción. No se logra unificar, uniformar y reducir la diferencia” (Maffesoli, 1993, p. 58).

Siguiendo la tradición griega, el interés del conocimiento radica en la manera en cómo se plantean las preguntas y, bajo esta suposición, se pueden articular el intelecto y la estética sin mayor contradicción; el vitalismo y el relativismo gnoseológico destacan la fuerza del “ser-conjunto”. Por tanto, la sensibilidad relativista, conciente de la finitud, se promulga más a favor de un saber intuitivo y al buen uso del lenguaje en la expresión de la investigación estilística.

4) La investigación estilística:

De acuerdo a Maffesoli (1993), cada época ha tenido su conjunto de representaciones o discursos plurales y sus formas de expresarlos; por lo que de cierta manera se da una “estilización” de la existencia. La teología y la mitología han sido las bases del pensamiento en la antigüedad y en el siglo XVIII y XIX la filosofía y la historia, respectivamente, fueron los distintivos. En la actualidad, se da un estilo cotidiano que requiere ser comprendido y expresado por la sociología y es a través de la mirada estética como esto se puede lograr:

“...el esteticismo que puede alegarse equivale a una reflexión 'formista'. Se puede imaginar una sociología establecida en el feed back constante entre la forma y la empatía” (Maffesoli, 1993, p. 25; cfr. Fernández-Christlieb, 1994).

Así ante la complejidad de los acontecimientos sociales, la sociología puede ser capaz de expresarse con una escritura brillante y polifónica que a su vez le permita reflexionar sobre sí misma, debe ser una escritura que *“ponga de manifiesto la polisemia de los sonidos, situaciones y gestos que constituyen la trama social”* (Maffesoli, 1993, p. 26). En estos términos, el lenguaje se convierte en parte de nuestras herramientas de trabajo y la metáfora, la analogía, la alegoría, la paradoja y el aforismo se consideran elementos esenciales para ser categorías epistemológicas.

El saber decir las cosas, no quiere decir que se diga todo, no hay saberes absolutos, *“la utopía del conocimiento ‘consistiría en abrir lo que carece de concepto gracias a los conceptos, pero sin reducir el primero a los segundos’”* (Adorno, cit. Maffesoli, 1993, p.41).

“Si existe la utopía del conocimiento, si es legítima, no se puede olvidar con todo que, en su pretensión de exhaustividad, choca con la dura realidad de lo complejo del mundo social que siempre se aleja cuando uno cree haberlo captado definitivamente” (Maffesoli, 1993, p.46).

Por tanto, esta forma de mirar que propone Maffesoli para la sociología, comprende la utilización de la buena escritura y del buen estilo en la elaboración del trabajo del sociólogo que principalmente ha de estructurarse a manera de ensayos, con un lenguaje que pueda ser comprendido por los mismos protagonistas de la vida cotidiana, haciendo a un lado los lenguajes acartonados y tan fuera de la realidad de sus usuarios (cfr. Fernández-Christlieb, 1994).

5) El pensamiento libertario:

El enfoque estético que presenta Maffesoli puede verse como un ensayo del pensamiento ante el ensayo de la vida cotidiana. Y, esta aproximación ha de estar compuesta por la empatía, que es la comprensión, la proximidad y la correspondencia con el otro. El investigador forma parte de la situación social, por eso puede apreciar los matices, las discontinuidades y las sutilezas; sabe cómo encontrar lo que ya existe, lo que también se llama tipicidad. De lo que se trata es de llevar a cabo un “vagabundeo intelectual” como el que se realiza en el “vagabundeo social” (Maffesoli, 1993).

El fin de siglo ha mostrado una gran saturación de la práctica teórica tradicional así como del positivismo que nos ha llevado a buscar otras formas de comprender la vida social y, particularmente la vida diaria que es el pilar de todas nuestras otras experiencias: "...como observa Habermas¹³, el cientismo que descansa en la pretensión hegemónica del siglo XIX no sirve para captar el hormigueo de la 'actividad comunicativa' que se manifiesta de tantas maneras en nuestros días" (Maffesoli, 1993, p. 40).

2.1. Sociología Formista

A partir de estas cinco hipótesis Maffesoli desarrolla el punto de vista de una sociología comprensiva que se sumerge en la socialidad de la vida cotidiana como una parte de la realidad social que ha sido menospreciada y poco investigada. Esta perspectiva formista requiere captar la invarianza y las modulaciones de la trama social, tanto a niveles macrosociales como microsociales, mediante la comparación y la analogía; ya que ello ayudará a la aproximación de la diversidad de prácticas sociales y, particularmente, a la comprensión de la organicidad social, para conocer la impresión que cada época elabora de sí misma. Así, la forma de abordar la socialidad, será a través del estudio de la ideología y de las representaciones colectivas.

La aproximación de Maffesoli, parte de la comprensión de los fenómenos sociales desde una dimensión mítica de Dionisos y del retorno de un sentimiento trágico de la vida, en la configuración de lo social con el regreso a la naturaleza. De esta manera, bajo la influencia de este Dios lúdico, Maffesoli considera "*la sensibilidad trágica de los tiempos y del tiempo*", en la que se impone un tiempo cíclico y ralentizado y en el que se da un desafío, por parte de la temporalidad mítica, al tiempo histórico (Xavier, 2002).

La sensibilidad trágica "*se traduce en un retorno del tribalismo...como principio de identificación social...es la articulación de una razón sensible que no separa la razón de la vivencia y del sentimiento, es una razón que ya no relega a lo imaginario, sino, lo reconoce como el magma cultural a ser comprendido por la sociología*" (Xavier, 2002, p.3).

13 Habermas, J. (1989) Conocimiento e Interés. Argentina: Taurus Humanidades.

En pocas palabras, es la relación con la alteridad que se ha dado a lo largo de la historia, cuya expresión se manifiesta a través de la religión, la política y la burocracia. Las gestiones de la iglesia, los partidos y la tecnoestructura son consideradas categorías prometeicas y la expresión del misterio (los místicos, los poetas y los pensadores), son las categorías dionisiacas; ambos tipos de categorías expresan en la estructura social la antinomia de valores, la polaridad de actitudes y sentimientos que intervienen en la vida cotidiana. De ahí la importancia de concebir a la sociedad como una polifonía de valores, en la que la sabiduría popular *“nos enseña que una cosa puede ser verdadera aunque no sea (y mientras no es) ni bella, ni santa, ni buena”* (Maffesoli, 1993, p. 95).

Para Maffesoli, la imagen y el imaginario colectivo son el fundamento de toda relación social, de ahí que como muy bien lo plantea Xavier (2002), con el título de su ensayo, de lo que se trata es de re-imaginar la sociología. Maffesoli, retomando a Durand y a Castoriadis, considera que la situación social que está prevaleciendo es un “reencantamiento del mundo” y sitúa el imaginario social como sustrato de todo fenómeno sociológico (Xavier, 2002). Este imaginario social es definido como *“una suerte de inconsciente colectivo, almacén simbólico común que asegura la participación en el todo y, en consecuencia, la ligazón social”* (Xavier, 2002, p.3).

2.2. La Socialidad

Para la perspectiva formista de la sociología es menester comprender que la socialidad es una categoría indispensable para abordar la existencia cotidiana. La socialidad la define Maffesoli (1993, 2002b) como *“la orientación hacia el otro”* es un sustrato del *“ser-conjunto”* que permite la vivencia de los diversos mundos que se experimentan en determinados periodos y que constituyen el mundo de lo vivido que se traduce en la causa y el efecto de toda situación social. Mundos de vida que retoma de Schutz (cit. Maffesoli, 1993) como el mundo contemporáneo (Mittwelt), el mundo de los predecesores (Vorwelt) y el mundo de los compañeros (Umwelt).

Esta experiencia del otro, que es la experiencia de su vivencia a través de la mía, permite las diversas proximidades que conforman el *“nosotros fusional”*, que también lo retoma de lo que Schutz (cit. Maffesoli, 1993) denominó la proximidad de la experiencia vivida (Erlebnisnahe).

Esta posibilidad de aproximación al otro se encuentra en todas las formas de socialidad, es la coexistencia y es lo que Maffesoli ha nombrado como empatía; es decir, la experiencia vivida colectivamente, la naturaleza, el sentimiento, lo orgánico y la imaginación que se extiende al conjunto del cuerpo social.

La empatía es la "*comunicación intuitiva con el mundo*" que remite en "*un sentimiento cósmico*" y se inclina por "*lo verdaderamente orgánico, lo vivo, es decir por el naturalismo*" (Worringer, cit. Maffesoli, 1993, p. 125). Por lo que para la sociología comprender esta trilogía de lo vivido, la experiencia y lo colectivo, puede resultar muy prometedor (Maffesoli, 1993).

Para abordar la socialidad desde esta perspectiva, Maffesoli ha invertido la definición de Durkheim (cit. Maffesoli, 1983) respecto al carácter orgánico y mecánico de la sociedad. Para Maffesoli (1993) se requiere considerar nuevamente la reflexión sobre la organicidad funcional, ya que aunque anteriormente se consideraba como una característica de las sociedades tradicionales, en contraposición del carácter mecanicista de las sociedades de tipo económico, actualmente, se observa que en la organicidad se encuentra la perduración de las formas y situaciones arcaicas y es de donde está surgiendo ese reencantamiento del mundo en el que encuentra la sensualidad y el resurgimiento de lo local.

Las manifestaciones de la socialidad se dan en la solidaridad básica, la teatralización y la organicidad de las pasiones, los gestos y los discursos. La socialidad es lúdica, no tiene ninguna función más que la de hacer las cosas por el placer de hacerlas y, esa intensidad del ser-conjunto, que es la socialidad, se expresa mejor en los intersticios de la vida social. La organicidad tradicional es el punto de partida de la socialidad.

La socialidad se expresa en lo irracional, en lo imaginario y en la pasión social que son una parte estructurante de la realidad social que cobran su mayor expresión en la existencia cotidiana; "*...la pasión y su gesta son los pivotes esenciales de la vida social*" (Maffesoli, 1993, p. 70). Es la parte de la vida social que se traduce en las diferentes asociaciones, que promueve las atracciones y repulsiones y que ordena las alianzas, y esta es la pulsión a actuar, lo que anima el deseo de vivir,

es la pasión, lo sensible, el sentimiento irreprimible y desordenado de la sociedad, es la parte no lógica de la colectividad.

A partir de la solidaridad orgánica que está constituida de pluralismos antagónicos se relativiza el poder y de cara al totalitarismo la socialidad mantiene su capacidad de cohesión; así la persistencia del ser-conjunto como solidaridad orgánica o gregariedad se escuda contra la hegemonía y se continua a lo largo de la historia, siendo el vínculo ético el que le permite expresarse plenamente.

Maffesoli compara su perspectiva de la socialidad con los residuos de Pareto, en los que se resaltan las divagaciones, las incoherencias y los intereses particulares de la pasión como residuos del orden político y de las diversas actividades humanas legitimadas que ocultan esta cara de la realidad social. Esta existencia residual deriva de las demás actividades sociales y resulta ser un factor de coexistencia, de socialidad, que el sociólogo debe incorporar en el estudio de la vida cotidiana:

“La ‘paradoja de Max Weber, el concepto de anomia social de Durkheim, la dicotomía residuo/derivado de Pareto, la disyuntiva sociocultural que señala Lévi-Strauss y acaso también los ‘desplazamientos’ o la ‘condensación’ de S. Freud, como bien lo indicara Gilbert Durand, son modos de conocer ‘la fecunda ambigüedad’ que constituye la fuente de todo proceso civilizatorio” (Maffesoli, 1993, p. 101; cfr. Elias, 1994).

Lo intelectual orgánico se relaciona con el orden de la socialidad, como lo menciona Schutz (cit. Maffesoli, 1993) se da una relación constante entre los conocimientos acumulados y las construcciones intelectuales. El mundo vivido que interesa a la sociología comprensiva es el las representaciones, el que se remite a sí mismo y se basa en una experiencia colectiva; es el sentido común, el presente y la empatía, que es el sentido comunitario.

No obstante que pueda resultar paradójico, para captar el sentido de lo colectivo se requiere conceder un lugar a la subjetividad, en la que lo subjetivo cristaliza en una forma objetiva que encuentra eco en otras subjetividades y es lo que fenomenológicamente ha sido nombrada como

tipicalidad. La tipicalidad, el mundo vivido, es una forma de comprender el mundo de la subjetividad en tanto que ésta deviene de una experiencia colectiva, de las subjetividades que se reconocen en otras subjetividades y que se objetivizan o tipifican; en pocas palabras, es adentrarse al mundo de la intersubjetividad, de ese vaivén entre la creación colectiva y la expresión individual.

Esta experiencia colectiva se resume en tres categorías, en el sentido común, el presente y la empatía, y son los pilares del aspecto comunitario. Por tanto, a partir de las perspectivas del pluralismo y la trascendencia en la comunidad, el tipo, la subjetividad y la intersubjetividad pueden establecerse como categorías operativas. Para Maffesoli el ser humano es una síntesis individualizada de la sociedad, por lo que la subjetividad puede ser considerada en estos términos.

La apertura que se está dando hacia el resurgimiento de lo colectivo habla del *"agotamiento del impulso modernista y el cambio hacia una cultura del hedonismo y la convivencialidad"* (Ballesteros, 1995, p. 198), lo que puede apreciarse en las diversas actitudes que se muestran ante la vida así como en los desarrollos teóricos que están floreciendo. Esta pérdida del individualismo hacia expresiones más colectivas se manifiesta en un conjunto orgánico en el que la comunidad juega un papel determinante y se realiza mediante un juego de roles diferenciados e irreversibles; por lo que Maffesoli reconoce la existencia social como teatralidad.

Esta teatralidad está constituida por lo simbólico que es lo que trasciende las conciencias individuales, por lo que la socialidad, no solamente está constituida por la razón, sino, principalmente por los aspectos afectivos y simbólicos que mantienen unido al grupo y al grupo con su entorno. De esta forma es como lo dionisiaco, con una centralidad subterránea, emerge a lo largo de la historia e impregna la vida cotidiana y, en este carácter colectivo que ha persistido a lo largo del devenir de la humanidad, se perfilan nuevas implicaciones de lo dionisiaco, ante los cambios sociales que se están suscitando. El retorno del mito y de lo simbólico están siendo las nuevas maneras grupales de concebirse y de sentirse.

Desde esta perspectiva Maffesoli (1993, 2002b) establece las diferencias entre lo que es el paradigma individualista que incluyen tanto al individuo como al Estado y el paradigma societal que implican la persona y la comunidad. Define a la persona como una máscara de teatro que participa en una obra de la que forma parte, la persona puede incluir varias personas y desempeñar distintos papeles; por tanto, la persona implica un tipo en el cual se incluye uno y, este tipo permite que cada quien produzca "*la trascendencia immanente*" que Maffesoli ha definido como la relación entre el sustrato y aquello que lo rebasa. En contraposición está el concepto de individuo quien sólo es uno y solamente desempeña una función, es un yo autónomo y solitario. En estos términos, "*la personalidad de cada quien y la vitalidad del todo son proporcionalmente inversas al desarrollo del individualismo*" (Maffesoli, 1993, p. 176).

El *habitus* de la cultura es el cúmulo de conocimientos disponible, es el hábito que Maffesoli retoma del *habitus* de Aristóteles y lo define como una cualidad por medio de la cual se da una relación con el mundo que forma parte del deseo de vivir societal, permitiendo la adaptación. A través del hábito se puede comprender mejor la acción y el pensamiento de la persona en el espacio, es la base del concepto de estilo, es el *habitus* que también ha sido desarrollado por Bourdieu y que también Schutz lo retoma en estos términos (Maffesoli, 1993, 2002b).

2.2.1. La socialidad posmoderna

Las formas de expresión social de las ideas de una época se manifiestan en diversas prácticas sociales como lo son el conocimiento, las artes, la literatura y la política. La expresión de este tipo de ideas obsesivas de la sociedad, para Maffesoli, se pueden ubicar en dos versiones históricas. Una como preocupación moral, como una categoría dominante que privilegia la iniciativa, la productividad y el puritanismo, es la lógica del deber ser. La otra versión, acentúa el aspecto sensible, la comunicación, la emoción colectiva que juegan un papel relativizador en la formación de los grupos; se trata de una ética subterránea que aflora la pluralidad de intereses y de condiciones sociales. Esta polarización entre la moral y la ética, puede comprenderse como el fin de una moral universal y el nacimiento de un relativismo moral así como de formas de vida diferenciadas; es el surgimiento de una ética de la estética. En estos términos, lo que se ha

denominado postmoderno, es esta articulación entre la ética y la estética (Ballesteros, 1995; Maffesoli, 2002a).

En esta transición posmoderna, la noción de arte debe extenderse a la vida cotidiana, no sólo como una manifestación cultural, sino que partiendo de que la vida cotidiana es el pilar de la cultura. Es reconocer la existencia social de ser mundo en las relaciones que unen a la humanidad y es como el mundo vuelve a sí mismo. La posmodernidad es una corriente vitalista que permite comprender el politeísmo de los valores a partir de la vinculación de la ética y de la estética.

El vitalismo de esta fuerza colectiva de la que parte Maffesoli se sustenta en una articulación de lo natural y lo social, es una solidaridad orgánica, en la que la naturaleza ya no es vista como un objeto de explotación, sino como una parte complementaria del ser humano; es un vitalismo contemporáneo acompañado de nuevas formas de agregación y sensibilidad, de un mundo imaginario y de cultura naturalizada. En estos términos la socialidad que está conformada por la solidaridad orgánica, la dimensión simbólico-comunicativa y la afectividad “no lógica”, no tiene un fin determinado ni instrumental, es una condición social de reintegración orgánica de las colectividades en la que la atracción por lo estético está jugando un papel determinante.

Con esta visión, Maffesoli se suma a la estética de la existencia y del uso de los placeres, que retoma de Foucault para considerarlos como factores de socialización y de una ética del momento que se traducen en la experiencia común de carácter estético. La reconciliación entre la naturaleza y el arte es lo que esboza la armonía social y, ante esta perspectiva, la relación de la naturaleza con los seres humanos, adquiere otra dimensión en los debates sociales, reiniciándose toda una variedad de campos de conocimiento que se enfocan a reivindicar las ideas ecológicas que surgieron desde el romanticismo y anteriormente, con la filosofía de la naturaleza en los siglos XVIII y XIX (Ballesteros, 1995).

La articulación de la naturaleza y del arte, han permitido entrar en una perspectiva en la que la poesía es un acto de creación, ya que propicia una reversibilidad continua que es el sustrato de la vida social. *“La poesía en tanto que vincula a la naturaleza es la metáfora y el ejemplo acabado de todo ‘opus’. Es la obra por excelencia. La expresión poética es la anamnesis de la unión del*

hombre y la naturaleza. El verbo poético participa, a su manera, en la producción del mundo” (Ballesteros, 1995, p. 221).

Así desde la perspectiva de Maffesoli (1994), el tema de la naturaleza pasa a formar parte de uno de los principales retos de las ciencias sociales, ya que la naturaleza va a ser el punto de referencia para los diversos desarrollos cualitativos que se aproximen a la ética y a la estética de la colectividad. A través de acentuar la naturalidad se podrá comprender la complejidad del universo simbólico de la socialidad. La alteridad con la naturaleza posibilita la relación con los otros que se da a través de la simpatía que se comparte mutuamente y que es lo que permite el estar juntos.

2.3. Ideología y Representaciones Colectivas

Para Maffesoli, cuando se concibe la importancia de esta cara de la sociedad se está en condiciones de comprender que las representaciones son parte esencial de la existencia mundana más allá de verlas desde un punto de vista anacrónico y patológico. La ruptura con el esquema racionalista ha permitido comprender cómo estas representaciones colectivas intervienen hasta en los discursos más científicos.

El punto de partida de Maffesoli ha sido el de abordar la violencia como un problema de dominación y control a partir de la reconsideración del concepto de ideología que lo expande al nivel simbólico. La dimensión simbólica comprende el habla como elemento estructurante de la socialidad en la que la toma y el intercambio de las hablas son *“la subversión y las revueltas parcelarias del presente”* (Ballesteros, 1995, p.186) y, esta es su aproximación al estudio del dinamismo colectivo y de los procesos de intercambio simbólico mediatizados por el lenguaje.

Por otra parte, el análisis de lo político queda incorporado en la reflexión de violencia que realiza Maffesoli, superando la disyuntiva sociedad-naturaleza y en el que considera a la violencia social como una fuerza de cohesión y de equilibrio en las distintas sociedades. En este sentido, habla de la violencia fundadora como una violencia constructiva que se expresa en los rituales y en la efervescencia social y que es un sustento de la renovación de la socialidad de cara al proceso de

destrucción simbólica de la Ilustración. Como lo hace ver Ballesteros (1995) retomando a Maffesoli:

"La violencia es una fuerza colectiva estructurante que, sin embargo, puede revertirse destructivamente contra la sociedad, como de hecho acontece al ser monopolizada por una estructura dominante como la del Estado...La violencia es en esta perspectiva un elemento básico de la actividad social que reclama un cierto grado de acuerdo, como lo expresa su ritualización y simbolización, así como las diversas reglamentaciones de la lucha, incluidos el juego y el derecho" (pp. 193-194; cfr. Elias, 1994).

Por lo que hay que comprender la ingerencia de las representaciones colectivas como activadoras de las diversas situaciones sociales, con sus matices específicos a cada situación, como una *"ley muy general"* a lo largo del devenir de la sociedad. Desde la participación social hasta la solidaridad de la vida cotidiana es la *"última ratio de toda socialidad"*; por lo que ya no es posible continuar reduciendo la vida al sustrato económico o fisiológico: *"las ideas son realidades y fuerzas...las representaciones colectivas son fuerzas mayores todavía, y más eficaces que las representaciones individuales"* (Durkheim, cit. Maffesoli, 1993, p. 70).

De esta manera al abordar el estudio de las conciencias colectivas se está apelando al carácter holista de la sociedad y, las formas de comprenderla, también se están dirigiendo a enfocar a la sociedad como un todo, mediante una sociología que se remite a lo imaginario colectivo. La compleja interrelación de las representaciones sociales conforma el pensamiento y la ideología de cada época; una ideología que *"es un verdadero conservatorio del desear-vivir social"* (Maffesoli, 1993, P. 65), por lo que el sociólogo ha de comprender las legitimaciones, las historias y las polifonías que implican el discurso de lo social y, para lo cual, la descripción metafórica de los fenómenos sociales se torna en una herramienta de estudio para el sociólogo. Como lo hace ver Maffesoli (1993):

"Esta representaciones, estas hermosas historias que nos contamos, estructuran el desarrollo colectivo e individual. Metafóricamente podemos decir que sirven de contrapunto, de música de acompañamiento en el sinuoso deambular de la existencia humana; sirven de auxiliar frente al

rigor del destino, a la dureza de la imposición social o natural...las representaciones colectivas animan las acciones y los discursos supuestamente más científicos" (p. 71).

Más allá de la simplificación de la epistemología de la modernidad se trata de comprender la vida social en todos sus ámbitos y contradicciones, reintroduciendo los aspectos míticos e imaginarios que el racionalismo occidental intentó borrar de la faz del mundo. La ideología tiene una gran fuerza que consiste en su capacidad para responder a una gran variedad de cuestiones, por lo que hay que reconocerle el lugar que desempeña en las formas de conocimiento de la vida social. Así la comprensión social puede partir simultáneamente de diversos enfoques. El ambiente de unificación social y la simplificación intelectual están quedando en el pasado y se está abriendo paso a la pluralidad de costumbres y modos de vida, al resurgimiento de valores y al simbolismo colectivo.

La teorización forma parte de la actitud representativa que tiende a monopolizar, que tiende a hipostasiar, es decir, *"lo que sólo es imagen, lo que sólo es un auxiliar para la comprensión, se vuelve una entidad insuperable, una sustancia que debe existir como tal"* (Maffesoli, 1993, p. 73). Sin embargo, la representación permite resaltar una parte del espíritu, que se presenta como un común denominador. De ahí que la sociología del conocimiento debiera dedicarse al análisis de cómo los fenómenos se han interpretado y cómo se hipostasía el conocimiento a través de las representaciones y conceptualizaciones.

El papel de la ideología en el arte de pensar es de gran importancia, por lo que hay que rescatarlo de sus clásicas denominaciones como falsa conciencia o sentido común superficial, ya que la ideología informa sobre el grado y la fuerza de la socialidad. El sentido común, la intuición popular, el discurso cotidiano y las charlas de café sobre política, es lo que permite tener acceso a lo no lógico de la sociedad. Las ideologías y las representaciones fundamentan la socialidad y aseguran su eficacia, y las interpretaciones de la conciencia son las que sirven de fundamento a los mitos.

2.4. La sabiduría Popular de la Vida Cotidiana

La aproximación sociológica de Maffesoli al espacio de la cotidianidad, parte de su comprensión de la violencia como fundadora y totalitaria, de su perspectiva de lo colectivo y del exceso, así como del papel del intercambio simbólico en la modernidad (Ballesteros, 1995).

Desde esta perspectiva, la vida cotidiana puede comprenderse como presente, ya que el aquí y el ahora es su condición y su máxima expresión; es una parte de la realidad social que posee rasgos invariantes de carácter trágico que se conforman simbólicamente y que se manifiesta de manera colectiva a través del rito y de sus diferentes formas que expresan la existencia fatal. La vida cotidiana no es racional, dada su pluralidad es caótica y aleatoria, lo que la distingue de otras áreas de la vida social como la política; sin embargo, este juego social es la base de toda la actividad humana.

"La atención a la cotidianidad es en el fondo un reconocimiento de que a lado de los aspectos político-ideológicos está el espacio de la cohesión social, esta es la tesis esencial que Maffesoli intenta desarrollar por medio de una sociología del presente" (Ballesteros, 1995, pp. 206-207).

El proceso de la vida cotidiana está formado por una cenestesia social que es el dinamismo que permite mantener el equilibrio en la sociedad a través de una reciprocidad entre los conocimientos emanados de la vida cotidiana y las producciones intelectuales, pues es en la cotidianidad, en el sentido común, en donde estas construcciones intelectuales se originan y a donde deben volver. Esa sabiduría trivial es un sustento de la relación entre la experiencia y la socialidad que permite hacerle frente al devenir, al tiempo, a las relaciones efectivas y simpáticas, así como a la finitud del ser humano.

La cenestesia social es esa sabiduría social o buen sentido que estructura el equilibrio y que ronda las charlas de café, que es auxiliar de cara al destino, al tiempo que pasa, a las relaciones afectivas y a la relación con la muerte, que son categorías que se diluyen en las creaciones minúsculas de la vida. De esta manera, la cotidianidad, a través del juego de la diferencia, articula el deseo de vivir el presente, la aceptación del destino, el espíritu colectivo y la dimensión

imaginaria, que se traduce en la teatralización. En pocas palabras, la existencia cotidiana es el continuo proceso de vivir el aquí y el ahora.

Ante este reconocimiento que hace la sociología comprensiva respecto a esta dimensión plural y poliforme que es la socialidad de la vida cotidiana, sustrato de la trama social, se puede reencontrar la tesis posestructuralista de la ruptura con el sistema. Asimismo, el tiempo pasa a ser uno de los elementos de argumentación, al integrar la vida cotidiana, ya que el tiempo social es el de la repetición, el del retorno cíclico de lo mismo, en oposición al tiempo lineal y progresivo que sustenta la modernidad. *"En este sentido, la concepción del tiempo cotidiano es una metáfora de la diferencia y sus posibilidades de integración de la sociedad"* (Ballesteros, 1995, p.209).

Para abordar la forma de la socialidad desde la perspectiva comprensiva, el investigador puede situarse bajo un punto de vista que Maffesoli (1993) ha denominado "docta ignorancia". La ignorancia docta es una manera de criticar la influencia de la larga tradición positivista y es una manera de ponerle un punto final para entregarse a otras formas de pensamiento y reflexión sociológica que abarquen la afectividad social, ya que en el centro de la socialidad se encuentra el relativismo de la ignorancia docta:

"...su versión popular no se ocupa de las argumentaciones sutiles, pero la literatura llamada menor, el corpus de dichos refranes provincianos y el discurso anodino de la vida diaria recuerda lo inane de una realidad universal cualquiera y, en consecuencia, del Saber que lo explicará...La ignorancia docta permite oponer una reflexión que ayuda a vivir al 'ser-conjunto'" (Maffesoli, 1993, p. 62).

La reflexión es dar qué pensar y la reflexión popular es una manifestación que trata de expresar de una manera inacabada la existencia de la vida así como sus alteraciones, no establece lo que "debe ser", sino que, "deja ser" y transcurrir la socialidad en sus múltiples potencialidades, pero lo explica todo a su manera y se integra a la polifonía de la vida sin darle una orientación. Esta actitud de la docta ignorancia es como la que pretende tomar la forma: *"...ese espíritu del politeísmo que se niega a decidir en la efervescencia de la vida social, espíritu de lo trágico que*

no se siente con el derecho para reducir las aportas estructurales del dato mundano" (Maffesoli, 1993, p. 63).

La pasión popular movida por el politeísmo, por la pluralidad por las representaciones es la que decide activa o pasivamente, no se puede estar en su contra o sin ella y, esta forma de mirar las cosas, de adentrarse a las ideologías, representaciones, sentido común y conocimiento ordinario de la vida cotidiana es la "ignorancia docta". De esta ignorancia es de la que podemos partir los intelectuales, dado que en la vida cotidiana se da un conocimiento empírico imprescindible, todo un saber mundano y expresivo de los usos sociales, cuyo ideal no es la certidumbre ni la probabilidad matemática, sino, la verosimilitud.

Los conocimientos obtienen su principal significado de las experiencias en la existencia cotidiana y esta perspectiva gnoseológica de la socialidad, resulta por tanto, un campo de conocimiento muy rico para la sociología. Por lo que esta disciplina podría muy bien generar una teoría del conocimiento, que tras percatarse de lo inconcluso estructural de la socialidad, adopte una actitud intelectual inconclusa, como lo señala Maffesoli (1993):

"...ya no se trata de 'corte' o 'ruptura' epistemológica ni de distancia crítica, sino más bien de una comprensión del presente popular (que se encuentra en la redundancia y la teatralidad) mediante variaciones intelectuales que no demuestran, sino expresan" (Maffesoli, 1993, p. 155).

Como lo han demostrado la etnometodología, la sociología participante, la investigación-acción-acción y las historias de vida, se requiere tener un punto de partida distinto a las determinaciones socio-teóricas que dé cabida a la expresión de la sabiduría popular. Para comprender la mezcla de pasiones e intereses de la vida cotidiana se requiere de la erudición, de la lucidez, de la originalidad y de la pasión propias (Maffesoli, 1993, 2002c).

En estos términos para Maffesoli el conocimiento nuevo no es más que el desengaño de una ilusión agradable y, lo innovador de ese conocimiento, se adquiere a través del placer (cfr.

Fernández-Christlieb, 1994; Ibáñez-Gracia, 2002). La parte placentera lo constituye la riqueza de la vida diaria.

2.5. Analogía, Metáfora y Correspondencia

Maffesoli (1993) hace una crítica a la actitud occidental de quererlo conocer todo reduciéndolo a la unidad (cfr. Fernández-Christlieb, 1994), en la que una vez agotándose los objetos para su taxonomía, el conocimiento forma un círculo vicioso como si su recorrido acabara, cuando lo que en realidad se necesita es un estado de ánimo a la medida del desear vivir de la existencia social que se abra al conocimiento y a otro juego epistemológico.

La manera de conocer las formas vivas es la analogía: *“la analogía es una forma de comprender lo que se mueve con ayuda de situaciones o experiencias comparables con ella”* (Maffesoli, 1993, p.99). Mediante la descripción, se destaca la riqueza de la experiencia vivida y para poder reconocer la dimensión simbólica e imaginaria, la analogía resulta la mejor aproximación. A través de la analogía se pueden comparar sociedades distantes en lo temporal y en lo espacial, por lo que la analogía resulta ser el instrumento ideal para ello (cfr. Elias, 1994, 1999).

El conocimiento y, sobre todo, el conocimiento cotidiano es como un arte de vivir porque depende más de la intuición orgánica que de leyes y sistemas, por ello, es que la función imaginativa tiene un papel fundamental y en este caso la analogía permite comprender el proceso infinito de la expresión local del discurso social. Con la analogía se comparan y se vinculan las múltiples facetas de una representación global y se pueden explicar de manera dinámica las estructuras antropológicas de lo imaginario.

De esta forma, las múltiples situaciones contemporáneas que Maffesoli ha llamado *“armonía conflictiva”*, se pueden comparar y relacionar entre sí, ya que son integrativas, como es el caso de las sectas religiosas, las asociaciones, las redes de afinidad, los conjuntos musicales, etc., que son formas que se oponen al individualismo esquizofrénico y a la explotación de la naturaleza. Esa

forma de viscosidad o *"pegamento del mundo"* remite a la analogía y a proceder por integración, ya que permite, a partir del microcosmos, situarse en el macrocosmos. Diversas situaciones de la vida cotidiana como la astrología, la parapsicología, las versiones legas de psicología y el esoterismo son parte de los indicios de esta viscosidad.

La metáfora y la analogía permiten la aprehensión global que rebasan a las parcelas del análisis (cfr. Elias, 1994, 1994a; Fernández-Christlieb, 1994). Ambas, evitan el discurso metapsicológico y se arraigan en el sustrato mitológico centrándose en las múltiples historias que estructuran a la sociedad y, de esta forma, la analogía fomenta una actitud comprensiva de la organicidad social. La verdad aproximativa se sitúa por afinidad o conflicto hacia otros enfoques por lo que resulta más científica. Así el comparatismo comprensivo retoma de Weber la apertura a los diversos enfoques de un mismo fenómeno y la respetabilidad de los diversos enfoques, pues ninguno es superior a otro y, por otra parte, no pretende la explicación universal (Maffesoli, 1993)

2.6. El Espacio

Para Maffesoli, así como debemos comprender la socialidad en toda su plenitud orgánica, también los espacios pasan a formar parte importante, de esta complejidad. El equilibrio social descansa principalmente en el espacio y el tiempo, la naturaleza y la historia, que son dos elementos heterogéneos y complementarios. Los espacios representan fuerzas económicas, políticas y culturales y la relación socialidad-espacio, se da de manera clandestina:

"Siempre hay un deseo de vivir simbólicamente la relación con un territorio común... siempre trata de salir de sí mismo, del recinto del cuerpo personal, de integrarse a un cuerpo colectivo, en pocas palabras, de participar en un espacio más amplio...la socialidad básica se apoya así en el espacio compartido" (Maffesoli, 1993, p. 122).

Una forma de abordar este sentido espacial, es a través de las correspondencias que se realizan en la cotidianidad. Esta correspondencia tiene dos dimensiones, por una parte, es una actividad intuitiva de comparación que reintegra la sensibilidad de la existencia social bajo una visión cósmica y, por la otra parte, que es la que para Maffesoli queda por explorar, es la perspectiva simbólica de esta acción que permite las múltiples interrelaciones que constituyen la vida en común y que son expresiones de esta correspondencia. A partir de la correspondencia se puede comprender la estabilidad de los conjuntos sociales y, a su vez, la multiplicidad de las acciones y de los efectos que les dan vida. Esta forma de proceder sería muy semejante a la que realizan los poetas, en palabras de Maffesoli (1993):

"...prestamos atención a esta correspondencia instituida por los poetas y los místicos, la cual seguramente permite regresar al análisis 'holista' que, curiosamente, parecen evitar siempre los sociólogos, incluso cuando se escudan en él...en este sentido, la idea de correspondencia es el punto nodal que asegura la unión de estas tres dimensiones que estructuran la sociedad: la relación con la alteridad natural, la relación con la alteridad social y el conocimiento que podemos tener de éstas, lo que grosso modo podemos resumir en tres términos: ecología, socialidad y gnoseología" (Maffesoli, 1993, p. 127).

Para Maffesoli (1993; 2002c) la efervescencia social del momento, hace que la sociología necesite otro juego epistemológico, como Morin (cit. Maffesoli, 1993) lo describe cuando habla de la revolución del pensamiento que está por aparecer y que consiste en un movimiento arrebatado entre la experiencia de los fenómenos y los paradigmas; lo cual, pone de manifiesto cómo el conocimiento está íntimamente ligado con el deambular existencial.

Si la sociología se centra en la sencillez de la existencia apelando al ensayo para superar la dificultad que entraña la descripción de esta sencillez y adecua su lenguaje al uso ordinario, estará en condiciones de poder comprender el dato mundano, en lugar de decretar el deber ser. No se puede inventar lo que ya existe, por lo que la sociología debe partir de la experiencia que se ha obtenido de la crítica al positivismo, reconocer la importancia de la ideología, retomar la eficacia de la forma, de la analogía y de la metáfora y observar el retorno de la visión cíclica para

poder comprender el aspecto plural de la existencia y de la relevancia del buen sentido popular, que es el punto triangular de la sociología. Y, la manera en como lo puede lograr, siguiendo a Maffesoli (2002b), es enfocándose a lo cotidiano.

En este sentido la sociología comprensiva se centra en *“asegurar la relación, reconocer las correspondencias y comparar los diferentes enfoques temáticos o históricos, aunque esto puede hacerse sin conceder preeminencia a ninguna de ellas. Pueden emplearse como si no se emplearan, actitud estética o nominalista que de ipso concede más importancia a las situaciones que a las teorías. Para volver a una idea que comienza a acreditarse en sociología, se trata de emplear los conceptos como metáforas que permitan experimentar la vida y los hechos en toda su concreción. La metáfora apunta, subraya y destaca tal o cual característica de la vida social sin limitarla”* (Maffesoli, 1993, p. 159).

La vida cotidiana tiene un estilo basta con ponerle atención, a través de comprender la organización de las prácticas y de las representaciones sociales que pueden explicar aspectos invariantes y aspectos móviles que estructuran la existencia, a lo que se le ha nombrado sabiduría popular, en la que se da un escepticismo que, como no cree en nada, todo es posible. La atención a lo cotidiano acentúa los gestos anodinos que constituyen la vida diaria de las calles y mercados y es el “residuo” en torno al cual se expresa el intercambio social: *“estos gestos proceden del ser conjunto; son su causa y efecto, rebasan la subjetividad como categoría metafísica y al individuo como categoría político-socioeconómica”* (Maffesoli, 1993, p. 171).

De esta manera, la participación se convierte en un pluralismo coherente, que es la expresión de lo que se podría llamar una sociología del conocimiento, que además de basarse en diversa teorías y perspectivas, se abre a la transdisciplinaridad e invita a la intervención de la poesía y la ficción; ya que el hecho social no está condicionado a los caprichos académicos. Las teorías se constituyen ante el diálogo y con la confrontación de ideas.

Se puede destacar que la versión “romántica” de sociología que propone Maffesoli, es una aproximación estética de la sociología y a partir de la cual se está re-imaginando la disciplina.

Con la aproximación formista, se está delimitando y comprendiendo el objeto de estudio de la misma y, a la vez que se está comprendiendo una sociedad re-encantada, la misma sociología se está re-encantando y está construyendo un nivel epistemológico colectivo acorde a la época. Como lo menciona Ballesteros (1995) para devolver a la reflexión la tradición romántica, se requiere recuperar la visión de la belleza del mundo desde una perspectiva del nosotros (diluyendo el yo), de ahí el interés de Maffesoli de comprender los puntos nodales de la estetización de las sociedades actuales que tienen que ver con *"la búsqueda de la prevalencia del aura, del ambiente y de la empatía...la atención en la naturalidad nos permite explorar de una manera más completa el universo simbólico de la socialidad concebido como la matriz de todas nuestras relaciones"* (p.228).

En términos generales, Maffesoli integra su propuesta de sociología comprensiva, a partir de su aproximación a la vida cotidiana y sus formas lúdicas, en las que la socialidad y la sabiduría popular son las fuerzas centrípetas sociales. Por lo que su perspectiva es una gnoseología colectiva que se separa de las diversas tradiciones del estudio del conocimiento que han surgido en las ciencias sociales y, que, por su peculiar manera de abordar la trama social, como les sucede a la mayoría de los enfoques críticos e innovadores, ha sido vista con reserva y aún es poco comprendida (cfr. Gómez, s/f). Sin embargo, además de que esta aproximación resalta la relevancia el estudio de la vida cotidiana, es de las pocas que se abren a la comprensión de la afectividad colectiva, del magma societal. De esta manera su propuesta abarca las tres dimensiones de la dinámica societal: ecología, socialidad y gnoseología y, también, se enfrenta a algunos de los puntos críticos señalados en la agenda de las ciencias sociales.

3. LOS PROCESOS PSICO-COLECTIVOS DEL CONOCIMIENTO: DESDE EL PROYECTO DE PSICOLOGÍA COLECTIVA DE PABLO FERNÁNDEZ-CHRISTLIEB

El proyecto de psicología colectiva que desarrolla Fernández-Christlieb, parte de una deconstrucción de la misma psicología colectiva, que de entrada, se inicia con la lectura de los clásicos que dieron origen a esta disciplina, así como de los autores que se perdieron en el intento. Fernández-Christlieb (1994), al mismo tiempo que va sintetizando las aportaciones de los diversos autores y las condiciones en que se dieron éstas, va construyendo el punto de vista de la

psicología colectiva como otra perspectiva para comprender la realidad social. Esta forma particular de comprender al ser humano y a la sociedad, es una reivindicación de las ciencias del espíritu.

Esta perspectiva colectiva es una sociopsicología del conocimiento que inicia su labor a partir de la deconstrucción de sus propios conocimientos para posteriormente reconstruirse, desde su centro, como un proyecto de psicología colectiva, a punto de hacerse y deshacerse y a partir del cual va construyendo sus intereses de estudio. La psicología colectiva es una forma de mirar la construcción de la cultura y, a su vez, es una mirada que está construida por esa cultura, porque de ahí surge y, por lo mismo, también crea su epistemología; la del encantamiento, dado que se asume como interlocutora de la vida cotidiana.

La psicología colectiva finaliza dos siglos e inicia un tercero aportando, no solamente una manera distinta de comprender a los autores pioneros, sino, se reinaugura con una propuesta teórica que resulta ser innovadora y persuasiva como forma de comprensión de la realidad social, trascendiendo la típica escisión individuo-sociedad. Su punto de vista es el de una disciplina que se circunscribe en la dimensión simbólica y colectiva de la realidad societal.

El proyecto de psicología colectiva se centra en los procesos de construcción de la realidad simbólica: la comunicación, el lenguaje y el conocimiento, y se ha continuado para trascender al ámbito de la realidad imágica, de la vida cotidiana, de la lúdica, de la afectividad colectiva y del espacio, con lo que se convierte en una psicología muy innovadora y distinta a la que habitualmente se conoce; por lo mismo, también resulta ser muy prometedora, ya que se trata de una aproximación estética de la realidad.

Asimismo, esta perspectiva, es cautivante, porque invita a seguirla construyéndola como una disciplina autónoma y de la cual se puede partir para comprender la psicología individual. Y, me atrevería a decir, que también, puede ser una propuesta teórica que podría aportar mucho, no solamente a las corrientes críticas de la psicología social, sino, a la teoría social en general.

3.1. El Punto de Vista de la Psicología Colectiva

La psicología colectiva, puede definirse como un punto de vista que mira el mundo desde su centro, no desde fuera y, al mirar desde su centro, también se piensa a sí misma. Ese centro que es su particular forma de mirar-construir la realidad social, no lo definen sus objetos de estudio, ni sus temas, ni los fenómenos, sino, su forma de ver el mundo. Partir del centro implica que la *Psicología Colectiva* "intenta encontrar y demarcar su límite interior, esto es, el lugar más condensado de la realidad que todavía es psico-colectiva; el límite interior de un universo es su centro...el centro es un punto de vista, una perspectiva, el lugar singular desde donde debe verse todo el derredor del universo" (Fernández-Christlieb, 1994, pp. 17-18).

En estos términos, para la psicología colectiva el centro es el lugar donde se crea la mayor comunicación que regirá para el espacio restante. El centro es el lugar de invención, de pluralidad así como de conflicto y, los alrededores, aunque son semejantes, son repeticiones (Fernández-Christlieb, 1994).

La psicología colectiva se enfoca a procesos no a aspectos estáticos y cosificados; por tanto es una psicología de procesos, de formas de mirar que construyen cosas, fenómenos; ya que "todo proceso es su propio fenómeno y todo fenómeno es su propio proceso (Fernández-Christlieb, 1994, p. 284). Por tanto, se centra en la comprensión de las interacciones como aquello que media a las acciones: "...es la búsqueda, caracterización y desarrollo de otro centro, que también podrá llamarse interacción, pero en torno al cual girarán, acontecerán, los individuos, los grupos, las instituciones, y en general todo aquello que desde allí se conciba como realidad psico-colectiva" (Fernández-Christlieb, 1994, p.16).

La comprensión de la realidad que trata de llevar a cabo la psicología colectiva es a partir de una perspectiva específica que "relativiza y convencionaliza la intención, y permite reglamentarla como si se tratara de un juego, y subordinarla a ciertos conceptos, fenómenos, teorías, términos, autores, libros, artículos, citas y referencias" (Fernández-Christlieb, 1994, p.19).

De entrada es importante anotar que la psicología colectiva parte de una selección de textos que ejemplifican la argumentación que le da vida, sus citas y textos forman parte de sus recursos retóricos. De esta manera, a través del lenguaje escrito, la psicología comprende los procesos comunicativos mediante los cuales la realidad social se va construyendo, se va conociendo y se va sintiendo.

Por tanto, otro aspecto importante en la psicología colectiva es el estilo literario que forma parte de sus recursos metodológicos: la descripción de las experiencias a las que se enfoca la psicología colectiva, que en pocas palabras es la comunicación verbal y sensible, pueden ser evocadas, provocadas y reconstruidas por la misma descripción. Así se tiene una psicología colectiva que retoma el gusto por el buen lenguaje como una pretensión literaria, por lo que la forma de hacer psicología colectiva es a través del ensayo, de la elaboración de estructuras que sean capaces de mantenerse por sí solas (cfr. Maffesoli, 1993).

De esta manera es como la psicología colectiva trata de insertarse como una corriente de pensamiento que forma parte de la cultura y crea cultura. La psicología colectiva ha surgido de la realidad colectiva y, han contribuido en su construcción diversos autores de distintas disciplinas, principalmente de la sociología y de la psicología social (e. g. LeBon, Tarde, Rossi, Simmel, Durkheim, Wundt, Mead, Halbwach, Blondel, Moscovici, Fernández-Christlieb, por mencionar los más representativos (cfr. Fernández-Christlieb, 1994).

No obstante, ante la incapacidad, tanto de la psicología social como de la sociología, de abordar el espíritu de la sociedad, como se lo habían propuesto en sus inicios, así como en diversos momentos de su devenir, ha sido la psicología colectiva, de entre las perspectivas más sobresalientes, la que ha rescatado ese interés por el estudio de la colectividad. Así que resulta ser una aproximación que parte de la naturaleza colectivo-afectiva del ser humano, en la que los procesos gnoseológicos, de comunicación y lenguaje son los protagonistas constructores de la realidad social.

De esta forma, la psicología colectiva considera que la construcción de la realidad se da por intermediación del lenguaje, y su interés radica en la investigación de los procesos comunicativos

a través de los cuales se construyen los conocimientos que generan la realidad común. Esto significa que la psicología colectiva estudia las relaciones¹⁴ que se dan entre el símbolo, el significado y el sentido y, a partir de las cuales la realidad y el conocimiento se unifican, convirtiendo al mundo en una realidad simbólica en la que el signo es una existencia viviente (Fernández-Christlieb, 1994; cfr. Elias, 1994a; Maffesoli, 1993).

3.2. *El Lenguaje como Realidad*

Desde la aproximación de la psicología colectiva el lenguaje se vuelve sujeto y objeto de conocimiento, porque la realidad psico-colectiva es lingüística e imágica. Esta realidad triádica se origina con el juego del lenguaje, que como primer juego, generó los demás juegos que conforman la realidad societal. El lenguaje, con la emisión de las palabras fue creando sus propias reglas de participación y fue construyendo los diversos juegos de la realidad social. Todas aquellas prácticas sociales como el conocimiento, el arte, la industria, la recreación, etc., son actividades que se realizan a través de grupos de reglas que sancionan esas prácticas. Como lo señala Fernández-Christlieb (1994): *"Toda producción, conocimiento y cultura han surgido como juego, y por el justificado hecho porque sí de hacerlo"* (Fernández-Christlieb, 1994, p. 220).

Parfraseando a Fernández-Christlieb (1994), el juego del lenguaje como es sagrado creó la religión, como es bello creó las artes, como es sabio creó las ciencias, como es enigmático creó la filosofía y como lo es todo, creó la cotidianidad, y mejor dicho, creó el espíritu de cada una de estas áreas que han sido divididas por acuerdos convencionales. Cada uno de estos juegos implica una estructura que genera sentido dotando de plenitud a la vida; dado que en la estructura triádica del juego se da una lógica de la lúdica y/o una lúdica de la lógica. Las reglas del juego, están supeditadas a otras reglas ya que no bastan por sí mismas; estas metarreglas o reglas de las reglas son las que forman parte de las reglas del lenguaje y que tienen que respetarse al hacer las reglas de cualquier otro juego.

¹⁴ *"Hablar de relaciones implica que se trata de un proceso, de que el hecho o fenómeno es sólo un momento entre tres de un proceso espiral que no repite fenómenos, por lo cual toda comprensión tiende a adoptar visos de historia, mejor dicho de narración: de la narración de las relaciones entre tres instancias de comunicación"* (Fernández-Christlieb, 1994, p. 284; cfr. Elias, 1994a).

De esta forma el lenguaje es: "... el marco dentro del cual lo real es cognoscible, comunicable y constatable...El lenguaje es un acuerdo colectivo sobre la realidad; lo real que está fuera del lenguaje podrá existir pero nadie lo reconoce porque todavía no ha sido dicho; es algo sobre lo que no hay un acuerdo respecto a su existencia" (Fernández-Christlieb, 1994, p. 88).

El lenguaje es el acto por medio del cual se va conociendo lo desconocido a través de ir nombrando las cosas, los objetos. El lenguaje al nombrar, separa los objetos, les otorga sus límites y cualidades, por lo que pone distancia entre esas cosas y todo lo demás. El lenguaje separa y distancia porque su esencia misma es eso (cfr. Elias, 1994a; Gadamer, 1995). El lenguaje, también nombra imágenes y las produce, crea lo que no puede nombrar para poderlo nombrar; lo que todavía no es lenguaje está puesto en imágenes y lo que ya no es lenguaje, también (Fernández-Christlieb, 1994). Por medio del lenguaje, también se construye el recuerdo, ya que en el olvido las experiencias y las cosas se conservan en imágenes y la memoria consiste en hacer posible el recuerdo a través de la reconversión de imágenes que se vuelven descripción.

"La tarea del lenguaje es ir conociendo lo desconocido, esto es, ir poniéndole nombres a las imágenes, para sacarlas del estado líquido de lo innombrable en el estado sólido de lo sabido" (Fernández-Christlieb, 1994, pp. 249-250).

El lenguaje es una instancia creada que permite denominar a los objetos sin confundirse con ellos, por ello, lo primero que separa el lenguaje es al lenguaje mismo, al sujeto encargado de nombrar, porque ante el acto mismo de nombrar se está diferenciando de la cosa nombrada, se separa y pone distancia. Esta posibilidad de diferenciar y poner distancia implica la conciencia, la diferenciación con lo otro. Cuando esta conciencia es capaz de desdoblarse, de ponerse a sí misma, al sujeto y al lenguaje como objetos de denominación lingüística, entonces es autoconciencia (cfr. Elias, 1994a).

En estos términos la existencia de las personas está dada por sus relaciones definidas con otras personas (Mead, cit. Fernández-Christlieb, 1994): el pensamiento crea a los individuos, a la conciencia, a la identidad y a la mismidad, y todas estas entidades son un proceso de interacción simbólica. A través de la conversación interior, el lenguaje y el pensamiento crean la conciencia y

la autoconciencia, que implica que la persona se convierta en un objeto para sí, con lo cual se hace una persona. La característica de la persona como objeto para sí, es lo que Mead ha nombrado Sí Mismo¹⁵ que es *"un reflexivo e indica lo que puede ser al propio tiempo sujeto y objeto"* (Mead, p. 168, cit. Fernández-Christlieb, 1994, p. 80).

En esta conversación interior se da la interlocución entre tres entidades que son las que Mead (cit. Fernández-Christlieb, 1994) nombró: Yo (el que habla), Mi (el que se entera de lo que el yo dijo) y Otro Generalizado (que es la internalización y abstracción del Otro que es la colectividad donde se inició la conversación). Este Otro Generalizado es *"el que otorga el lenguaje, las normas, valores, costumbres y estilos desde los cuales el Mi se da cuenta valorativa de las andanzas del Yo (Fernández-Christlieb, 1994, p.81).*

Así que persona, espíritu, sociedad, pensamiento, lenguaje, comunicación, símbolo, significado, entre otros, forman una sola entidad, que Fernández-Christlieb (1994) ha definido como *"...una comunidad de racionalidad o universo de raciocinio, dentro del cual se hace comprensible la vida y constituye el aire de símbolos del cual se respira"* (p.82).

De esta manera, el lenguaje, el conocimiento y la conciencia nombran la realidad para domesticarla. Los objetos de la realidad al ser incorporados en el lenguaje, en las categorías y en las representaciones con un nombre, reciben historia, contenido, derivaciones y asociaciones; por lo que el lenguaje estructura la realidad en categorías que construye y que son reconocidas por la colectividad. Esta incorporación de los objetos y acontecimientos de la realidad en categorías lingüísticas previamente establecidas es el proceso de la percepción, por lo que este proceso es más bien un proceso de conocimiento, de construcción comunicativa, que de *"impacto de la realidad en los sentidos...percibir es encontrar lo que ya se sabe"* (Fernández-Christlieb, 1994, pp.89-90).

El lenguaje se hace inteligible en la dimensión espacio-temporal, ya que hay que dar un cierto orden y secuencia a la denominación de las cosas y acontecimientos y, por otra parte, es un instrumento espacio-temporalizador, ya que con él se puede hablar en distintos tiempos y en

¹⁵ La persona es el Sí Mismo (*self* en inglés) (Fernández-Christlieb, 1994)

presencia o ausencia de las cosas (cfr. Elias, 1994a). La máxima expresión del lenguaje se da en la conversación y el pensamiento es una conversación interior, por lo que conocimiento, comunicación y pensamiento, se consideran una misma entidad (cfr. Elias, 1994a; Gadamer, 1995).

Esta ha sido la forma en como a partir de los juegos del lenguaje el ser humano se ha construido a sí mismo y ha ido construyendo las diversas esferas de la realidad societal. Cada uno de estos ámbitos, ha sido una manera de conocer la realidad, pero en virtud de que se trata de un juego que solamente es real para lo que está dentro de ese juego, se da un desconocimiento de sus límites y de sus propias reglas; ante lo cual cada juego requiere del conocimiento de su propio conocimiento, es decir de una gnoseología, que como ejemplifica Fernández-Christlieb (1994):

"...para las ciencias será la epistemología, para las artes será la estética, para la religión será la ética o la moral, para la filosofía será tal vez la filosofía de la filosofía, y para la Cotidianidad será la Psicología Colectiva: la Psicología Colectiva es una gnoseología de la cultura cotidiana (cfr. vgr. Paicheler, 1984): el conocimiento del conocimiento cotidiano" (p. 231).

La vida cotidiana es la continuidad del juego originario, es la conjunción y el significado de los demás sentidos y de la que no se puede salir, a riesgo de perder la cordura o alcanzar hasta la muerte (Fernández-Christlieb, 1994). Esta estructura triádica surge en cualquier momento, y se infiltra en los demás juegos, al no reconocer sus límites ni los de los demás sentidos. Por ello, al haberse generado en la cotidianidad el descubrimiento de que sus límites pertenecían a otro juego y de que las diversas realidades se traslapaban unas a otras, haciendo que el exterior y el interior fueran el mismo, ésta se convirtió en realidad y fue rebasando a los demás juegos.

El reconocimiento de los límites, es algo que está caracterizando estos tiempos llamados posmodernos es lo que Fernández-Christlieb ha definido como *"la pérdida de los distintos marcos de realidad (y de ahí la sensación relativista de que todo es ficticio) y el inicio del juego con los marcos...La posmodernidad se peca de que el marco también forma parte de la obra, y por ende, de que también es un objeto pintable y admirable" (p. 239).*

Este darse cuenta de las realidades superpuestas y de los metaniveles, al parecer, tiene su origen en la filosofía a partir del giro lingüístico que considera que desde la realidad de la cotidianidad: *"toda realidad está instituida por lenguaje y que para hablar de ella se requiere de un orden distinto de lenguaje, de un metalenguaje, y así sucesivamente, de manera que el último marco de la realidad, que ya no puede ser desbordado, es el lenguaje mismo, y qué es, por lo tanto, la primera y última realidad, y por lo tanto, lo único que bien a bien puede ser conocido. En efecto, las gnoseologías de cualquier disciplina pertenecen al espíritu de la Filosofía, y consisten en el conocimiento de los marcos virtuales que hacen que una disciplina aparezca como conocimiento de la realidad"* (Fernández-Christlieb, 1994, p. 241).

Por otro lado, así como el lenguaje estabiliza e institucionaliza las experiencias y las imágenes, también conlleva el riesgo inherente de la ideologización y de la burocratización de sus instituciones (cfr. Elias, 1994; Gergen, 1996). Cuando esto sucede, el lenguaje deja de conocer, de comunicar y se transforma en repetición de información, porque el lenguaje se remite a sí mismo para producir sus significados. Es decir, se genera un sinsentido por la falta de reciprocidad entre el símbolo y el significado. Y, esto es lo que ha propiciado el distanciamiento entre la vida cotidiana y los demás juegos del lenguaje.

De esta forma, es como el sentido del espíritu o del juego del conocimiento científico se fue destruyendo en el siglo XX. Mediante la ideologización científicista, que tras ir descalificando a las demás formas de conocimiento y de sustentarse como poseedora de la única verdad en los últimos tres siglos, ha provocado el desencanto de la sociedad por el paulatino agotamiento del sentido colectivo en este juego; teniendo como resultado que el ámbito de la vida cotidiana fuera adquiriendo, cada vez, mayor sentido.

Este desbordamiento del sentido cotidiano, ha provocado que los demás ámbitos del conocimiento se estén reestructurando ante esta situación, en la que la vida cotidiana se ha vuelto el centro de atención. Razón por la cual, se ha vuelto un punto de especial interés para la psicología colectiva y, la única forma de tener acceso a esta realidad, es a través de lo que se comunican ordinariamente las personas. Por ello es que son los enfoques interpretativos los que pueden ir al ritmo de la gente, porque conversan con ella (cfr. Habermas 1985).

En la vida cotidiana lo que predomina es la razón afectiva, son las imágenes las que permiten su fluidez, por lo que no se le puede conceptualizar, se le comprende a través de la interpretación de sus imágenes, a través de un lenguaje que narre todo tipo de imágenes, como lo son las de las metáforas, los comportamientos, las expresiones corporales y gestuales, las inflexiones de la voz, los objetos, su ubicación, la distribución del espacio en los ámbitos públicos y privados, las corrientes de estilo, en todo tipo de objetos y, particularmente, en aquellas imágenes que aparecen en negativo en congruencia con la negatividad de lo cotidiano, el fondo de las cosas donde aparecen (Fernández-Christlieb, 1994).

Por tanto, para la psicología colectiva, lo importante es que en el proceso de construcción de la realidad, no se puede comprender todo como comunicación verbal, como lenguaje oral, sino, que también hay sensaciones y estados afectivos¹⁶ que se presentan como imágenes de distinta índole (cinestésicas, auditivas, táctiles, olfativas, visuales) y que al ser traducidas en lenguaje pierden su esencia como tales, como imágenes; por lo que hay que considerarlas como lo que son, como esa forma sensible que también es parte de nuestra realidad. Por lo que la atención debe dirigirse a buscar el lenguaje que permita la descripción de esas imágenes y el juego que se da entre las palabras, las imágenes y el sentido; porque a final de cuentas, el lenguaje es el horizonte del conocimiento.

3.3. El Triángulo de la Comunicación

La realidad y el conocimiento son una entidad simbólica, comunicativa y, como todo ente comunicativo, están formados por símbolos, significados y sentidos; por lo que resulta que la realidad y el conocimiento, así como la comunicación, son triádicos. Esta apreciación triádica de la realidad, la propone Fernández-Christlieb (1994) como la relación entre (A) símbolo (nombre, palabra), (B) significado (lo que representa el símbolo, es el objeto que acompaña al símbolo) y (C) sentido (el significado que tiene el símbolo y el símbolo que tiene el significado).

¹⁶ "La vida afectiva de una sociedad es un sistema de exposición de las sensaciones orgánicas. Dicha exposición sólo es posible a condición de que haya un acuerdo común respecto a la singularidad y especificidad de las sensaciones y sus formas de expresión" (Fernández-Christlieb, 1994, p. 92).

"...entre un estado de ánimo, su expresión facial y el medioambiente que lo rodea no hay distancia que separe: son un mismo espacio y hacen una misma situación" (Fernández-Christlieb, 1994, p. 146).

Los símbolos son los objetos que están en el presente, en el momento, tanto espacial como temporalmente. Los símbolos son los objetos más estables, más durables y los más duros. Así, las palabras son los símbolos que constituyen la realidad simbólica.

Los significados son construcciones intersubjetivas, colectivas, *"...el significado es aquella parte de lo real que no puede aparecer en los símbolos, que no está simbolizado, y que no se puede aprehender simbólicamente...Son esos elementos que no están en el símbolo pero que forman parte del significado, y que consisten en experiencias, afectos, sensaciones, visiones, audiciones, etc., es decir, en imágenes, sean mentales, táctiles, auditivas, cinestésicas, etc."* (Fernández-Christlieb, 1994, p. 202).

El sentido, es la intención que guía el símbolo hacia un significado, es la coherencia entre el símbolo y el significado así como el marco o contexto de interpretación; es la relación en ausencia de los objetos la concretan. El sentido *"es aquello que elige cuál significado para cuál símbolo y viceversa. El sentido es también cualquier cosa. Hecho, historia, que se hace presente en el momento de la aparición del símbolo para determinar su significado"*. Realidad y conocimiento se unifican: *el mundo es un signo y un signo es un ente viviente* (Fernández-Christlieb, 1994, p. 197).

Desde esta perspectiva, el símbolo es consensual, pero el significado es plural, ya que no es el mismo para todos los participantes del símbolo. Por otra parte, así como el símbolo es estable, el significado (la imagen), es inestable; el sentido es volátil y móvil; así que cuando el sentido es aprendido, éste deja de ser sentido, paradójicamente, por su misma naturaleza, deja de ser tanto estable como inestable y se torna continuo. Esta continuidad del sentido permite que se mantenga en la colectividad y también implica *"la trascendencia de los acuerdos consensuales con sus márgenes de pluralidad, para convertirse en la base previa, no consensuada ni acordada, sino concordada, sobre la cual se montan no sólo los acuerdos y el consenso, sino también los desacuerdos y la pluralidad, de suerte que, en el sentido, lo consensual y lo plural reaparecen como lo colectivo...como aquello que es común"* (Fernández-Christlieb, 1994, 207).

Siguiendo a Fernández-Christlieb (1994), en este modelo triádico de la comunicación, el lenguaje puede tomar el lugar de los símbolos y, así como los símbolos se concretizan en lenguaje, los significados pueden sintetizarse en imágenes y los sentidos en espacio, con lo que se da una relación triádica como la que sigue: **(A)** lenguaje, **(B)** imágenes, **(C)** espacio.

3.4. Conocimiento y Realidad

En este proceso de construcción de la realidad que se da mediante la comunicación y el conocimiento, se dan distintos tipos de relación con el mundo así como realidades distintas para cada relación, es decir, se dan diversas epistemologías, que Fernández-Christlieb (1994) las define como: **a)** la epistemología de la distancia, cuando se da una sobre-representación del lenguaje, **b)** la epistemología de la fusión, cuando se da una sobreactuación de las imágenes y, **c)** la epistemología del encantamiento, cuando se da una sobrecarga del vínculo. Son tres momentos epistemológicos o corrientes de cultura por los que las personas se mueven según las situaciones en que se encuentren.

a) La epistemología del distanciamiento: Cuando el lenguaje sobresale deteriorando a las imágenes se da una separación entre el sujeto y el mundo y la realidad se parte en dos. En esta sobredeterminación del lenguaje suceden dos hechos: **(1)** las palabras no tienen imagen, carecen de significado, es decir símbolo, significado y sentido son la misma palabra, que a la larga se vuelve a convertir en imagen. **(2)** cuando el significado de los símbolos es lingüístico, el significado y el símbolo son la misma palabra, pero el sentido es otra palabra. Al darse tanto una, como otra condición, la expresión (la palabra) no produce impresiones, como debiera ser, sino, expresiones (la misma u otra palabra). Así, tanto conocimiento como realidad se caracterizan como enunciación lingüística.

En términos del conocimiento, esto implica: *"que el enunciator del lenguaje se separe a tal punto de las cosas, el sujeto se aleje tanto del objeto, haga crecer tanto la distancia, que empiece a considerar al mundo mágico, icónico, como algo totalmente distinto de él, ajeno a él, y por supuesto, fuera de su responsabilidad; con ello el mundo se parte en dos mitades: la del que conoce, con sus propias reglas, leyes, deseos e intereses; y la del mundo por conocer, al que se le*

imponen reglas y leyes, pero carente de deseos e intereses" (Fernández-Christlieb, 1994, pp. 258-259).

Esta relación de distanciamiento, es lo que le ha sucedido al mundo de las ciencias que se ha vuelto científicista y deshumanizado. El tipo de conocimiento científicista se aboca al control y a la manipulación, más que al deseo de conocer, por lo que en él dominan los poderes económicos y políticos, así como la cotidianidad laboral y, en el ámbito de las relaciones interpersonales, el otro no es considerado, se le ve como un objeto ajeno.

b) La epistemología de la fusión: En esta relación, se disuelve la separación entre sujeto y objeto, el sujeto se convierte en la realidad, hay una relación de fusión con la realidad, en la que no hay conciencia de diferenciación y distancia. No hay expresión hay éxtasis, por lo que el conocimiento adquiere las propiedades de la imagen. Esta condición es característica de la pasión y de la ansiedad y de diversos trastornos psicológicos.

c) La epistemología del encantamiento: En esta relación entre el lenguaje y la imagen, lo que predomina es el vínculo y el sentido (como todo sentido, puede no conocerse del todo). El sujeto atribuye sus cualidades al objeto e incorpora las cualidades del objeto. Los sentimientos piensan y los pensamientos sienten. El lenguaje además de construir el distanciamiento y la fusión, también construye la reciprocidad y la simpatía. El proceso implica que el lenguaje dota a la imagen o al objeto de lenguaje y, el objeto responde, transmitiendo sus propias cualidades de ser imagen; lo cual, a u vez, permite que el lenguaje sea dotado de imágenes y de afectos. Esta reciprocidad permite que sujeto y objeto dialoguen en igualdad de condiciones. Fernández-Christlieb (1994) define este proceso como un encantamiento¹⁷: *"cuando el lenguaje ha pasado a formar parte de los objetos, el mundo se reanima"* (p. 272).

En la epistemología del encantamiento, se asume el vínculo como algo a lo que todos y todo pertenecemos y por el que estamos constituidos: *"el sujeto epistémico es sus vínculos; el conocedor es sus relaciones; la realidad es su sentido"* (Fernández-Christlieb, 1994, p. 277). Y,

¹⁷ *"Encantamiento significa etimológicamente <<dentro del canto>>, meter o poner algo en la canción. Realizar un encantamiento es insuflar a los objetos, a las personas, lo que sea, de una razón que previamente no tenían"* (Fernández-Christlieb, 1994, pp. 272).

esta epistemología del encantamiento es la que mayormente se utiliza con naturalidad en la vida cotidiana; no obstante que también se haga uso de las otras dos epistemologías en diversas circunstancias.

En la actualidad, para Fernández-Christlieb (1994; cfr. Maffesoli, 1993) el pensamiento gnoseológico contemporáneo está en condiciones de iniciar el reencantamiento del mundo al considerar al lenguaje como conocedor y constructor de realidades, y de esta manera hacer frente al desencanto legado por la modernidad. Por lo que la psicología colectiva ha encantado a su objeto a través de comprender, ver, narrar la realidad cotidiana:

"En suma, una epistemología del encantamiento inaugura un planeta con el que se puede dialogar y negociar, con el que hay que tener tacto y al que no se le puede herir impunemente" (Fernández-Christlieb, 1994, p. 275).

Tras haber hecho un recorrido general por las principales entidades de la psicología colectiva, resulta importante presentar una síntesis en la que Fernández-Christlieb (1994) caracteriza a la psicología colectiva:

- 1) La realidad no es subjetiva, sino intersubjetiva, es decir, se rige como objetiva para las diversas subjetividades. La realidad es acordada y concordada.
- 2) La comprensión de la realidad es bajo una perspectiva triádica, como idea de colectividad, rompiendo la visión dual que tenemos del mundo. Es una perspectiva que tercia las versiones polarizadas en las que sustentamos el mundo.
- 3) El interés de la psicología colectiva se centra en el espacio público de la sociedad, por lo cual desde su inicio siempre ha tenido el carácter de psicología política.
- 4) Otro de sus principales puntos de interés es la comprensión de la vida cotidiana, sea pública o privada. Es el enfoque hacia aquello que no es especializado.

5) La psicología colectiva rescata el aspecto afectivo de la vida social, que no solamente se encuentra en los sentimientos, sino, en los comportamientos y objetivaciones y en todo aquello que sea posible aprehender como una imagen. Así como se supone una razón cognoscitiva o lingüística, también se considera una razón afectiva que se desarrolla bajo su propia lógica.

6) La realidad está mediada por símbolos (por cosas que sustituyen a otras cosas que a su vez, son sustituidas por otras); por lo que la psicología colectiva se interesa en el mundo de los significados y sentidos que los símbolos conllevan. Es la experiencia vital de los hechos lo que le resulta de importancia.

7) En virtud de que la psicología colectiva se enfoca a la comprensión de la realidad simbólica, emplea la interpretación, es decir, el comprender¹⁸ ('ver') y el hacer comprender ('hacer ver'):

"Interpretar es, de entrada, proponer convictamente una versión entre otras de un acontecimiento particular dado basándose en razonamientos más generales. Una interpretación no es comprobable, sino aceptable en virtud de su coherencia¹⁹, verosimilitud, persuasividad, argumentación...la interpretación...es consustancial al hecho mismo del conocimiento" (Fernández-Christlieb, 1994, p. 118).

De esta forma la psicología colectiva se sumerge en el proceso de construcción y reconstrucción simbólica de la realidad en el que la colectividad se hace y rehace comunicativamente.

8) La vocación de la psicología colectiva tiende hacia la teoría global de la sociedad, no es nada más la acumulación de conocimientos, sino, principalmente, una forma de mirar la sociedad; razón por la cual, hace suyo cualquier fenómeno que pueda abordar desde su perspectiva; por lo mismo, toda teoría que genere será una teoría de la sociedad.

¹⁸ "El método hermenéutico es una ensayo de confección de sentido entre la multivocidad de significados de la cultura, cuya garantía de conocimientos está dada por el acuerdo entre los participantes de dicho conocimiento...el método hermenéutico ha de ser correcto sin que puedan existir criterios fijos de corrección" (Fernández-Christlieb, 1994, p. 119).

¹⁹ Esta forma de enfocar la comprensión de la realidad puede compararse con la propuesta de congruencia con la realidad que propone Elias (1994).

9) Para la psicología colectiva, la realidad que está analizando, es creada por ella misma. A partir del momento en que, desde su punto de vista, reconstruye los diversos acontecimientos para su comprensión, está construyendo otros acontecimientos que pasan a formar parte de la realidad social. Desde esta perspectiva, la psicología colectiva es generadora de cultura: *"de modo que la disciplina misma se asume epistemológicamente como una labor de enriquecimiento de la pluralidad de la comunicación"* (Fernández-Christlieb, 1994, p. 120).

La perspectiva teórica de la psicología colectiva reivindica a las Ciencias del Espíritu, que como ya lo habían mencionado diversos autores de la psicología y de la sociología, el espíritu es esa atmósfera, ese espacio, que se traduce en relaciones, interacciones y más precisamente en comunicación. La psicología colectiva surge como portavoz de la razón afectiva, es una disciplina romántica²⁰.

En resumidas cuentas, esta dimensión colectiva que propone la psicología colectiva estudia los procesos gnoseológicos, de comunicación y de lenguaje que construyen a las interacciones sociales; punto de vista bajo el cual también se abordan otros procesos como la memoria colectiva, la influencia social, la afectividad colectiva, los procesos civilizatorios, la temporalidad, los movimientos colectivos, por citar algunos ejemplos.

Se trata de una Psicología que no se ubica en el individuo ni en las instituciones, sino, en el espíritu, en la interacción y, no en la interacción cara a cara, sino, en los diversos espacios de comunicación que se dan en la vida cotidiana, en las instituciones, en las situaciones de desastre, en el plano académico, ahí donde hay vida simbólica. En palabras de Fernández-Christlieb (1994) a la psicología colectiva lo que le interesa es *"la genealogía, la estructura y la dinámica de las distorsiones del espíritu de juego o la comunicación, por las que las reglas y la emoción quedan separadas, por las que la lógica y la lúdica, los símbolos y los significados, pierden su vínculo y pierden su sentido"* (p. 224).

Lo que se destaca en la psicología colectiva es que traduce ese proceso de interacción social en todo aquello que nos comunica a los seres humanos y a lo que nos rodea. Es la comunicación en

²⁰ Para Maffesoli (1993) la sociología que propone, también reivindica la concepción romántica para asumirla

el sentido de la conversación, de lo que se siente y de lo que se dice. Desde este proceso comunicativo se percata la historicidad de las conversaciones, de los artefactos, de las relaciones, de los afectos, de los espacios, a través de la misma historicidad del lenguaje²¹, en contextos culturales que le son propios a cada momento histórico.

Esta ha sido la manera como la psicología colectiva también se ha dirigido a comprender aquella otra parte de la realidad simbólica que no es lingüística, sino afectiva, y que se representa en imágenes y espacios que tienen que ser descritos con lenguaje, pero que no son lenguaje. La psicología como una disciplina discursiva debe intentar formular un lenguaje que permita una aproximación a esa parte de la vida que está más allá de las palabras, que sólo puede sentirse, y así dedicarse a narrar: *"algo así como una historia de los sentimientos y una descripción de las formas que constituyen la cultura [aquello dentro de lo cual vivimos, con lo que pensamos y sentimos]"* (Fernández-Christlieb, 2001, pp. 387-388; 1994, 2000).

No obstante de que la psicología colectiva en términos académico-administrativos sea el área del área del área, lo que importa y resulta innovador de cara a la psicología social tradicional, es su muy particular punto de vista sobre la dimensión colectiva. Además de verse como sociopsicología del conocimiento, que a diferencia de las áreas que se avocan al conocimiento científico (sociologías del conocimiento) o al conocimiento cotidiano (etnometodología), la perspectiva colectiva aborda los diversos conocimientos societales, incluyéndose ella misma, bajo la perspectiva de una psicología del pensamiento social y de sus formas retóricas; en pocas palabras resulta ser una gnoseología de la vida cotidiana.

Para la psicología colectiva comprender²² a su objeto de estudio equivale a comprenderse a sí misma y a ser entendida por su objeto, por lo que pretende que los representantes de la cotidianidad entiendan los conocimientos de la disciplina y, a su vez, puedan reconocerse en ella.

21 *"La historia del lenguaje es la historia de la complejización de las metáforas, al punto de que muchas puedan aparecer de manera tan híbrida y laberíntica que quizá no serían reconocidas y apenas rastreables"* (Fernández-Christlieb, 1994, p. 309; Ballesteros, 1995; Maffesoli, 1993).

22 *"El método comprensivo tiene cuando menos un criterio riguroso...que consiste en que toda interpretación o invención de la realidad es válida como conocimiento a condición de que sea inteligible, verosímil, comprensible, para el objeto mismo del conocimiento"* (Fernández-Christlieb, 1994, p. 285).

Por lo mismo, es que resulta tan importante la forma en cómo se dicen las cosas y se argumentan los conocimientos.

En estos términos, la psicología colectiva se define a sí misma, epistemológicamente, como un punto de vista, que se ha construido como tal, no obstante la diversidad y la pluralidad de textos y de autores que sintetiza, así como de los procesos que se avoca a comprender. Lo importante, es su aproximación lúdica a la realidad societal, que su punto de partida sea la vida cotidiana y la afectividad colectiva, así como el reconocimiento del carácter de construcción comunicativa del conocimiento. Es un punto de vista que asume a su favor las tendencias transdisciplinarias y de desdisciplinización que se están dando en la actualidad y rechaza críticamente las divisiones académicas que se hacen del conocimiento y que se vienen a fomentar con las corrientes disciplinares e interdisciplinares.

Para Fernández-Christlieb la posibilidad de hacer una contribución, desde América Latina, a las diversas sociopsicologías que se han dado en el resto del mundo, es a partir de una psicología colectiva, que desde su principio es por naturaleza colectiva; por lo que las razones para aceptar esta perspectiva teórica son de índole política, cultural, social, económica y utópica.

Qué es lo que vendrá después, o mejor dicho, ya está a la vuelta de la esquina desde la perspectiva de la psicología colectiva: un nuevo espacio de comunicación, una vida colectiva que está surgiendo, como también otros autores lo han señalado. Este espacio podría ubicarse *"entre las casas públicas y las casas privadas, entre los sitios de reunión de los argumentos y los sitios de reunión de los afectos, donde probablemente habite lo más plural y subjetivo de la racionalidad y lo más concordado y objetivo de la afectividad, respectivamente"* (Fernández-Christlieb, 1994, p. 431).

El surgimiento de este nuevo espacio²³, puede comprenderse como la búsqueda que se está llevando a cabo de epistemologías o gnoseologías que unifiquen a las ciencias bajo la perspectiva

23 *"La reivindicación pública del espacio del cuerpo con su lógica sensible, con su razón afectiva está aconteciendo, por la reivindicación de la pluralidad, de la hermenéutica, del arte y la literatura, de la cultura cotidiana, en tanto formas válidas de conocimiento"* p.406

de que la realidad es simbólica, intentos que pueden encontrarse en las perspectivas teóricas de la cibernética del segundo orden, la teoría de la complejidad y la observación del segundo orden.

Y, en efecto, la psicología colectiva, como diría Norbert Elias, también permite comprender a la sociedad desde *el siguiente peldaño de la escalera de caracol*, en el que nos asumimos como un todo que somos, *el nosotros*; pero además, inaugura una epistemología colectiva, a la que diversas teorías sociales han apostado, de una u otra manera, no precisamente bajo esa lógica del encantamiento, pero sí en el sentido de una interlocución societal. Por otra parte, su aproximación a la parte sensible de la comunicación y del conocimiento, vienen a darle mayor fuerza a los argumentos de continuar una perspectiva sociopsicología del conocimiento.

4. RECAPITULACIÓN: LA INTELIGIBILIDAD ENTRE LAS PERSPECTIVAS TEÓRICAS

Los tres enfoques expuestos resaltan la importancia de abordar la vida cotidiana como una manera de aproximación a lo colectivo; pero, además, coinciden en el estudio de las formas lúdicas que se dan en este ámbito societal, para comprender la realidad social. La reflexión a la que llevan estos tres puntos de vista es que, no obstante los diversos intentos teóricos que se han realizado para comprender el entramado social a partir del lenguaje, la comunicación y el conocimiento, la mayoría de éstos, no ha puesto la suficiente atención sobre la parte sensitiva-afectiva de estos procesos, limitando sus alcances teóricos. Por lo mismo, y dada la cercanía de las perspectivas colectivas a la realidad cotidiana, están adquiriendo, cada vez, mayor fuerza e importancia.

Estos enfoques de la vida colectiva se originan en la cultura, por lo que se pueden considerar gnoseologías colectivas. Los antecedentes de la sociología, al igual que los de la psicología colectiva, son la vida cotidiana; sin embargo, el distanciamiento que fue generando la sociología con este ámbito de la vida, le costó convertirse en un sondeo de opinión pública, como tanto se le critica hoy en día. Por el lado de la psicología colectiva, su abandono, hizo factible el surgimiento de la psicología social tradicional, a la que no sólo se le cuestiona por su enfoque individualista, sino, por su autoritarismo teórico y su incapacidad para incidir socialmente.

Así que el resurgir de estos puntos de vista de la colectividad, de cara a las tradiciones disciplinares, les hace ser tendencias alternativas críticas que rompen con los modelos establecidos, porque lo que están buscando es compenetrarse como cultura para generar cultura, no para imponerla. El momento de los diagnósticos y de las intervenciones reparadoras ha quedado atrás, ha llegado el tiempo de irse asumiendo como un eco-ambiente. Y, este interés por tener un mayor acercamiento hacia las exigencias sociales, y que ha propiciado los diversos replanteamientos que han surgido en las ciencias sociales, no es más que el resultado de la necesidad de derrumbar la muralla que se había construido para separar la vida cotidiana de las demás esferas del conocimiento. Por lo que las diversas propuestas que se están generando, están abogando por sus propios modelos y aproximaciones teóricas, de acuerdo a las necesidades sociales y a sus intereses de estudio.

De esta manera, los tres autores que han sido retomados, se aproximan, cada uno a su manera, al estudio del carácter lúdico como sentido colectivo, posibilitando otras formas de comprensión del devenir de la humanidad en las que se recupera la relevancia de la afectividad colectiva -por tanto tiempo omitida en las ciencias- y, que es lo que las distingue de otras aproximaciones; pero, las vuelve controversiales, ya que estas formas de la vida, no son cuantificables, sino, interpretables. En este sentido, cada uno de los autores construye su punto de vista sobre la lúdica colectiva: Elias parte de su modelo figuracional, Maffesoli desde su punto de vista dionisiaco y de las formas sagradas y, Fernández-Christlieb, desde su apreciación del *homo ludens* y la analogía del juego.

Desde estas perspectivas, la vida colectiva es el origen y el centro de la humanidad, así como del individuo; es en donde se han generado los diversos procesos como el juego, el lenguaje, la comunicación, el conocimiento, la conciencia y el pensamiento, y de donde surgen los diversos ámbitos del saber societal que han hecho a las culturas. A través del lenguaje, que fue el primer juego, se fueron creando los demás juegos como el de la vida cotidiana, las religiones, la filosofía, la ciencia, las artes; en general, la cultura. Por tanto, hablar de lo colectivo, es hablar del sentido lúdico, de las formas organizacionales del juego de la vida.

La realidad colectiva, es una realidad simbólica, es una realidad que se construye comunicativamente, mediante la relación triádica entre símbolos (lenguaje), significados (imágenes, afectos, estética) y sentidos (comunicación, conversación, lúdica). Así que hablar de comunicación simbólica es hablar, tanto de su ámbito lingüístico como sensitivo (comunicación no verbal) y, más precisamente, es comprenderla como conversación, ya que esta apreciación, es ya de suya, lúdica.

En este sentido, el pensamiento, la conciencia y el conocimiento, son también, al igual que la comunicación, procesos simbólicos, y es a partir de ello que Fernández-Christlieb (1994) considera que el origen de lo psicológico es colectivo, y que estos procesos pueden ser comprendidos como psico-colectivos; por lo que para comprender al individuo, hay que partir de lo colectivo. Para Elias (1994a), son el mismo proceso, pero con funciones diferentes: la comunicación transmite, el conocimiento orienta y el pensamiento investiga. Este giro en la comprensión de estos procesos, implica enfocarlos como comunicativos (interpersonales), no intrapsíquicos, como tradicionalmente se cree; lo cual lleva implícito, no solamente comprender la interacción social como comunicación, sino, centrar desde el ángulo de la comunicación las diversas formas de las relaciones sociales.

Esta es la perspectiva como se comprende la dimensión colectiva del conocimiento. El conocimiento visto como un proceso de construcción comunicativa. Y, como tal, es una herencia cultural acumulativa en la que se dan distintos momentos del saber humano, distintos periodos de convergencia de los saberes acumulados, así como distribuciones y clasificaciones diversas del conocimiento.

Sin embargo, el sentido lúdico, se ha ido perdiendo en algunos ámbitos de la vida societal, como es el caso de las ciencias, por lo que el conocimiento cientificista ha pasado a ser, más bien, un inventario de información. Pero, la vida cotidiana no ha cesado de jugar y aunque cada vez es mayor su distanciamiento con las ciencias, su conocimiento se ha hecho escuchar y está logrando volver a ser el centro de atención. Así que además de que son diversas las aproximaciones que se han venido dedicando al estudio del conocimiento cotidiano, ha surgido el interés no solamente por comprender las formas lúdicas de la vida cotidiana, sino, de recuperar este sentido lúdico en

la generación del conocimiento científico, como lo han hecho ver las tres aproximaciones teóricas revisadas en este capítulo, y que han construido sus versiones replanteando la tradición gnoseológica, tanto en la sociología como en la psicología social. Se trata, en palabras de los autores del re-encantamiento de la ciencia.

En estos replanteamientos se da cabida a que mediante las diversas formas que se presentan en la vida cotidiana como las metáforas, las analogías, los espacios, el tiempo, las festividades, los rituales, las narrativas, se pueda comprender el sentir colectivo, la multiplicidad de historias y la diversidad de formas de expresión cultural. Por tanto, el ensayo se toma como el estilo para realizar investigación y la empatía, la simpatía, así como la sensibilidad relativista como las formas de relación. La manera de iniciar de estas perspectivas ha sido planteando la reconceptualización de categorías, rescatando definiciones etimológicas y definiendo nuevos conceptos, así como terciando las taxonomías dualistas que han prevalecido en las ciencias; a ello se une el rescate de las palabras, conceptos, categorías que expresan, que son capaces de transmitir, y que se han ido excluyendo del discurso científico para rezagarlas en la vida cotidiana, en donde inclusive, se han ido olvidando.

Los puntos de vista de estos autores, al igual que el socioconstruccionista, resultan ser versiones alternativas a las posiciones predominantes en sus respectivas disciplinas. Parten de la crítica a la razón científica como sustentadora de la modernidad, así como de la deconstrucción del positivismo como forma universal de legitimación del conocimiento. Son enfoques que se contraponen a la visión de realismo y de objetividad científicista, ya que conciben los fenómenos sociales como procesos, como condiciones dinámicas de la vida que no pueden ser reducidos a causas y efectos, ni ser descompuestos en sus partes, porque forman un todo, son síntesis. Y, dado que todo proceso es particular a su contexto cultural e histórico, los fenómenos sociales son únicos, irrepetibles e impredecibles, por lo que las ciencias sociales sólo pueden abocarse a narrar los sucesos y, al hacerlo, comprender que éstos ya cambiaron.

Por tanto, se trata de enfoques teóricos con un compromiso ecológico, enfocados a comprender cómo es la humanidad, más no a determinar como debe ser, por lo que hay una tendencia a pretender un nivel colectivo epistemológico, en el que la validación del conocimiento ha de

hacerse en conversación con la sociedad; dejando atrás la lógica mercantilista y de tecnocrática del conocimiento.

En términos generales, es este el panorama argumentativo de la relevancia de las perspectivas de lo colectivo en este auge de enfoques que se han venido dando para la comprensión de la realidad social y cuyo punto de partida ha sido el estudio de la comunicación, del lenguaje y del conocimiento. Desde las perspectivas colectivas, no solamente se hace inteligible el proceso de comunicación en su dimensión lingüístico-afectiva, con su respectivo impacto en los demás procesos de construcción comunicativa; sino, con su versión triádica de la realidad colectiva, se rebasan las clásicas dualidades en la que tradicionalmente se ha dividido el estudio de la realidad social, como son la de individuo-sociedad, racional-afectivo, cuantitativo-cualitativo, mental-físico, subjetivo-objetivo, entre otras, y que han venido a ser fuente de conflicto en las tradiciones teóricas y gnoseológicas. Y, esta importancia de la dimensión colectiva del conocimiento es lo que da pie para ir planteando los argumentos de por dónde puede iniciarse una sociopsicología del conocimiento.

CAPÍTULO IV: HACIA UNA SOCIOPSIKOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

*“Cuando cifras y figuras
ya no sean clave de todas las criaturas,
cuando quienes cantan y besan
sepan más que los hombres de honda ciencia,
cuando el mundo regrese al mundo,
entonces, ante una palabra secreta
volando se irá todo el ser alterado” Michael Ende.*

La dimensión colectiva es la dimensión de la vida cotidiana, del espacio público, del conocimiento sensible, de la conversación, de la afectividad, de lo lúdico o de la estética de la vida. Es la comprensión del devenir de la humanidad como colectividad. Una colectividad que emerge de la conversación y de los juegos del lenguaje y se continúa como una inmensa red de comunicación. De la colectividad surge el individuo, para recrearse en la colectividad; por lo que procesos como el pensamiento, el lenguaje, la conciencia, el conocimiento, la comunicación y la interacción, son procesos colectivos y, mejor dicho, procesos psico-colectivos, que se funden prácticamente en comunicación, en conversación, en esa atmósfera de vasos comunicantes que es la realidad social.

Comprender en este sentido la dimensión colectiva, es dejar atrás las viejas creencias de que lo colectivo es lo masivo, la homogeneización, lo irracional, el estudio de las turbas, de los linchamientos y demás rupturas del orden social. Efectivamente, de ahí surgen algunas aproximaciones de la vida colectiva, pero no se detienen ahí, sino, que se desplazan hacia el estudio de otras formas colectivas como las que se presentan en la vida cotidiana, así como cuando ésta se ve interrumpida con situaciones límite que van desde los rituales, festividades, hasta crisis y catástrofes.

Esta forma de interpretar la realidad social es lo que puede permitir que las gnoseologías colectivas lleguen a fungir como ejes articuladores de las teorías sociales y, por lo cual, están generando un gran impacto en los grandes debates gnoseológicos, aunque aún con ciertas resistencias e incomprendiones. Por lo que en este cuarto y, último capítulo, se trata de precisar las argumentaciones del porque es importante abordar la dimensión colectiva del conocimiento

como punto de partida para una sociopsicología del conocimiento, para que de esta forma vaya quedando el camino esbozado que permita continuar construyendo esta perspectiva sociopsicológica en futuras investigaciones.

1. EN LA CIMA DE LOS DEBATES GNOSEOLÓGICOS

Dada la dimensión que puede aportar una aproximación colectiva del conocimiento, es factible considerar que podemos hallarnos en un momento gnoseológico de gran relevancia, sin por ello pensar, que sea el único o que hemos llegado a lo último; pero, de alguna manera estamos comprendiendo otros horizontes, que están enriqueciendo el clima de debates sobre los conocimientos sociales.

Por lo que de entrada, cabría preguntarse ¿por qué una sociopsicología del conocimiento?, que aunque la respuesta se va dando a lo largo de toda la tesis y, particularmente en este capítulo, se requiere precisar, dadas las diversas formas gnoseológicas que se han presentado. Para hacer esta precisión resulta conveniente realizar una breve recapitulación sobre el ambiente polémico en que están resurgiendo estas aproximaciones; ya que este auge por lo colectivo, no es más que la manifestación de lo que está aconteciendo en las diversas esferas de la realidad social.

1.1. ¿Por qué una sociopsicología del conocimiento?

Retomando la narrativa expuesta en los capítulos precedentes sobre diversas perspectivas del conocimiento que se centran en los procesos comunicativos y gnoseológicos de la sociedad, se puede apreciar que estamos viviendo un ambiente social que se caracteriza por la pluralidad y la diversidad y en el que se han propiciado otras formas de comprender el papel que han venido jugando los conocimientos sociales. En el ámbito de las ciencias, han sido principalmente las perspectivas posestructuralistas y posmodernas, la crítica literaria, los estudios de la retórica de la verdad científica, la sociología del conocimiento, los estudios de género, así como las investigaciones culturales, los que han promovido parte de estos grandes cambios. Particularmente, los trabajos de Foucault sobre las prácticas discursivas y las relaciones de poder,

así como los trabajos de Lyotard sobre la incredulidad de las metanarrativas, han minado las bases del conocimiento positivista y los fundamentos metafísicos del pensamiento moderno.

Tanto el estructuralismo como el posestructuralismo, al rescatar la relevancia del lenguaje para el estudio y comprensión de la humanidad, sembraron la semilla para que se continuaran construyendo diversas corrientes teóricas y métodos de investigación cualitativos, así como para que florecieran otras perspectivas que han permitido la comprensión del ser humano y sus sociedades desde el ángulo del lenguaje y del devenir de los conocimientos societales. No obstante, podría decirse que fue con las corrientes posmodernas con las que se logró sobrepasar a un enfoque más amplio, abarcando el lenguaje más allá de la escritura, al incluir los aspectos dialógicos y narrativos como partes de todo un proceso comunicativo más complejo. Y este ha sido uno de los mayores impactos posmodernistas con el que las ciencias en general y, especialmente las sociales, se han visto beneficiadas. En pocas palabras, estamos siendo concientes de los cambios societales que se han generado en los procesos comunicativos.

Lo que los posmodernistas han denominado como la condición posmoderna, no solamente ha implicado el cuestionamiento mercantil del conocimiento y la pérdida de su sentido originario, sino, además, se habla de una condición en la que se está dando el re-surgimiento del sujeto colectivo; lo cual podría considerarse como el redescubrimiento de la naturaleza lúdica de la humanidad. Esta otra forma de pensamiento social que está emergiendo, al llevar implícita el reconocimiento del papel que la comunicación, el lenguaje y el conocimiento desempeñan en el devenir societal, podría ampliar sus horizontes de comprensión de la comunicación y del conocimiento, como conversación; es decir, destacando sus cualidades sensibles, lúdicas.

Y, estamos en condiciones de hacerlo, en virtud de que ya no nos pensamos exclusivamente desde una lógica racional, sino, comunicativa y afectiva; la expresión de ello, se puede apreciar a través de las efervescentes aproximaciones gnoseológicas que han surgido en torno a los diversos saberes societales y a través de los diversos giros que se están dando en las ciencias como lo son el lingüístico-hermenéutico, el discursivo, el construccionista, el de la complejidad y el estético, entre otros.

A su vez, se ha propiciado la diversidad y la pluralidad de aproximaciones teóricas que han surgido como propuestas alternativas a los enfoques tradicionales y que se han enfocado a la comprensión de la sociedad a partir de la comunicación, el lenguaje y los conocimientos y, otras que, además, se han centrado en el ámbito colectivo. A este alboroto académico-científico, se agregan, los grandes debates entre los métodos cuantitativos y cualitativos y el auge que han tenido estos últimos, que bien vistos, se puede decir que "como método" predomina "la conversación con la sociedad", como suele darse en el caso de las entrevistas a profundidad, la historia oral, la historia de vida, la narrativa, por citar algunos ejemplos, aunque no se conciba así.

En términos generales, se puede hablar, entre otras convergencias teóricas, de que hay una gran tendencia a replantear las formas de aproximación a la comprensión de la realidad social. Mediante los métodos alternativos de investigación se manifiesta la necesidad de la coherencia con las propiedades de los objetos de estudio y con las necesidades teóricas de las ciencias sociales, que comienzan a tener la mirada puesta en la preservación de la vida y el equilibrio ecológico; por lo que la ética y la estética están volviendo a jugar un papel determinante en la construcción de conocimientos.

Más que diagnosticar y dictaminar el deber ser social, estamos comenzando a reflexionar sobre cómo somos y qué es lo que más nos conviene y, el diálogo, la conversación, el consenso y el disenso, están siendo las formas sociales. Así que también las aproximaciones para comprender los procesos de comunicación, lenguaje y conocimiento, están dando un vuelco, y se está dando una tendencia a considerarlos como mediaciones entre las personas, más que como productos individuales.

Sin embargo, no solamente en el ámbito académico-científico se está manifestando este sentir lúdico, sino, y de inicio, ha sido en la vida cotidiana que esto se ha venido viviendo, ya que la que la vida cotidiana se está haciendo escuchar nuevamente y está exigiendo su espacio como fuente generadora de sentido social, conjuntamente con otros conocimientos que tradicionalmente han sido marginados por las grandes divisiones científicas.

Por ello es que, ante esta efervescencia de lo colectivo, tanto en nuestro acontecer cotidiano como en nuestras vidas académicas, se vuelve imprescindible adentrarnos a otros puntos de vista que aborden la vida cotidiana y la dimensión colectiva del conocimiento, particularmente para los intereses de esta tesis, a las aproximaciones que plantean re-imaginar las ciencias sociales para que el conocimiento científico vuelva a ser encantador¹(cfr. Fernández-Christlieb, 1994; Maffesoli, 1993; Xavier, 2002); es decir, vuelva a ser un espacio lúdico, de conversación, de construcción de conocimientos, de generación de sentido y no de imposición de información y de administración social. Como lo plantea Ibáñez-Gracia (2000), se trata de que la investigación sea un acto bello, placentero y de responsabilidad y crítica social en el que conjuntamente con el alboroto de la vida cotidiana se construyan opciones para mejorar las condiciones de vida del planeta. Y, una forma de lograr estos planteamientos es comprendiendo la lúdica de los conocimientos para volver a sentir eso que estamos construyendo.

Esta es la perspectiva de la sociopsicología del conocimiento, que interpreta la crisis del conocimiento cientificista como la pérdida del carácter lúdico, como la incapacidad para comunicar y desde la que se propone una aproximación en la que se rescate el carácter lúdico del conocimiento para hacerle frente a la situación. De esta manera es como se propone este punto de vista y se da respuesta a la pregunta que inicia este capítulo, ¿por qué una sociopsicología del conocimiento?, y con la cual pretendo esbozar los argumentos para seguirlos construyendo en futuras investigaciones.

Considero que desde esta aproximación podemos contribuir a reanimar el mundo. Lo que podría significar consumarnos como ciencias sociales, en el sentido de construir las a través de la conversación con la colectividad, dejando de lado las imposiciones del conocimiento cientificista, así como el afán por controlar y manipular la realidad social; estaríamos hablando del cambio de una sociedad de información a una sociedad comunicativa, conversadora.

¹ Retomando las aportaciones de Fernández-Christlieb (1994), un encantamiento, en el uso más clásico del término, se da "*cuando el lenguaje ha pasado a formar parte de los objetos, el mundo se reanima. Encantamiento significa etimológicamente hablando <<dentro del canto>>, meter o poner algo en la canción. Realizar un encantamiento, es insuflar a los objetos, las personas, lo que sea, de una razón que previamente no tenían*" (p. 272). De esta forma, el lenguaje queda impregnado de imágenes y las imágenes de lenguaje, creando un vínculo que es el que posibilita la epistemología del encantamiento, como la que caracteriza a la vida cotidiana.

1.2. Partir de lo Colectivo

El auge que se le viene dando al estudio de la comunicación y del lenguaje, así como del conocimiento para la comprensión de la realidad social, como es el caso del socioconstruccionismo, del constructivismo, de la psicología colectiva, de la teoría de la complejidad, de la cibernética del segundo orden, de la teoría de la acción comunicativa, entre otras (cfr. Delgado y Gutiérrez, 1994; Elias, 1994, 2000; Fernández-Christlieb, 1994; Fried, 1994; Gutiérrez, 1998; Habermas, 1985, 1989, 1990; Maffesoli, 1993; Ruíz, 1994; Shotter, 1993; Torres, 1998), está posibilitando tener otra perspectiva para la comprensión del conocimiento y del devenir de la humanidad. Sin embargo, no todas las aproximaciones profundizan en el proceso de la comunicación, por lo que podría darse el riesgo de concebir a ésta como una condición estática y limitadora en la que se le considerase como una secuencia de estímulos-respuesta entre emisor y receptor mediada por mensajes y códigos; lo cual, limitarían el alcance que tienen estos enfoques.

Particularmente, haciendo mención a las cuatro perspectivas teóricas que han sido el centro de debate para este trabajo (el socioconstruccionismo, la psicología colectiva, la teoría del símbolo y el enfoque comprensivo del conocimiento ordinario), aunque tienen puntos en común, como es el abordar los procesos de comunicación, lenguaje y conocimiento para la comprensión de la realidad social, también tienen sus divergencias. En especial, el socioconstruccionismo difiere de las otras tres, porque no se considera un enfoque de lo colectivo, e inclusive se opone a este ámbito; pese a sus semejanzas teóricas con las otras tres versiones.

Sin embargo, aunque el socioconstruccionismo (como ya se mencionó en el capítulo II) no aclara del todo el proceso de comunicación ni el nivel relacional comunitario al que alude, ni ha generado una aproximación hacia la comunicación sensible y los demás ámbitos de la afectividad social, corriendo el riesgo de reducir todo a lenguaje; ya el hecho de marcar una tendencia en el nivel comunitario o micros social, así como el abrirse hacia la estética de la vida cotidiana, no hace más que argumentar, aún más, la importancia de abordar el ámbito de la vida colectiva. Porque, por una parte, hablar de la estética de la vida cotidiana, es hablar de la afectividad colectiva, del carácter lúdico de la vida colectiva y, por otra parte, las mismas tesis posmodernas que retoma el

socioconstruccionismo, en las que se hace mención del resurgimiento del sujeto colectivo, no es otra cosa, que el resurgimiento de la naturaleza lúdica de la humanidad. Y, este carácter lúdico, es en lo que convergen las otras tres aproximaciones para hablar de la dimensión colectiva.

Estas tendencias hacia lo colectivo, que de una u otra forma, se ven manifestadas en los diversos debates del conocimiento, subrayan, cada vez más, la relevancia de comprender la dimensión colectiva de la humanidad y, particularmente, para los fines de este trabajo, el carácter colectivo del conocimiento, que es la perspectiva que viene a conformar una aproximación sociopsicológica del conocimiento. Para la sociopsicología del conocimiento, el punto de partida es que los conocimientos se generan en y para la vida cotidiana, y es el ámbito de donde, históricamente hablando, han surgido las demás esferas del saber.

Por otro lado, hablar de la vida cotidiana es hablar de la colectividad y de procesos colectivos, es conversar sobre la comunicación, sobre los procesos que construyen y se construyen a través de los símbolos, significados y sentidos, es recuperar la naturaleza lúdica de la humanidad. En pocas palabras, es tratar de devolverle a las demás esferas del conocimiento su sentido originario como forma compartida de orientación, de creación de sentido de la vida colectiva.

La aproximación a estas perspectivas colectivas implica abrirse a otras formas de comprender la realidad social, la interacción social, el proceso mismo de construcción del conocimiento y el papel que éste ha tenido en el devenir de la humanidad. Esta apertura significa comprender que la realidad social y los conocimientos son construcciones sociales y que tanto el conocimiento como otros procesos que tradicionalmente han sido considerados mentales, no son intrapsíquicos, sino, lingüístico-comunicativos y, más precisamente, conversativos.

De esta forma considero que estas perspectivas colectivas pueden hacer importantes contribuciones, no solamente al socioconstruccionismo y a la psicología en general, sino, también, a las demás ciencias sociales, ya que desde estos puntos de vista, estamos en condiciones de poder responder a algunos de los retos que se han señalado tanto en las psicologías sociales críticas como en la agenda de trabajo de las ciencias sociales. Más precisamente, pienso que las perspectivas colectivas pueden ser aproximaciones integradoras o

sintetizadoras de las ciencias sociales, dado que su punto de vista permite comprender al individuo y sus redes sociales a partir del sustrato colectivo. Las aportaciones de los enfoques colectivos se pueden puntualizar de la siguiente manera:

- 1) Las perspectivas de lo colectivo, al abordar la realidad colectiva como simbólica, permiten aproximarse a la interacción social, a la comunicación, a la generación de conocimientos y a la construcción de la realidad, como procesos contruidos mediante la relación triádica entre símbolos, significados y sentidos. Esta forma de comprensión triádica de la realidad social, deja de lado la disyuntiva individuo sociedad, así como otros dualismos que han impregnado el pensamiento social (individuo-sociedad, alma-cuerpo, cuantitativo-cualitativo, salud-enfermedad, sujeto-objeto, emoción-razón, acción-orden, continuidad-cambio, por citar unos ejemplos). Esta tendencia a comprender la entidad triádica de los procesos sociales, se ha remarcado, sobre todo, a partir de los años 60, intentando superar las formas tradicionales de nombrar, clasificar y pensar dicotómicas y excluyentes que se solidificaron con el positivismo haciéndonos comprender un mundo escindido, de relaciones de causa y efecto.
- 2) Comprender el conocimiento como un proceso de construcción colectiva, es comprenderlo como un proceso de comunicación y, más precisamente de conversación. Esta perspectiva, no solamente permite aproximarse a la comunicación verbal, sino, también, a la comunicación no verbal, es decir, a su dimensión afectiva. De esta forma, se está re-conociendo el carácter lúdico, colectivo, de todo conocimiento y, a partir de lo cual, se podría devolverle al conocimiento cientificista su sentido originario de construir sentido colectivo. Al reivindicar el carácter colectivo del conocimiento científico, se le devuelven sus atributos esenciales e históricos de construcción comunicativa, de oposición de ideas, de discusión, de gestación pública y de acuerdo social, en contraposición al carácter informativo, de imposición y de administración de ideas que ha imperado desde la Ilustración.
- 3) Esta aproximación lúdica del conocimiento permite darle otro significado a la relación Sujeto-Objeto, en la que ya no se hablaría de una relación de "objetividad", de

distanciamiento entre el mundo de la ciencia y el mundo cotidiano; sino, de una relación de conversación entre el sujeto conocedor y los objetos, entre la ciencia y la sociedad, en la que el lenguaje pueda dotar a los objetos de lenguaje para que éstos puedan transmitir su significado, puedan comunicarse, hacerse sentir; posibilitando, a su vez, que el lenguaje se impregne de sensaciones, de imágenes, de afectos. Se trata de una relación epistemológica en la que tanto sujeto y objeto se transmitan recíprocamente sus propiedades, sus cualidades, sus formas; es un estilo de realizar investigación en la que los conocimientos se construyen mediante la conversación, a partir de la controversia más no con la imposición y la asimilación. Lo que a su vez lleva a considerar un nivel epistemológico colectivo, pues la validación de los conocimientos, respecto a su relevancia, su pertinencia, sus consecuencias, estaría dado en conversación con la colectividad. De esta manera, la ética y la estética, se vuelven parte constitutiva en la generación de conocimientos y, la responsabilidad social, habrá de contemplarse con miras a la vida del planeta.

- 4) El interés por comprender cómo los seres humanos hemos venido generando y acumulado diversos conocimientos y, en particular, el papel que juegan los conocimientos legos en la construcción de las realidades sociales, permite destacar que las realidades que construyen las diversas parcelas del conocimiento científico se han ido distanciando cada vez más de la realidad cotidiana y ésta nos ha rebasado. Por otra parte, el conocimiento científico y la tecnología se han convertido más en una mercancía que en la fuente generadora de sentido social; sin importar las consecuencias sociales y los impactos medioambientales que están deteriorando el ecosistema. Por tanto resulta menester conocer no solamente el contenido de los conocimientos y su deconstrucción, sino, los procesos constructores del conocimiento, así como el papel que el conocimiento ha jugado en el desarrollo y evolución de la humanidad. En la actualidad, diversas propuestas de las ciencias se han centrado en la deconstrucción de sus conocimientos y en la retórica de la verdad científica, partiendo del análisis de su propio lenguaje como limitador del conocimiento. De ahí que como uno de los primeros pasos que se están dando esté la recuperación del significado originarios de algunos términos y conceptos, de su redefinición o, bien, de la creación de nuevos vocablos.

- 5) Comúnmente a las versiones construccionista o a las que hablan de la construcción de la realidad y del conocimiento se les suele hacer, primordialmente, la crítica de caer en el relativismo absoluto y, en algunos casos, con justa razón (cfr. Watzlawick, 1995), no obstante que todo el conocimiento es relativo. Sin embargo, para un enfoque colectivo del conocimiento, las mismas reglas y límites del lenguaje, así como las que se establecen para cualquier conversación, impiden caer en un relativismo absoluto, pues para que se genere un “clima conversatorio”, es necesario que las partes involucradas conozcan las reglas del juego y participen a voluntad, simplemente porque ello les da sentido. Por otra parte, la comprensión de la relatividad del conocimiento permite su contextualización de acuerdo a los marcos de interpretación determinados histórica y culturalmente.
- 6) El enfoque lúdico del conocimiento, puede adquirir mayor significación dado el auge que se está generando respecto a la reflexividad, que es un elemento esencial en las diversas perspectivas como el socioconstruccionismo, la teoría de sistemas, la teoría de la complejidad y el conocimiento de segundo orden; que aunque estas perspectivas la manejan como un diálogo, sería más enriquecedor comprenderla como conversación entre y sobre las teorías y el conocimiento.
- 7) En este mismo sentido, esta perspectiva del conocimiento como construcción conversacional, también adquiere relevancia, en virtud de que puede dar mayor argumentación a la utilización de los métodos y técnicas cualitativas en los que “la entrevista a profundidad” y “la narrativa” son las herramientas fundamentales y con las que se sustentan; que a fina de cuentas estas herramientas pueden considerarse como formas conversacionales.
- 8) Por último, aunque este punto sale de los objetivos de la investigación, es importante señalar que a partir de las aproximaciones colectivas, el tiempo y el espacio también pueden ser comprendidos como construcciones colectivas, como una relación entre símbolos, significados y sentidos. El mundo del espacio pasa a formar parte de la realidad, porque los objetos son concentración de espacio que han adquirido sentido por

sí mismos y todo lo que tiene tres dimensiones tiene cuatro, así el tiempo es espacio en movimiento y esta lógica de la dimensión espacio-temporal posibilita un aspecto empírico verificable, ya que la verdad es contextual porque su validez está en función de su ubicación (Fernández-Christlieb, 1994; cfr. Axelos, 1980; Elias, 1994, 1994a, 2000; Fernández-Christlieb, 2000, 2001; Maffesoli, 1993, 2002b, 2002c).

2. LA APROXIMACIÓN SOCIOPSICOLÓGICA DEL CONOCIMIENTO

Una vez presentados los argumentos de la relevancia de las aproximaciones de lo colectivo, así como la importancia de una perspectiva sociopsicológica del conocimiento, de lo que se trata en esta segunda parte del capítulo, es de exponer los antecedentes y las formas teóricas que permiten sustentar un punto de vista sociopsicológico del conocimiento, así como las veredas que se pueden seguir para continuar este punto de vista.

Esta perspectiva gnoseológica, no pretende descubrir el hilo negro, simplemente está intentando retomar las formas del pensamiento social que se están manifestando tanto en el acontecer de la vida cotidiana como en diversas aproximaciones teóricas de las ciencias sociales, en las que se están dando ciertos indicios por comprender las formas de la comunicación más allá del diálogo y la negociación o, bien, ya se ha dado este giro como es el caso de las aproximaciones de lo colectivo que son las que, particularmente, han venido generando esta otra forma de mirar.

2.1. La Naturaleza Lúdica de la Humanidad

Partir de la naturaleza lúdica de la humanidad es comprender que el juego ha constituido la idea de vida en el ser humano, y ha sido el fundamento de la cultura y la civilización (cfr. Elias, 1994, 1994a, 1999; Fernández-Christlieb, 1994; Huizinga, 1983; Maffesoli, 1993). El juego es la creación de sentido colectivo, es el acuerdo de lo que va a fungir como realidad y no tiene mayor utilidad que la de jugar por jugar, porque jugar es divertido, es bello; porque el juego es un fin en sí, es el proceso de jugar para volver a jugar, y es como se ha ido creando la cultura.

La idea de juego tiene sus antecedentes en la comunicación preverbal, en las conversaciones de los organismos a través de los gestos (Fernández-Christlieb, 1994; Huizinga, 1983; Mead, 1982²). El juego se considera la primera estructura triádica que posibilitó la creación de la realidad colectiva de la conciencia y, a partir del cual han ido surgiendo otros juegos; primeramente, el del lenguaje, que construyó sus propias reglas de participación mediante las palabras; posteriormente, se fueron creando los demás juegos culturales: la vida cotidiana, las artes, la filosofía y las ciencias (Fernández-Christlieb, 1994; Huizinga, 1999).

Por tanto, la comunicación simbólica se origina como un juego colectivo, en el juego de la conversación. La comunicación es una entidad triádica, formada por símbolos, significados y sentidos. Una pauta sonora cuando adquiere un significado se torna en una palabra, es decir, cuando una pauta sonora recibe el sello social como símbolo³ de un tema de comunicación, es palabra que comunica. Los símbolos son los objetos que están en el presente, en el momento, tanto espacial como temporalmente y son los objetos más estables, más durables y los más duros.

Así, las palabras son los símbolos que constituyen la realidad simbólica. Los significados son construcciones intersubjetivas, colectivas que consisten en afectos, experiencias, sensaciones, imágenes (visuales, táctiles, auditivas, olfativas, gustativas y cinestésicas), que no están en el símbolo (simbolizadas) pero que forman parte del significado. Por lo que el significado es plural y está determinado socialmente, si no, no es significado.

En estos términos, el significado representa la función simbólica de las pautas sonoras que sirven como medio de comunicación verbal, es lo que representa al símbolo. El sentido es la intención que guía el símbolo hacia un significado, es la coherencia entre el símbolo y el significado, así como el marco o contexto de interpretación; es la relación en ausencia de los objetos que la concretan (Fernández-Christlieb, 1994; Elias, 1994a). De esta forma, los objetos se vuelven sociales cuando tienen significados compartidos, y es esta condición social lo que permite

² Mead, G-H. (1982): *Espíritu, Persona y Sociedad*. Barcelona: Piadós.

³ "Los símbolos cuando son activados en la reserva mnemotécnica ayudan a identificar objetos concretos, a determinar la naturaleza y el lugar que ocupan entre los múltiples acontecimientos del universo. También tienen una función como medio de comunicación, ya que permiten a los individuos analizar entre ellos problemas de objetos concretos" (Elias, 1994a, p. 154).

asignarles el carácter de objetivaciones, de condiciones objetivas o de congruencia con la realidad.

Por tanto, los símbolos no son una imagen o una pintura de lo que representan y la mayor parte de las veces son totalmente distintos de lo que simbolizan, a excepción de cuando los símbolos están representando simbólicamente a los propios símbolos. Así que para que algo sea un símbolo debe ser colectivo, debe ser cualquier cosa que todos puedan reconocer y usar y, todo símbolo, es un símbolo de algo, de manera que los símbolos tienen significado o no son símbolos; lo que implica que también el significado es colectivo o no es significado y ese significado que significa un símbolo viene a ser el lenguaje. Es así como se comprende que la realidad colectiva es una realidad simbólica, comunicativa, una realidad que se construye a través de la relación entre los símbolos, los significados y los sentidos.

La transformación simbólica, fue lo que permitió ampliar la capacidad comunicativa y, más tarde, el incremento, la acumulación y la transmisión del conocimiento para que las generaciones venideras contaran con un fondo social de experiencia; lo que aumentó las posibilidades de sobrevivencia y supremacía de la especie, ya que ha sido un medio de comunicación, de orientación y de identificación (cfr. Elias, 1994a). Además, de que este proceso evolutivo nos diferencia de otras especies, marcó la pauta para construirnos en la especie humana que somos; es decir, el lenguaje creó al ser humano. Desde esta perspectiva, al lenguaje se le ha considerado la quinta dimensión e, inclusive, Elias (1994a) lo considera el eslabón perdido.

2.2. El Lenguaje como la Quinta Dimensión

La emancipación simbólica pudo darse al interior de una vida colectiva en la que ya se contaba con un tipo de conversación preverbal, y consistió en la transición de la comunicación por medio de símbolos genéticamente adquiridos (comunicación preverbal) a la comunicación por medio de símbolos sonoros y, posteriormente visuales, aprendidos socialmente⁴ (comunicación verbal). La

⁴ Lo que caracteriza a las pautas sonoras humanas es 1) que han sido adquiridas por aprendizaje individual 2) pueden variar de una sociedad a otra 3) pueden cambiar a lo largo del tiempo dentro de una sociedad que sigue siendo la misma (Elias, 1994a).

evolución de estructuras biológicas indispensables para el aprendizaje de la comunicación verbal⁵ no destruyó por completo los medios de comunicación preverbal (no verbales) propios de la especie, como la sonrisa, el gruñido o el grito de dolor, que siguen siendo portadores de una función específica en las relaciones humanas, pero que son solamente auxiliares y han llegado a ser controlables.

A diferencia de los sonidos animales⁶, que representan una forma de comunicación momentánea para transmitir una situación del presente inmediato, el lenguaje humano⁷ tiene la capacidad comparativamente elevada de distanciamiento de la situación momentánea. Esta propiedad de distanciamiento es la esencia del lenguaje. El lenguaje al nombrar, separa los objetos, les otorga sus límites y cualidades, los diferencia, poniendo distancia entre esas cosas y todo lo demás. Al denominar a los objetos se separa de ellos, poniendo distancia para no confundirse con ellos; razón por la cual, lo primero que separa el lenguaje es al lenguaje mismo, al sujeto encargado de nombrar, porque ante el acto mismo de nombrar se está diferenciando de lo nombrado. Y, esta distancia es lo que posibilita la creación de la conciencia, que cuando es capaz de comprenderse como objeto de denominación lingüística es autoconciencia (Fernández-Christlieb, 1994; cfr. Elias, 1994a; Gadamer, 1996).

El ser humano al hablarle a otro, se está hablando a sí mismo y al poder conocer lo que está diciendo, ejerce un control entre la realidad interna y la externa. Esta capacidad de responderse a sí mismo y de conversar en su interior, permite que la persona se convierta en alguien más, en un

⁵ De acuerdo a Elias (1994a), la especie humana cuenta con una dotación biológica que le permite tener una capacidad ilimitada para asimilar, almacenar y digerir nuevas experiencias en forma de símbolos. "...el aparato vocal humano, incluido su equipo neurológico, admite fácilmente ampliaciones y cambios de cualquier fondo determinado de pautas sonoras" (Elias, 1994a, p.73).

⁶ Sonidos animales que pueden ser equiparables con ciertos sonidos humanos preverbales. "Los sonidos animales utilizados como una especie de lenguaje carecen del aspecto autodistanciante característico de los lenguajes humanos. Su función principal es indicar la condición momentánea de un animal, su condición en el momento. Es algo estrechamente vinculado con el presente inmediato" (Elias, 1994a, p. 73).

⁷ "El lenguaje, o gesto vocal significativo tiene, sobre todo, una diferencia con los gestos no verbales, a saber, que son los únicos que al tiempo en que son dirigidos a alguien, se dirigen simultáneamente al mismo que los emite" (Fernández-Christlieb, 1994, p.75).

objeto para sí misma⁸, que es la autoconciencia. De esta manera, la capacidad de conversación íntima, a la que se le ha llamado pensamiento y reflexión, ha construido la conciencia, la persona y la identidad y, como todo proceso de interacción simbólica, resultan ser también procesos colectivos.

Esta capacidad de distanciamiento y autodistanciamiento del lenguaje, implica una dimensión espacio-temporal, ya que mediante el lenguaje se asignan orden y secuencia a la denominación de los objetos y acontecimientos para su inteligibilidad y se crean el tiempo y las formas del habla. De esta manera es como se ha llegado a la diferenciación de quién está hablando, con quién se está hablando y de quién o qué se está hablando, en ausencia y en presencia de las personas y los objetos, y es como se ha derivado a la utilización de los pronombres y de los diferentes tiempos en la conjugación de verbos (Elias, 1994a, 2000; Fernández-Christlieb, 1994). Por lo que resulta que todo lo que tiene una dimensión simbólica tiene un lugar en el tiempo y en el espacio y, viceversa (cfr. Elias, 1994a, 2000; Fernández-Christlieb, 1994; Maffesoli, 1993, 2002b).

Por tanto, las formas del lenguaje, son pautas verbales, que se han regularizado como símbolos de objetos, hechos, funciones y otros datos específicos para que los miembros de un grupo se comuniquen, permitiéndoles indicarse recíprocamente como son sus reacciones a los objetos y qué significados les otorgan. En un principio, el lenguaje solamente estaba constituido por símbolos orales-auditivos y, con la evolución de la humanidad, se fueron creando los símbolos visuales, escritos e impresos.

La característica de diferenciar y seleccionar las diversas posibilidades de significado, así como para poder indicárselas a otros y al propio organismo, es una propiedad humana, que se ha dado

⁸ Al respecto es importante mencionar como Mead (1982) considera esta característica de la persona, como objeto para sí, que ha nombrado Si Mismo que es "un reflexivo e indica lo que puede ser al propio tiempo sujeto y objeto" (Mead, p. 168). En una conversación interior "donde uno es objeto para sí implica la presencia real de dos interlocutores dentro de una misma persona: aquél que habla, que Mead denominó 'Yo', y aquel que se entera de lo que este dijo, que denominó 'Mi'. Pero en la conversación interior no solamente son dos, sino, tres; Yo, MI y Otro Generalizado, siendo este último la colectividad donde se inició la conversación y a la cual se responde, el Otro, que al internalizarse, se abstrae y se generaliza y sigue estando siempre presente, ese Otro generalizado como así lo denominó Mead (1982) *es el que otorga el lenguaje, las normas, valores, costumbres y estilos desde los cuales el MI se da cuenta valorativa de las andanzas del Yo*" (Fernández-Christlieb, 1994, pp. 80-81).

gracias a un control que posibilitan los juegos del lenguaje y la misma situación conversativa. De esta manera, es como a través del lenguaje se va conociendo, se va construyendo el conocimiento, pero también lo desconocido, porque el lenguaje, además de simbolizar un objeto o un hecho ya existente, posibilita su construcción; como lo señala Fernández-Christlieb (1994), el lenguaje también nombra y produce imágenes, construye lo que no puede nombrar para poderlo nombrar, ya que lo que todavía no es lenguaje está puesto en imágenes y lo que ya no es lenguaje, también.

Es así como el lenguaje vincula y refleja las relaciones del sujeto con todo lo que le rodea, es el medio para la transmisión y la expansión del conocimiento, ya que con la ayuda de sus lenguas las personas hacen uso de ese cúmulo de experiencias generacionales. Por lo que en la medida que crece el vocabulario de una sociedad, también crecen sus conocimientos; pero también, pueden cambiar o disminuir en tanto que ya no se nombran las cosas, en el olvido, en la supresión de los símbolos. Así que la fuerza de una sociedad se puede ver representada a partir de la constelación de su lenguaje y de las diversas versiones del mismo idioma (Elias, 1994a).

El lenguaje se construye y reconstruye en la integración social y con ciertos márgenes de control que permiten la identidad relativa del mismo dentro de un grupo de individuos. Surge como una fuerza imperativa, al constituirse como un canon, al que tiene que atenerse una comunidad determinada, pues de lo contrario pierde su función comunicativa. De esta forma germinan los idiomas o lenguas particulares de cada comunidad que ejercen un poder sobre sus hablantes individuales.

El idioma de una sociedad es una representación simbólica de cómo los miembros de esa comunidad comprenden y construyen su realidad social, ya que la comunicación influye todas las formas de experiencia humana. Así, los idiomas tienen una fuerza propia que generan en sus hablantes la subordinación de su autorregulación a las regulaciones lingüísticas de esa comunidad. Sin embargo, esta fuerza estabilizadora e institucionalizadora de las experiencias y las imágenes conlleva el riesgo inherente de la ideologización y de la burocratización de sus instituciones (cfr. Fernández-Christlieb, 1994, 2001; Elias, 1994; Gergen, 1996).

De esta manera, el lenguaje viene a servir de modelo prototípico de objetos, hechos sociales, comportamientos, condiciones ideales, etc. Es el desarrollo de este fondo social de conocimiento el que constituye la fuente y el origen de las diversas creaciones individuales; cuando crece el fondo de conocimientos, aumentan las posibilidades de innovación de los individuos, pero para que ésta sea aceptada socialmente, implica que los demás lo reconozcan. Por tanto, esta forma de adquirir conocimientos en forma de lenguaje puede comprenderse en términos de la relación que se establece entre los miembros de una comunidad lingüística. Sin embargo, en las sociedades se dan ciertos márgenes para que los individuos puedan desviarse de las convenciones lingüísticas que rigen para ese grupo, de hecho, esto es lo que hace fluido al lenguaje y le permite hacer innovaciones con el desarrollo de nuevos símbolos como consecuencia de nuevas experiencias comunitarias. Pero esta desviación tiene sus límites, pues una gran desviación de la reserva convencional de símbolos sonoros traería como resultado la incompreensión.

Así es como la comunicación humana⁹, fundamentada en la tradición, está estrechamente vinculada a la transmisión de conocimientos por medio de símbolos. Es la evolución sin principio de los símbolos sociales y su función como medio de orientación y generación de sentido. Sin embargo, así como el lenguaje puede unir, también puede desintegrar a una comunidad, ya que los usos lingüísticos pueden generar una gran resistencia al avance de los conocimientos y a las formas de comprensión de la realidad social. Por tanto, el grado en que el lenguaje favorece o desfavorece la construcción de conocimientos depende en gran parte de la etapa de desarrollo del lenguaje y del conocimiento en la que se encuentra el grupo social, lo que a su vez también estará determinando la congruencia del conocimiento para la realidad social de ese grupo o comunidad.

El ámbito de la comunicación delimita periodos sociales dado que el fondo social de conocimientos disponibles y del lenguaje regularizado que representa todas las experiencias posibles para esa sociedad, tienen fronteras muy definidas, además de las limitaciones dadas por la estructura social y sus relaciones de poder. Las relaciones de poder regularizan los medios

⁹ "El lenguaje proporciona pautas sonoras específicas que indican simbólicamente su presencia o su ausencia. Como los humanos se forman normalmente con una lengua específica, su lengua materna, desarrollan en general un fuerte sentimiento de conexión natural, una especie de necesidad que une entre sí la pauta sonora, la función de símbolo social y el objeto de la comunicación mismo que simbólicamente representa" (Eliás, 1994a, p. 109).

simbólicos de comunicación para cada sociedad, así como los tintes emotivos y valorativos de muchos símbolos lingüísticos y las regularizaciones de uso en general.

Los sonidos y los símbolos pueden cambiar con el tiempo y en relación con los cambios de las experiencias y en la suerte del grupo, así que las controversias y los conflictos por la aceptación forman parte integrante del proceso de conocimiento de la humanidad. Y, es así como la generación, la acumulación y la transmisión de conocimientos, pasó a ser un proceso de satisfacción de necesidades, como lo ha sido la provisión de alimentos y la construcción de medios de producción y, su monopolización, ha venido jugando un papel determinante en la distribución de poder en las sociedades.

Por tanto, resulta que el lenguaje es el horizonte del conocimiento, es la realidad de las realidades, ya que aunque el lenguaje es el primer juego, también, es el último, pues para comprender los demás juegos, el último recurso que se tiene, es el lenguaje (cfr. Fernández-Christlieb, 1991, 1994; Gadamer, 1996, 2000; Habermas, 1968¹⁰). El lenguaje se conoce mediante el lenguaje, pero lo demás, sólo se conoce con lenguaje, porque todo lo que se conoce, se nombra, se objetiviza. Y, así como el lenguaje es el primer y el último juego, la cultura cotidiana es el primer y último lenguaje, porque lo primero que crea el lenguaje es la colectividad, la cultura cotidiana y lo demás, se derivan de ahí, y para que todo lo derivado mantenga su sentido social, debe volver a la colectividad.

Es así como a partir del lenguaje, de la comunicación, de la conciencia y de los conocimientos, se ha venido construyendo la realidad social. Los objetos al ser impregnados de lenguaje e incorporados en categorías y en representaciones con un nombre, reciben forma, historia, contenido, derivaciones y asociaciones, y es como el lenguaje ha venido estructurando la realidad en categorías que son construidas y reconocidas por una comunidad lingüística que conversa para conocer. Como Habermas (1985; cfr. Elias 1994a) lo menciona, las tres funciones del lenguaje son: 1) reproducción cultural o actualización de las tradiciones, 2) integración social o coordinación de planes de los diversos actores en la interacción social, y 3) socialización o

¹⁰Habermas, J. (1968): *Conocimiento e Interés*. Madrid: Técno.

interpretación cultural de las necesidades. Funciones que sustentan la acción transformadora del conocimiento y que se generan en el contexto de las interacciones cotidianas.

Sin embargo, como no todo en el conocimiento es lingüístico, ni toda la comunicación es verbal, dado que se dan otras formas de comunicación, además de la corporal y la gestual, como las que se dan a través de la simpatía, de la empatía, de la inspiración, del juego, de la pintura, de la música, del baile, de la arquitectura, que expresan sin el uso de la palabra; es importante rescatar este otro aspecto de la comunicación y, por ende, del conocimiento, que generalmente es soslayado.

Es decir, se trata de la parte sensual, sensitiva y afectiva de la comunicación y del lenguaje. Y, aunque para narrar estas experiencias se tenga que apelar a un lenguaje sensible, hay maneras de comprender esos otros espacios de expresión a través de sus formas, como lo hacen ver Elias, con su modelo figuracional y sus investigaciones del proceso civilizatorio; Fernández-Christlieb, en sus investigaciones sobre la afectividad colectiva, y los espacios de la comunicación, así como Maffesoli, con su enfoque sobre la forma y sus investigaciones sobre el Barroco y la Posmodernidad.

Así que una forma de comprender la comunicación en toda su dimensión lingüística y afectiva (imágica) es acentuando su carácter lúdico; es decir, como conversación. Además de que es precisamente en la conversación en donde el lenguaje adquiere su mayor expresión (cfr. Fernández-Christlieb, 1994; Gadamer, 1996, 2000), permite comprender, también, el carácter lúdico del conocimiento, para considerarlo como un juego que se construye en la conversación. Por otra parte, esta forma de concebir la comunicación, puede ampliar la comprensión de los entramados sociales, al considerarlos desde la analogía del juego o, bien por su ruptura con las formas lúdicas. Por tanto, el sentido de la conversación que se logra por el vínculo entre el lenguaje y los afectos, entre el lenguaje y la lúdica, es otra forma de mirar la entidad triádica que conforma el conocimiento.

En virtud de que la conversación tiene la misma estructura del juego, antes de pasar de lleno al tema de la conversación, bien vale la pena hacer un pequeño paréntesis sobre las condiciones del juego, para poder comprender en toda su dimensión el proceso de la conversación.

2. 3. Las Realidades del Juego

De las diversas relaciones triádicas que se han dado a lo largo de la existencia humana, la forma del juego es básica e inderivable, el ser humano tiene la necesidad de vivir en la belleza y lo lleva a cabo en la satisfacción del juego (Huizinga, 1999). Las variadas actividades esenciales de las relaciones humanas están impregnadas de juego, como es el caso del lenguaje que permite nombrar, y del que derivan los demás juegos de la existencia humana, por lo que el juego resulta ser más antiguo que la cultura. La cultura y la civilización se han creado como un juego, en el que las reglas que constituyen el juego se han ido instituyendo como convenciones que han permitido establecer la civilización; la cultura siempre es el intentar volver a jugar. Los productos y las actividades del juego sirven para algo que está dentro del juego enorme de la colectividad o de la cultura (Fernández-Christlieb, 1994; Huizinga, 1999)

Esta es la manera en que el juego va creando realidades colectivas que antes no existían, y aunque no obstante se de el conocimiento de que se trata de tan sólo un juego y de que puede haber desilusión y pérdida de validez, el sentido que genera el juego persiste, por la belleza de haber jugado; cuando todos los razonamientos fallan la última razón que queda es el sentido estético (cfr. Ibáñez-Gracia, 1986, 2001, 2002; Maffesoli, 1993). De esta forma, los tres objetivos interdependientes del juego, lo constituyen: la construcción de una estructura estética, cómo ganar y cómo esforzarse (Fernández-Christlieb, 1994).

Dentro de la variedad de formas que se dan como juego (de competencia, de representación, de azar, de vértigo, juego libre) el elemento en común es que en todas las formas se dan condiciones que se establecen como reglas, reglas de validez, de armonía, de método, de rito, de interacción y, éstas, son construidas arbitrariamente para que el juego se pueda llevar a cabo. Las reglas pueden servir para generar o para mantener la emoción del juego, así que las reglas deben valer para todos los jugadores, ser aceptadas voluntariamente y llevarse a cabo, sin otro fin que el de jugar.

Por ello, todo juego está dirigido a que todo salga bien y a que el juego sea bello y, para guardar estas formas, no se deben conocer de antemano los resultados, el juego debe ser sorpresivo, debe generar expectación, así como mantener el equilibrio y la tensión entre los contrincantes, dentro de un clima de fluidez, con vaivenes y altibajos. Y, son las reglas del juego, las que permiten alcanzar esta forma.

Por tanto, el juego está constituido por una lógica de la lúdica o una lúdica de la lógica que implica una fusión entre un orden, una estructura formal, sus reglas e instrumentos y una condición de afectividad mediante la cual el juego es vivido, gozado y sufrido, ya que todo juego implica un estado de ánimo, de entusiasmo y arrebato, en el que hay elevación y tensión que generan la alegría y la entrega (Huizinga, 1999; Fernández-Christlieb, 1994; Elias 1994a). Esta fusión es la que permite que el juego genere sentido y cree realidades alternas, dado que una vez iniciado el juego, éste se toma autónomo; es decir, se vale por sí mismo y es capaz de producirse y reproducirse a sí mismo. En palabras de Fernández-Christlieb (1994), para inventar un juego (C), se requiere un orden dentro del cual moverse (A) y un margen de libertad para moverse dentro de ese orden (B).

Así que cuando la lógica y la lúdica se funden construyen una realidad aparte con sus propias leyes y sus propios espacios y tiempos. Jugar implica construir realidades que durante el tiempo que se lleva a cabo el juego, resultan ser más reales que lo que sucede fuera del juego, porque en ese momento, lo que domina es el juego y lo demás pasa a segundo plano. Cuando el juego se ha iniciado, los jugadores lo viven como si no existiera nada más, es su realidad inmediata y, el goce y la entrega al juego, es lo que los hace formar parte de él, como un todo. Al terminar el juego, independientemente de los resultados, que no tienen ya utilidad porque el juego ha acabado, lo importante es volver a comenzar el juego. Así que aunque el juego produzca algo, una vez acabado, ya no sirve, porque el sentido es volver a jugar, no producir.

Sin embargo, en esta lógica del juego en la que se da un continuo de realidades superpuestas, de metaniveles, que sólo guardan sentido en relación unos con otros, las reglas se vuelven en sí mismas un juego, por lo que se requieren de otras reglas para regular el juego; es decir, de reglas de reglas o metarreglas. Estas metarreglas, son parte de las reglas del lenguaje y tienen que

respetarse al hacerse las reglas de cualquier otro juego, por lo que la síntesis de la lógica y de la lúdica se expresa a través de estas metarreglas (Fernández-Christlieb, 1994). De acuerdo con este mismo autor, Fernández-Christlieb (1994; cfr. Huizinga, 1999), estas metarreglas podrían resumirse en los siguientes diez y ocho puntos:

- 1) De participación: esta regla implica que el juego es igual para todos y que todos los participantes deben de reconocer y validar la regla porque de lo contrario no es regla; conocer la regla es participar bajo sus lineamientos.
- 2) De igualdad: todos los jugadores del juego tienen las mismas condiciones de igualdad, la realidad del juego es la misma para todos. Estas condiciones de igualdad son creadas artificialmente para posibilitar las mismas oportunidades.
- 3) De libertad: los jugadores deben participar espontánea y voluntariamente y sentirse libres para jugar dentro de las reglas; si hay obligación de jugar, el juego termina.
- 4) De seguridad: los jugadores deben de jugar por jugar, sin miedo a perder más que el juego, lo que garantiza la participación de todos.
- 5) De protección al adversario: cada jugador debe cuidar que el adversario esté en condiciones de jugar y terminar el juego. Condición que también funge para el terreno, los instrumentos y el tiempo de duración del juego.
- 6) De creación del juego: si a partir de las reglas el juego no se crea otra realidad, una nueva, las reglas deben someterse a revisión, ya que nada garantiza de antemano el juego.
- 7) De preservación del juego: las reglas y los participantes deben de permitir que el juego se mantenga y no deben de adelantar los resultados; la duración del juego la determina el tiempo establecido. El juego requiere de una continua renovación.
- 8) De complicación del juego: el juego debe de irse superando cada vez más conjuntamente con sus jugadores, para que éste se perfeccione y se haga más complejo.
- 9) De que el juego salga bien: todo juego debe de realizarse dentro una configuración estética para que éste sea bello y se desarrolle plenamente, de esta forma cualquier cambio de reglas que garantice la armonía, la fluidez y la congruencia del juego puede aceptarse.
- 10) De no decir que es un juego: los jugadores al participar en el juego lo viven como única realidad, por lo que no se puede decir que es un juego porque se acaba con él.

- 11) De aceptar la realidad del juego: aunque en el fondo se acepte la realidad de que es un juego, los jugadores deben de hacerse la ilusión del juego como si fuera real.
- 12) De perfeccionamiento de las reglas: las reglas deben de adaptarse al juego y cuando éstas se hacen obsoletas se pueden cambiar.
- 13) De hacer reglas: el mismo juego va creando situaciones que no están reglamentadas y para las cuales se deben crear nuevas reglas para que el juego continúe; esta nueva aplicación de reglas, a su vez, propiciará nuevos eventos en el juego y así sucesivamente.
- 14) De deshacer reglas: las reglas tienen un margen de libertad y dentro de este margen se pueden romper las reglas sin que se arriesgue el juego.
- 15) De las trampas permitidas: todo juego tiene cierto grado de permisividad para castigar las trampas que se presenten sin que por ello el juego se arruine, las trampas son conocidas por los jugadores y al efectuarlas están esperando no ser cachados o, en su defecto a asumir el castigo; sin embargo en el momento en que se hagan trampas que estropeen el juego y que haya que acentuar que se trata de un juego, este se acaba.
- 16) De corrección de reglas: el único criterio de las reglas de un juego es jugar, por lo que toda regla es correcta por sí misma.
- 17) De no explicar reglas: las reglas valen por sí mismas porque para eso fueron construidas, así que no requieren de explicación.
- 18) De aceptar las reglas: para jugar se deben de aceptar las reglas, sino, no se juega.

Resumiendo estas diez y ocho reglas, para que una situación se pueda considerar un juego, debe de cumplir con las siguientes características que aluden tanto a los jugadores como a las reglas y a los espacios donde se lleva a cabo el juego y, éstas son: participación, igualdad, libertad, seguridad, protección del juego, creación del juego, preservación del juego, complicación del juego, estética del juego, no decir que es un juego, aceptar la realidad del juego, perfeccionamiento de las reglas, creación de reglas, rompimiento de reglas, permisibilidad de trampas, corrección de reglas, validación de reglas y aceptación de las mismas.

En estos términos, el juego puede ser comprendido como una condición convencional, que ha sido acordada por un conjunto de reglas que le dan su carácter de real, pero en virtud de que se trata de un convenio, éste puede ser cuestionado, transformado, revocado o reiniciado; por lo que

también las reglas del juego son susceptibles de transformación. Sin embargo, dado que la realidad del juego tiene sus límites, ésta puede dejar de existir como tal, derivándose en algo que ya no es juego, por las siguientes razones: 1) cuando la lógica o la lúdica se agotan y 2) cuando al juego se le oponen realidades más fuertes que lo transforman en un medio (Fernández-Christlieb, 1994; Huizinga, 1999); que como se verá más adelante, es lo que le sucedió al conocimiento científico.

La estructura del juego que está creada con reglas y significados que se hacen y deshacen por el simple hecho de jugar, como ya se mencionó, es la misma que la de la conversación. La conversación también tiene sus reglas y su lúdica, y se da porque conversar es bonito, divertido: la confrontación entre la exposición de pensamientos o argumentos tiene un orden, pero dentro de ese orden hay cierta libertad y la empatía y la simpatía resultan ser un elemento fundamental.

2.4. El Espacio de la Conversación

La conversación, es el espacio relacional más antiguo, es una forma de retórica natural que ha generado la humanidad, en el que la comunicación que se establece se da por el placer de hablar, de relacionarse y, adquiere su sentido por lo bello que resulta, sin más fin. Así que lo importante no es el contenido de la conversación, sino, la forma, el estilo, la empatía y la simpatía que se genera en el clima conversacional. Aunque el conversar, parece de lo más banal, resulta que es una de las estructuras y formas de cohesión social más significativas. La conversación es el arte y el juego de la cultura cotidiana (cfr. Fernández-Christlieb, 1994; Habermas, 1981; Simmel¹¹, cit. Fernández-Christlieb, 1994; Tarde¹², cit. Fernández-Christlieb, 1994).

Con la conversación, se da una interacción entre interlocutores, no solamente mediante el lenguaje, sino, a través de miradas, tonos de voz, gesticulaciones, posturas, etc. La gente platica, se goza y disfruta la situación conversacional. Y, es en esta asociación que se da como un valor y una satisfacción, que se resalta el mundo de la afectividad; un mundo en el que se dan condiciones que no pueden ser nombrables, sino, sólo sensibles, sentidas, gozadas, sufridas, y

¹¹ Simmel llamó a la relación conversacional sociabilidad. Simmel, G. (1971): Sociability, en G. Simmel (ed.).

¹² Tarde, G. (1969): Opinión and Conversation, en G. Tarde (ed.)

que son las que le dan el verdadero sentido a la conversación (Fernández-Christlieb, 1994). Resulta que la estructura interna de la conversación es la misma que la del arte y la del juego, creada con reglas y significados que se hacen y deshacen; y, es por lo que la conversación es el espacio relacional para la creación y recreación de significados y sentidos.

Todas las formas del uso del lenguaje constituyen variaciones del diálogo o variaciones en el juego de intercambio de preguntas y respuestas, por lo que la conversación implica que se habla con las personas, con los objetos, que responden a lo que se dice, por lo que para Gadamer (1996), la conversación lleva implícita una “correspondencia coincidental”, que es su esencia y, la magia de la conversación radica, en encontrar las palabras exactas o en que se puedan recibir del otro las palabras adecuadas. En este sentido, la fusión que se da entre la experiencia que se sedimenta en el lenguaje y los estados afectivos, a través de la duda, de un juego de preguntas y respuestas, es lo que hace que la conversación sea un espacio común entre los objetos. Mediante la conversación se suprime la distancia entre el lenguaje y los objetos y es cuando el lenguaje alcanza la plenitud de su expresión (cfr. Gadamer, 1996, 2000; Fernández-Christlieb, 1994).

La gente que utiliza predominantemente lenguaje se le ha nombrado públicos (Tarde, cit. Fernández-Christlieb, 1994a). De esta forma, los públicos constituyen un espacio conversativo. en el que la gente, a través de la controversia construye pensamientos, conocimientos, sentido, con el fin de hacerlo público para ampliar la comunicación colectiva. Los públicos van desde uno, varios, hasta muchos. La conversación interior, que es el pensamiento individual (la reflexión), cuya lógica de confrontación es la duda, genera ideas inéditas como forma de respuesta, pero para que éstas sobrevivan requieren hacerse públicas, pasando a un público de varios, en el que a través del espacio de la conversación, se debaten, concretándose en propuestas, proyectos, tesis, etc., y, posteriormente adquirir las formas de los públicos de muchos (artículos, textos, medios audiovisuales) en las que la lógica conversacional de polémica, es más bien textual e intertextual (Fernández-Christlieb, 1994a).

Esta aproximación lúdica de la comunicación y del conocimiento es lo que permite comprender que: 1) el conocimiento se genera en la conversación, 2) el conocimiento es un acto público, 3) el conocimiento resulta de la contradicción, del choque de ideas, 4) el conocimiento es una

producción colectiva, impersonal que deriva del acuerdo (Billig, 1987; Fernández-Christlieb, 1994; cfr. Elias, 1994a; Maffesoli, 1993), 5) el conocimiento se da dentro de marcos históricos y socioculturales y, 6) las formas cotidianas del conocimientos, son las mismas que se utilizan en la ciencia. Estas características del conocimiento están dadas porque la conversación es el ámbito público en donde se crean los conocimientos a través de la exposición de los mejores pensamientos, ideas, argumentos que se presentan con estilos convincentes, estéticos para su confrontación y competencia con los de los demás participantes, con la tendencia de hacerse cada vez más públicos. Este clima conversacional, es lo que marca la diferencia entre la construcción de conocimientos y la repetición de información.

De esta forma, la realidad de los objetos está en función de la capacidad y de la fuerza de los argumentos, del consenso para acordar su versosimilitud y de la retórica de su discurso, que son las tres condiciones que se empujan en el espacio de la conversación. Así que el conocimiento resulta ser un estilo de persuasión que depende de la retórica que se utilice. Esta retórica implica el conocimiento previo establecido, las metáforas que se utilizan, la articulación del discurso para persuadir y el estilo de las argumentaciones, que es lo que permite ganar o perder la discusión. La persuasión está en el acto mismo de conversar, de intentar que las cosas se vean de otra manera, es un proceso de influencia social recíproca (Fernández-Christlieb, 1994).

Esta es la perspectiva de la que parte la sociopsicología del conocimiento para comprender a los seres humanos y sus sociedades a partir del lenguaje, de la comunicación y de los conocimientos en su dimensión lúdica. Hemos generado una complejidad social que ya no se conforma con ser explicada y dictaminada por su economía, sus relaciones de producción y sus formas de distribución de poder y de riqueza, sino que reclama ser escuchada, comprendida desde su centro, desde su realidad cotidiana.

2.5. El Re-encantamiento de las Ciencias

A lo largo de la historia, ni todo lo social surge como un juego, ni todos los conocimientos se mantienen como un juego. Conforme los conocimientos se fueron acumulando y transmitiendo se fueron diversificando y especializando en distintas esferas de la realidad societal como lo son la

religión, el arte, la filosofía, la ciencia, el conocimiento cotidiano y la recreación. Al paso del tiempo, esta especialización de los conocimientos se hizo más pronunciada y algunas áreas del saber fueron perdiendo su naturaleza lúdica, transformándose en un medio.

Las acciones que no se consideran lúdicas, son las instrumentales (cfr. Habermas, 1990), que aunque se realizan bajo una lógica y con reglas, tienen un fin, que es el de manipular y controlar la realidad; por tanto, la acumulación de este tipo de actividades es lo que se llama poder. Y, la ciencia se ha transformado en una empresa de esta naturaleza.

La modernidad es la etapa en la que los diversos conocimientos societales, no sólo son divididos tajantemente y sobre-especializados, sino, hasta se tornan excluyentes unos de otros; particularmente, los conocimientos cotidianos son relegados del interés del ámbito científico, con lo que se crea una gran escisión entre estas dos esferas. Este abismo que abrieron las ciencias modernas, no solamente excluyó a la vida cotidiana, sino, además, implicó su administración y control.

Las ciencias fueron inventando su propio lenguaje y sus propias reglas, tornándose incomunicables, con lo cual, perdieron por completo su carácter lúdico, así como su capacidad para generar sentido colectivo; inclusive, para las mismas comunidades científicas, porque este sinsentido que ha caracterizado la segunda mitad del siglo XX, ha invadido también los espacios académicos y científicos. Esta incapacidad de comunicar puede comprenderse como la saturación del lenguaje de las ciencias; es decir, que la epistemología del conocimiento científico se basa en su propio lenguaje, en sus enunciados, en su retórica de la verdad, de donde saca su fuerza persuasiva, que al no quererlo reconocer, anula toda posibilidad conversativa.

Con el predominio de las reglas del método científico positivista no solamente se desconocen otras formas de construir conocimientos, sino, que se establece qué debe ser investigado, relegando todo aquello que no se pueda cuantificar y medir. Esto ha propiciado una relación de distanciamiento entre el lenguaje y la vida, entre el sujeto y el objeto, en donde no hay cabida para los sentimientos, los afectos, ni las sensaciones; dando por resultado un mundo escindido, en

el que por un lado está el investigador con sus reglas e intereses y, por el otro, los objetos, a los que se les imponen esas reglas e intereses, deshumanizándolos.

Bajo estas condiciones es como el ámbito de la ciencia se ha vuelto científicista y ajeno a la realidad social, carente de sentido colectivo, y en el que se ha perdido el deseo de conocer, predominando el afán de control, predicción y manipulación, sin importar las cualidades de los objetos. Y, es así como el científicismo ha tratado de imponer un mundo en el que lo único que importa es el poder económico y político, así como los valores comerciales.

La repercusión de esta exclusión de la vida cotidiana, alcanza su máxima expresión a partir de los años 60 del siglo XX, y puede considerarse parte de la crisis por la que vienen atravesando las ciencias. Sin embargo, a pesar de la escisión entre las ciencias y la vida cotidiana, la cotidianidad siguió jugando y construyendo sus propios conocimientos ante el gran sinsentido que le fueron endosando los demás ámbitos del saber, y como pilar de nuestro acontecer societal, ha retomado la palabra. Y, está resurgiendo con tal fuerza que está rebasando el ámbito de las ciencias, lo que ha provocado parte de las crisis del conocimiento científicista que no ha podido alcanzar sus metas modernistas; pero que por otra parte, ha propiciado la reanimación y la generación de aproximaciones sociales críticas, abriendo paso a la pluralidad y la diversidad de enfoques y métodos, así como a perspectivas más responsables.

Esta apertura se puede mirar en el pensamiento gnoseológico contemporáneo en el que se está rescatando el papel del lenguaje como conocedor y constructor de la realidad social, y en las diversas aproximaciones teóricas que se están pronunciando por la comprensión de la vida societal a través del diálogo y la narración. Aunque, aún no se dé el pleno reconocimiento a la parte afectiva de la comunicación, ni al papel que juega la conversación en estas perspectivas, de alguna forma se ha venido dando una tendencia, en la que bien vista, se puede apreciar indicios de la conversación, como es el caso de algunos métodos cualitativos en los que la entrevista a profundidad y la narrativa son la materia prima, así como en las aproximaciones en las que la "reflexividad" o la "observación de segundo orden" son un proceso medular. En ambos casos, hay elementos conversacionales; en el primero, para obtener la mayor información posible; en el

segundo, es el diálogo entre las teorías y entre las observaciones de observaciones, así como la autoreflexión del investigador.

Por otra parte, están las tendencias que se están encaminando a re-imaginar las ciencias sociales, como es el caso de las perspectivas de lo colectivo. Por lo que el espacio de la conversación es una forma de re-imaginar, de vincular el lenguaje y los significados (imágenes, afectos, sentimientos, etc.), la ciencia y el mundo, el sujeto y los objetos. De ahí que resulte que la conversación sea un espacio relacional en el que se puede dar la reanimación del conocimiento científicista; que parafraseando a Fernández-Christlieb (1994) significaría, permitir que el conocimiento sienta y los sentimientos conozcan. Y, es así como con una aproximación lúdica del conocimiento científico se hablaría del encantamiento de la vida académico-científica, como la misma cotidianidad nos lo está enseñando.

Esta aproximación lúdica consistiría en retomar la conversación como la forma epistemológica para relacionarse con el mundo, para generar investigación. La relación entre el investigador y el objeto, guardaría las formas de la conversación; es decir, de lo que se trata es de permitir que el objeto (la imagen, las sensaciones, los afectos) imprima sus cualidades, dotándolo de lenguaje; lo que a su vez, permitiría que el lenguaje se impregnara del objeto, de imágenes, sensaciones y afectos. Esta forma de relación, sería una forma de re-imaginar las ciencias y superar el distanciamiento que se ha establecido por la lingüilización científicista. Esta apertura posibilitaría, sobre todo para el caso de las ciencias sociales, ser la interlocutora de la sociedad y, en la que esta última, estaría en igualdad de condiciones para participar voluntariamente y con libertad en la construcción, de conocimientos científicos, en un clima de respeto, tolerancia y responsabilidad, como lo son las condiciones que se dan en el juego de la conversación.

Por tanto, sería una sociopsicología del conocimiento, que además de trabajar con las formas retóricas del pensamiento social, también se enfocaría al estudio de las formas del lenguaje en contextos históricos y culturales específicos, que posibiliten el conocimiento del devenir de categorías claves del lenguaje, la comprensión de la función coercitiva del lenguaje y el predominio de conceptos que son determinantes en el mantenimiento de estilos de comportamiento y mundos de vida, así como al de estructuras lingüísticas de uso común en las

ciencias que resultan ser limitantes para el conocimiento como es el caso de los tecnicismos, de las categorías bipolares y excluyentes, y que a final de cuentas, pasan a formar parte de la vida cotidiana, entorpeciendo la comunicación.

La descosificación del lenguaje, significa devolverle la armonía lúdica al conocimiento y a las formas de relación que se dan entre la investigación y el mundo. En pocas palabras, de lo que se trata es de reconstruir el lenguaje de las ciencias a través de la resignificación de palabras, el rescate de expresiones olvidadas, la innovación y el uso crítico del mismo, para que vuelva a comunicar y los conocimientos científicos sean comprensibles en la vida cotidiana. Razón de más por lo que resulta tan importante rescatar el gusto por el arte de hablar y escribir bien, para que tanto la conversación como el ensayo y la narrativa sean los estilos de generación del conocimiento.

De esta manera, el cambio no solamente estaría enfocado exclusivamente al ámbito de la investigación, sino, a todos los espacios académicos de generación de conocimientos como los son las relaciones entre profesores y alumnos; además de reorganizar o inventar formas, más allá de las intertextuales, que pudieran ser verdaderos espacios de conversación, de construcción de conocimientos; ya que las instituciones actuales como congresos, mesas redondas, seminarios, coloquios y demás espacios, dificultan la conversación, por su misma estructura y por la masificación de estos eventos.

Por tanto, en esta forma de comprender la construcción de conocimientos, se pueden considerar tres condiciones que se relacionan entre sí y que varían de acuerdo al nivel de publicación en el que se encuentra la conversación. Esta relación triádica, es la que guarda todo juego y toda conversación. Para que se genere el consenso de lo que va a considerarse conocimiento, sentido o espacio (C), los argumentos, los pensamientos, los proyectos, los trabajos, deben de exponerse con coherencia, orden y sistematización para su confrontación. Ese orden apela al estilo y al buen uso del lenguaje para que las formas persuasivas, retóricas y narrativas alcancen su máxima expresión y se continúe el debate público (ensayos, tesis, ponencias, artículos y demás formas académicas (A). Dentro de ese orden, se da la libertad y la variedad, que es lo que permite la creatividad y la innovación, ante el gusto, el placer y el sufrimiento que se viven cuando se lleva

a cabo una investigación. Este momento lúdico, es lo que permite emocionarse con la confrontación: discutir con fuerza y arrebató, pero guardando la postura para que no se deshaga la conversación; intuir cómo ha de aproximarse a esa problemática que se investiga, asombrarse con los encuentros y desencuentros, con los autores; es vivir todo aquello que posibilita interesarse y mantenerse inmerso en el proceso del conocimiento, es el gusto y el placer por investigar, por presentar trabajos, por dar clases, etc. (B).

Desde la dimensión colectiva del conocimiento, es como se concreta la propuesta de la presente tesis, para ir construyendo una perspectiva sociopsicológica del conocimiento, que retoma la forma de comprensión de la lúdica cotidiana, para abordar otros ámbitos de los conocimientos sociales, como es el caso del conocimiento científico y, de esta manera, continuar generando aproximaciones que permitan recuperar la naturaleza humana de la ciencia, que es la de volver a conversar con la vida cotidiana, con los seres humanos y los objetos de todos los días.

3. RECAPITULACIÓN: CONOCIMIENTO Y COMPROMISO SOCIAL

Desde una apreciación global, se puede considerar que estamos en la era de las gnoseologías y que este interés por comprender todos los ámbitos del conocimiento societal, es la expresión de la necesidad social por volver a sentir que el conocimiento oriente nuestras vidas, nos genere sentido en las diversas esferas de la realidad social.

Por tanto, se requiere que el conocimiento vuelva a ser conocimiento, no simple repetición de información; es decir, se necesitan retomar los espacios de la conversación como formas de construir conocimientos; formas relacionales que posibiliten la comunicación entre el investigador y los objetos, y en las que se refuten o acuerden los mejores argumentos en debate. Sobre todo, en lo que concierne a las ciencias sociales, esto posibilitaría que realmente se diera un espacio gnoseológico en conversación con la vida cotidiana y, en general, con las demás instancias sociales. Por ello es que resulta importante comprender esta naturaleza comunicativa del conocimiento que encamina hacia una sociopsicología del conocimiento, mediante la cual se irán construyendo diversas formas de aproximación.

En este sentido, se está volviendo prioritario que la oratoria y la retórica, vuelvan a formar parte de la educación para que la narrativa y el ensaño alcancen su máxima expresión como formas de construcción de conocimientos en las ciencias sociales. Y, el compromiso, la tolerancia, el respeto y la responsabilidad, sean parte de los aspectos éticos a los que debemos aspirar. Para que de esta manera, se puedan ir dejando de lado las posturas tradicionales del quehacer científico de imposición y reproducción informativa, que han venido estableciendo la realidad social.

Desde cualquier perspectiva con que se mire al conocimiento, éste no deja de tener responsabilidad social y, particularmente desde un punto de vista sociopsicológico, es impensable no considerar las consecuencias sociales de todo conocimiento, pues éstos reivindican o transforman prácticas sociales. El cómo se generen los conocimientos y qué fines persigan, estará matizando las relaciones entre la colectividad, ente la ciencia y el mundo, el investigador y los objetos, el lenguaje y los afectos. Por tanto, los conocimientos deben ser sopesados por los efectos que pretenden, las consecuencias que producen y las prácticas sociales a las que llevan y, su utilidad, debe estar supeditada por criterios en los que se consideren aspectos éticos, estéticos y ecológicos. De ahí que se torna imprescindible una actitud crítica y responsable del espacio epistémico, de las herramientas conceptuales y del compromiso profesional.

De cara a esta responsabilidad social, el nivel epistemológico al que habrá que aspirar, será el de la colectividad; es decir, la veracidad del conocimiento científico deberá generarse en la comunidad, por el consenso entre especialistas y ciudadanos, dejando de lado la tradición de que sean el método y la comunidad científica los que tengan la última palabra. En estos términos, ya no es la verdad la que determina los criterios de valor y uso del conocimiento, sino, su capacidad argumentativa, la coherencia y la inteligibilidad de las acciones que produce.

Desde esta óptica, la principal función de la construcción teórica es la de conversar con la sociedad, generar discusiones sobre la realidad social, con miras a su transformación, a partir de una actitud crítica en la que se valoren los supuestos culturales en función de las normas morales, en pro de la emancipación humana y del bienestar del planeta. Y, para que las aproximaciones científicas estén en condiciones de reeditar sus conocimientos, pueden fundamentarse en la comprensión social y convalidarse por ésta.

En la medida en que se ha ido desarticulando el dispositivo retórico de la razón científica y que se ha evidenciado el carácter constructivo de los conocimientos científicos como construcciones similares a las que se realizan en los conocimientos cotidianos, no queda más que aceptar que no hay verdades absolutas y que éstas son relativas al contexto académico, sociocultural e histórico en el que se generan. Esta condición no significa que no se requiera del apoyo de argumentos que permitan ciertos límites de seguridad, pero ya sin el carácter de verdades absolutas; sino, como condiciones verosímiles, con el conocimiento de su génesis y de su finitud.

Ante el panorama de pluralidad y diversidad en el que estamos viviendo y dado el carácter de construcción colectiva del conocimiento, así como su relatividad, no nos queda más que aprender a ser más humildes, tolerantes y respetuosos (as) ante las distintas versiones de la realidad que se van generando; pero así como tenemos que asumir nuestra responsabilidad profesional y civil en la construcción de los conocimientos sociales y su aplicación, también tenemos la obligación de participar, escribir, polemizar, en pocas palabras, de conversar, para que la construcción de conocimientos siga su curso.

UN PARÉNTESIS: A MANERA DE CONCLUSIONES

"El único pensamiento vivo es aquel que se mantiene a la temperatura de su propia destrucción" Edgar Morin.

Ha llegado el momento de finalizar este trabajo de tesis, en el que se presentan las diversas perspectivas que han dado pie a la construcción de una sociopsicología del conocimiento, como su título lo expresa; y, que han permitido argumentar la relevancia de las aproximaciones colectivas en la comprensión de la realidad social, así como de esta perspectiva sociopsicológica del conocimiento. Esta argumentación se inició retomando los debates gnoseológicos que se han venido generando en los diversos ámbitos sociales, para incidir, específicamente, en la deconstrucción del socioconstruccionismo; por lo que posteriormente, con la contrastación de los diversos enfoques gnoseológicos, se pudieron alcanzar los tres objetivos de la investigación.

Aunque se trata de una etapa de conclusiones, a su vez, éstas son el punto de partida para consolidar por dónde puede continuar esta perspectiva sociopsicológica del conocimiento, en futuras investigaciones. Sin embargo, mi forma de haber podido llegar a este punto, fue a través de la reflexión teórica que realicé a lo largo de la tesis y en la que continúo, dado que es una historia sin fin, que es lo que caracteriza al proceso de conocer. El conocimiento es un proceso que está a punto de hacerse y deshacerse, no hay nada definitivo; por ello es que considero más apropiado intitular este apartado como un paréntesis, sin por ello dejar de presentar las conclusiones que amerita la finalización del trabajo; pero la agenda queda abierta para proseguir en esta labor conversativa.

El fin del siglo XX e inicio del XXI están matizados por un creciente interés en el estudio del lenguaje, de la comunicación y del conocimiento, como formas de comprensión de la realidad societal. De tal manera, que el panorama de debates gnoseológicos que se ha venido generando desde finales de los 50, que se ha caracterizado por el cuestionamiento al papel que ha venido desempeñando el conocimiento científico, por la crítica al predominio del modelo positivista en ciencia, así como por el reconocimiento de la exclusión de la vida cotidiana, de los demás

ámbitos del saber societal; ha sido parte del contexto en el que se han generado otras aproximaciones en las que la comunicación es el centro de atención.

Este cambio en el pensamiento social se puede considerar como la expresión de las diferentes necesidades que hay para generar conocimientos que permitan comprender la realidad social, desde múltiples perspectivas, que van desde la vida cotidiana hasta los conocimientos más especializados, y esto no es más que el sentir colectivo de recuperar que los diversos conocimientos vuelvan a generar sentido.

A partir, del espacio de debates que se ha abierto en torno a la crisis del modelo de ciencia predominante y el cuestionamiento al papel que el conocimiento científico ha venido desempeñando como sustento de la realidad social, se ha iniciado una re-evaluación crítica del método científico positivista y de la razón como únicas formas de generación válida de conocimiento. Esta reflexión crítica nos ha sensibilizado para comprender cómo bajo la sombra de los ideales modernistas de progreso, sustentados en la productividad y en el desarrollo tecnocrático, el cientificismo se ha vuelto una empresa de industrialización del conocimiento, con sus propios criterios de rentabilidad y producción; que es lo que está volviendo a la actividad científica en una gran competencia de supervivencia académica.

Las grandes producciones del predominio positivista y sus gestiones empresariales, no sólo han excluido a la vida cotidiana con las grandes clasificaciones del conocimiento, imponiéndole su discurso; además, han propiciado la división entre las áreas del saber y el distanciamiento entre las disciplinas, generando la sobre-especialización del conocimiento y la parcialización del mismo; y, ante lo cual, se ha dado la pérdida de la memoria cultural, la timidez histórica y la carencia de intereses estéticos como producto de la burocratización tecnológica. En este clima, el espíritu de la investigación se ha ido alejando cada vez más de sus ideales de conocimiento y de su carácter lúdico y, el conocimiento, se ha ido fragmentando en parcelas sin vida ni voluntad de síntesis, traducéndose en pequeñas ideología con sus respectivos grupos de poder. Por lo que el conocimiento ha dejado de ser conocimiento, transformándose en la imposición y mantenimiento de información.

Esta es la manera como el conocimiento cientificista ha perdido su sensibilidad, porque se le ha lingüilizado, ideologizado o hipostasiado, transformándolo en información aplicada, sin más argumento que el de verdad científica, que bajo la retórica del método científico se transforma en imposición. Como sistema de conocimientos, el cientificismo se ha tornado incuestionable al recurrir a dogmas o axiomas, a leyes y postulados, a la objetividad y la experiencia, al autoritarismo y adoctrinamiento, como una forma de legitimación y autorregulamiento, mediante la cual evita contradicciones subversivas e irreverentes.

Este autoritarismo es el que otorga el predominio al discurso cientificista ante los demás discursos, tanto en la mayoría de los gremios científico-académicos, como en la vida cotidiana, pues no hay más verdad que la que sustenta, y ha transformado el conocimiento en una mercancía. Ello ha propiciado el crecimiento de los cotos de poder que se encargan de administrar y controlar la información para que ésta se reproduzca y se mantenga, imponiendo explicaciones de la realidad. Esta desensibilización del conocimiento ha anulado toda posibilidad de contra-argumentación y de condiciones conversacionales, con lo que el "conocimiento" se ha ido disfrazando como una producción individual de los sujetos más capaces; olvidando que el conocimiento es una construcción colectiva que deriva de los acuerdos que se han generado por la contradicción y el choque de ideas que se suscitan en la conversación de los públicos.

Bajo estas condiciones, lo que menos está importando es la construcción de conocimientos que generen sentido y bienestar social, de lo que se trata es de producir cantidades industriales de información, por lo que se ha ido provocando un desencanto en los ambientes académicos que se traduce en escepticismo y resignación y, en el ámbito cotidiano, se ha provocando un malestar en el que los modos de vida se caracterizan por una sensación de desazón, de incertidumbre y de angustia. Se trata de una crisis anímica de la sociedad producida por el sinsentido actual del conocimiento cientificista, pero que sin embargo, la cotidianidad le ha comenzado a hacer frente a su manera, rebasando los conocimientos disciplinares, tras ir imponiendo sus formas lúdicas.

Este es el panorama que ha ido provocando la atomización de la ciencia, haciéndola olvidar los principios renacentistas que le dieron vida y que estaban encaminados a la comprensión del ser

humano y de la naturaleza para su transformación y progreso y, en el que el pensamiento societal se ha venido transformando, dando pie a la pluralidad y a la diversidad, abriéndose a los grandes debates gnoseológicos. Polémicas que se iniciaron desde finales del siglo XIX y que tras agudizarse hacia finales de la década de los 50, siguen siendo centro de atención de este nuevo siglo. Este clima de controversias y deconstrucciones, es lo que ha propiciado la proliferación de aproximaciones teóricas y metodológicas que se han venido abriendo camino para construir otras formas de comprensión de la realidad social y a lo que se ha llamado la crisis de las ciencias sociales. Crisis que se traduce por la oposición entre enfoques macro-sociales y micro sociales, métodos cuantitativos vs. cualitativos, métodos empiristas vs. formas hermenéuticas, que vienen a ser el reflejo de los fundamentalismos dualistas que han impregnado los saberes sociales.

Esta crisis, que más bien puede mirarse como las transformaciones que se están generando y que son propias de todo proceso del conocimiento, se ha visto enriquecida tanto por las aportaciones posestructuralistas y posmodernas, así como por los enfoques construccionistas y socioconstruccionistas, que conjuntamente han contribuido a continuar las perspectivas del carácter social del conocimiento y, particularmente en lo que respecta al conocimiento científico. Esta contribución, ha consistido, por un lado, en los trabajos retóricos que han evidenciado el predominio del discurso cientificista y masculinizado en los diversos ámbitos sociales y, por el otro, en el poner al descubierto las prácticas de poder, el estatus y el mercantilismo que se realizan en aras de este discurso.

Desde las aproximaciones construccionistas, son diversas las investigaciones que se han realizado para sustentar la construcción social del conocimiento como acuerdos entre comunidades lingüísticas; las cuales se pueden encontrar, entre otras, en la línea de la sociología del conocimiento, de la sociología del conocimiento científico, de la sociología de la sociología, del interaccionismo simbólico, del socioconstruccionismo y de la psicología social. Estas investigaciones se pueden matizar en una gama que va desde los estudios de la comunidad científica y sus prácticas sociales hasta los estudios sobre conocimientos legos y populares, en los que las características culturales como el género y las divergencias étnicas comienzan a ser consideradas.

En términos generales, el giro construccionista-social que se está dando en los distintos ámbitos del conocimiento, puede contribuir a una transición teórico-política, que se caracterice por el surgimiento de diversos estilos de diálogo, negociación, consenso y disenso; porque esta forma de comprender la realidad, está posibilitando reconquistar el poder de la palabra y sus espacios de expresión. El hacer lecturas construccionistas de nuestras realidades sociales nos está llevando a replantearnos las sociedades y su organización, los modos de vida, los procesos de civilidad, las construcciones teóricas, la formación y la práctica profesional, entre un sin fin de cosas.

De cara a la globalización, el discurso construccionista se está volviendo una forma de liberación ante los discursos dominantes y las prácticas totalitarias, dando paso a la diversidad y a la pluralidad de las múltiples dinámicas societales. Además, está coadyuvando al resurgimiento del sujeto colectivo, con miras a la construcción de sociedades en las que puedan coexistir distintos puntos de vista, y en las que se pueda ir recuperando la esencia del ser humano, así como el incremento de la conciencia ecológica.

Ante este panorama, en el que se rescata la relevancia de los diversos conocimientos societales y en el que se replantean los procesos de comunicación como pilares en la construcción del conocimiento y de las realidades sociales, la vida societal requiere ser comprendida más allá de tratados de economía y de leyes de producción. Lo que está propiciando el incremento en el interés por comprender la realidad social a partir de la comunicación, el lenguaje y los conocimientos. Estas otras formas de comprensión de las realidades sociales, desde distintas aproximaciones se pueden apreciar en los diversos enfoques que han surgido como lo son el sistémico, los construccionistas y socioconstruccionistas, el de la complejidad, el de la observación del segundo orden, así como el renacimiento de las aproximaciones de la vida colectiva, entre otros.

No obstante de que algunas de estas perspectivas puedan resultar novedosas, dado el papel que se le está reconociendo, abierta o vedadamente, al lenguaje en la generación de conocimientos y en la construcción de la realidad social; solamente se están retomando antiguas concepciones en las que ya se apreciaba al lenguaje como el horizonte del conocimiento.

En este abrirse paso para la construcción de otras formas de comprensión de la realidad social, se puede destacar que hay una tendencia, particularmente en las ciencias sociales, de partir de nuevas lecturas de los clásicos respectivos a cada disciplina, en las que muchos de ellos se comparten; así como en el retomar propuestas de autores, que aunque no del todo resultan ser tan conocidos, han continuado una perspectiva teórica en la línea de las ciencias del espíritu. Ello está hablando de que hay un interés por rescatar el estudio de la vida colectiva y que desde distintas perspectivas se está abordando esta dimensión o se están dando indicios de ello.

El auge con que se han venido generando diversos métodos cualitativos y en los que predominan las formas de la entrevista a profundidad, como es el caso de la historia oral, de la narrativa, de los estudios de vida, del enfoque conversacional, por citar unos ejemplos, viene a reforzar más como se ha ido introduciendo la perspectiva de la comunicación en la investigación, y de la necesidad que hay de acercamiento a la vida colectiva. Por otro lado, también hay coincidencia en que la interacción social es uno de los puntos de interés para el replanteamiento de las ciencias sociales, la cual puede comprenderse también como comunicación.

Sin embargo, aunque esta forma de comprender el lenguaje y la comunicación, como el horizonte del conocimiento, la comparten diversas perspectivas teóricas; en la mayoría de los casos, solamente abordan la comunicación verbal, como es el caso del socioconstruccionismo. Este enfoque, al no profundizar en la comunicación no verbal (comunicación sensible, imágica), así como en el nivel relacional comunitario al que alude, está dejando de lado la sensibilidad y la afectividad del proceso de interacción-comunicación, reduciendo todo a lenguaje.

Por otra parte, aunque el socioconstruccionismo menciona una apertura hacia la estética de la vida cotidiana, al no abordar la afectividad colectiva, es difícil comprender cómo estudia este ámbito. Esta omisión de la afectividad, además de que puede propiciar el riesgo de caer en los enfoques diádicos de la comunicación, continúa perpetuando la noción moderna de ser racional, que impregna a la ciencia positivista, y no solamente se estarían limitando la dimensión de cualesquiera de los procesos que sustentan estos enfoques (comunicación, lenguaje y conocimiento), sino, de la misma vida humana.

Por lo que, son las aproximaciones de lo colectivo, que se abocan al estudio de la vida cotidiana y de sus formas lúdicas, las que han dado un paso mayor, al reconocer el lado sensible y afectivo de la comunicación y del conocimiento. Condición que las caracteriza para hacer aportaciones de gran relevancia, ya que esta cara de la realidad societal al ser soslayada por el positivismo, no es abordada en la mayoría de los enfoques teóricos. Estas aproximaciones de lo colectivo, al retomar en sus estudios la afectividad, permiten dimensionar lo lúdico en el devenir colectivo de la humanidad. La vida cotidiana no sólo forma parte de nuestra realidad social, sino que es el punto de partida, dado que es el pilar del acontecer societal. Por lo que ya no podemos seguir negándola, ni omitiendo sus formas de expresión que son el magma societal.

Este interés por lo colectivo, permite comprender cómo el mismo conocimiento científico está trastocado por la situación social que estamos viviendo, porque es en la vida cotidiana donde se origina. Esto no evidencia más que la experiencia social de la que formamos parte y que está apuntando hacia el resurgimiento de la vida colectiva, tras un largo periodo de individualismo, que también se vio asumido en las diversas orientaciones teóricas predominantes con su clásica dicotomía individuo-sociedad y sus postulados racionalistas.

A final de cuentas, todo este debate gnoseológico que se ha suscitado en las demás ciencias, no es más que la respuesta a que los conocimientos científicos han dejado de generar sentido en la colectividad, en la existencia cotidiana, que es en donde se originan todas las áreas del saber societal y a donde deben volver como generadoras de sentido social, como constructoras de la realidad social. Por lo que con las múltiples versiones que han surgido como formas de comprensión de los diversos conocimientos societales y de las realidades sociales, de lo que se trata es de que los conocimientos científicos vuelvan a generar sentido en la construcción de la realidad social.

Y, de esta manera, se puedan dejar de lado las posturas tradicionales del quehacer científico con las que los conocimientos se van imponiendo tras la realización de dictámenes de lo que debe ser, más no de lo que socialmente es; a través de ir generando las formas de diálogo, de comunicación y, mejor dicho de conversación con la sociedad, con la realidad cotidiana. Desde esta posición, que es la que sobretodo compete a las ciencias sociales, entonces sí podríamos estar en mejores

condiciones de hacer propuestas y de contribuir responsablemente en la construcción de la cultura.

Comprender la dimensión colectiva del conocimiento puede significar que estamos alcanzando la cima de los debates, no la única, ni la última, pero sí una que nos está permitiendo pensarnos de otra forma como humanidad y de relacionarnos como un todo ecológico en este momento cultural. Esta relevancia que se le está dando a la comunicación como un espacio de construcción y a la expresión de las formas lúdicas de la colectividad, puede considerarse como lo que algunos autores visualizaron como la condición posmoderna; que aunque este término ha causado gran polémica, hay que reconocer que, de una u otra manera, fue parte del contexto mediante el cual se comenzaron a intuir estos cambios societales en la comunicación y en las formas de reflexionar.

En este sentido es como estamos siendo capaces de mirarnos y de comprendernos en nuestro devenir colectivo, que utilizando la metáfora de Elias, es porque estamos en condiciones de mirarnos desde el siguiente peldaño de la escalera de caracol gnoseológica, el de la humanidad. Y, este paso lo hemos podido dar tras los giros lingüístico-hermenéuticos, discursivos y estéticos que se han venido generando en el conocimiento y que han posibilitado el comprender que los seres humanos no nos regimos primordialmente bajo una lógica racional, sino, también desde la lógica comunicativa y la lógica lúdica. Así como estos giros nos están permitiendo comprendernos como seres humanos y a nuestras formas sociales, a partir de la comunicación y del lenguaje, a su vez, nos están llevando a comprendernos desde la perspectiva del devenir de nuestros propios conocimientos.

De manera que desde las aproximaciones de lo colectivo, la realidad social es una construcción lingüística e imágica, por lo que es una realidad triádica que trata continuamente con objetos simbólicos, realidades significativas y mundos de sentido. A través del lenguaje se les asignan nombres a los objetos para diferenciarlos y distanciarlos, porque nombrar es conocer, conocer es comunicar, es compartir, es sentir, es construir. Por lo que para que el conocimiento se pueda considerar conocimiento y no simple repetición de información, es porque se trata de un proceso impersonal, al que se llega por acuerdo, tras las controversias argumentativas que surgen en la conversación y, es público, porque las conversaciones se dan entre la gente, que es la que utiliza

el lenguaje. En pocas palabras, el conocimiento es un vaivén entre los diversos niveles de conversación societal.

Por tanto, para que la información que se genera en los medios científicos vuelva a ser conocimiento, vuelva a comunicar, se requiere su sensibilización, se necesita que el conocimiento sienta y que los sentimientos conozcan. Esto se puede lograr devolviéndole al lenguaje su lado sensible, afectivo, para que pueda transmitir las características y las cualidades de los objetos a los que nombra, de manera tal, que lo que se establezca sea una relación recíproca, una conversación.

Desde esta perspectiva la relación epistemológica entre el investigador y su objeto de estudio podría ser la de conversar, con los respectivos momentos en donde, por una parte, se dé el distanciamiento mediante el lenguaje, sin que pierda su sensibilidad para transmitir, con el fin de que se pueda narrar, argumentar y realizar el ensayo que permita comunicar la investigación. Y, por la otra parte, también habrán de posibilitarse los espacios en donde la sensibilidad y los afectos tengan mayor expresión, para dar paso a la creatividad, a la iniciativa, al goce o al agobio que conlleva toda labor investigativa; pero tratando de que siempre predomine la armonía, el sentido lúdico, porque de lo contrario, se pierde el carácter colectivo del conocimiento y el conocimiento deja de ser conocimiento, transformándose en cualquier otra cosa.

Este es el giro pretendido desde la comprensión colectiva del conocimiento y que es lo que justifica la pertinencia de una sociopsicología del conocimiento para estudiar, desde esta perspectiva lúdica de la conversación, los diversos ámbitos del saber societal. Pudiendo de esta manera coadyuvar a recuperar el sentido lúdico del conocimiento científico, para que vuelva a generar sentido colectivo. Esta apertura hacia la dimensión colectiva puede ser proyectada para el estudio de los demás ámbitos sociales.

Ante el vacío de un proyecto colectivo, que la modernidad nos legó, y que en la producción científica se manifiesta, con la proliferación de micro- teorías, que más que posibilitar la comprensión del entramado social, la empañan; cada vez se hace más evidente la necesidad de contar con una perspectiva integradora, dado que la tendencias teóricas se están encaminando

hacia la recuperación del carácter holístico. En estas tendencias holísticas el interés se está centrando en el estudio de la vida colectiva y de sus formas de socialidad. Por tanto, la dimensión colectiva con la que se están aproximando algunas versiones de teoría social, la transdisciplinariedad que se está suscitando entre las diversas disciplinas, así como el nivel epistemológico social-colectivo al que están aspirando algunas perspectivas, podría estar esbozando un punto de articulación de las ciencias sociales.

En este sentido es como considero que desde las perspectivas de lo colectivo se pueden hacer importantes contribuciones, no solamente al socioconstruccionismo y a la psicología en general, sino, también, a las demás ciencias sociales, ya que desde estas aproximaciones estamos en condiciones de poder rebasar algunos de los retos que se han señalado tanto en las psicologías sociales críticas como en la agenda de trabajo de las ciencias sociales, así como de proponer otros temas a consideración. Estos puntos centrales se pueden sintetizar de la siguiente manera:

- A) La apertura y el respeto a la pluralidad de enfoques teóricos y metodológicos.
- B) La coexistencia de modelos, métodos y formas de construir conocimientos acordes a las necesidades sociales, a los enfoques teóricos y a los niveles de investigación y síntesis; impidiendo el predominio de un sólo modelo.
- C) La superación de los dualismos fundadores del pensamiento social: subjetivo-objetivo, emoción-razón, individuo-sociedad, estabilidad-cambio, cualitativo-cuantitativo, empírico-comprensivo, entre otros.
- D) La apertura y el compromiso hacia una epistemología colectiva, así como a la responsabilidad ante las consecuencias sociales de todo conocimiento.
- E) El desvanecimiento de los límites disciplinares y la apertura a la transdisciplinariedad, así como al agrupamiento científico-académico por intereses de estudio y formas de aproximación.

F) La recuperación de los enfoques hermenéuticos, así como del papel del lenguaje como objeto de estudio y clave para la reflexión epistemológica.

G) La recuperación del contexto histórico y cultural en la investigación.

H) La reflexión del impacto culturalista y del género en las diversas disciplinas.

I) La inclusión del estudio del tiempo y el espacio en la investigación social.

J) La pertinencia a la universalidad de la tecnología ante las problemáticas ecológicas.

K) La conveniencia de la sustitución de la crítica moderna por el escepticismo posmoderno ante el carácter abstracto de las grandes teorías.

L) El planteamiento de enfoques integradores, sintéticos o multidimensionales.

M) La comprensión de la afectividad colectiva y el re-conocimiento del carácter lúdico de la humanidad. A partir de lo cual, además de rescatar los aspectos sensibles de la comunicación y del conocimiento, se posibilita el estudio de otras formas societales.

N) La inclusión de la oratoria y la retórica como formas pedagógicas en los planes de estudio; con lo que se contribuiría a la recuperación del buen uso del lenguaje para la generación de narrativas y ensayos como maneras de construcción de la teoría social.

Además, estas aproximaciones de lo colectivo, pueden contribuir a enriquecer los diversos métodos y técnicas cualitativas, en los que se utiliza la entrevista a profundidad; dado que en la mayoría de los casos, estas entrevistas son formas conversacionales con las que se ha intentado abarcar tanto la comunicación verbal como la no verbal. Pero, que por reducir la comunicación no verbal a aspectos como la postura, los gestos, la vestimenta, las pausas y las acentuaciones en el discurso, estos procedimientos se han visto limitados. De manera que si se retoman los argumentos de la aproximación sociopsicológica del conocimiento, algunos de los métodos

cualitativos podrían quedar mejor sustentados, y también podrían ampliar su contexto investigativos hacia otras formas no discursivas que comunican conocimientos sociales como los espacios públicos, las artes, la arquitectura, por citar algunos ejemplos.

Por otra lado, no obstante de que la psicología general y las psicologías sociales forman parte de las ciencias sociales, es importante hacerles una mención específica y, particularmente a las sociales, en la que se resalta la importancia de que estas disciplinas se incorporen más a los debates gnoseológicos de las ciencias sociales, y se abran a la transdisciplinariedad con el fin de enriquecer su crecimiento; para que, a su vez, puedan brindar mayores aportaciones a las demás disciplinas y, darse a conocer, ya que es relativamente poco, lo que se conoce de las psicologías sociales en las demás ciencias sociales y políticas. De cualquier manera, aunque todos los puntos de la agenda de las ciencias sociales le competen a las psicologías sociales, algunos de ellos, ya han sido incorporados como parte de sus proyectos; como nos lo han hecho ver, el socioconstruccionismo y la psicología colectiva.

Para finalizar, cabe mencionar que el haberme enfocado específicamente a cuatro aproximaciones teóricas (psicología colectiva, socioconstruccionismo, teoría del símbolo y sociología comprensiva), ha sido por fines prácticos para delimitar la presente investigación, pero en ningún momento se considera que la sociopsicología del conocimiento deba limitarse a ellas, todo lo contrario, más bien se propone el desvanecimiento de los límites entre las disciplinas, ya que la mayoría de las veces estos límites dificultan la construcción de conocimientos. De entre las diversas aportaciones que puedan darse para seguir construyendo una aproximación sociopsicológica del conocimiento, considero que profundizar en autores como Jürgen Habermas, Pierre Bourdieu, Michael Batjin, Georges Gadamer, Jesús Ibáñez, entre otros, va a ser muy prometedor.

Por último, sólo me queda puntualizar que en el acontecer de estas aproximaciones alternativas que se están dando en las ciencias sociales, así como se ha generado una posición crítica con los modelos predominantes de las ciencias, es importante mantener este movimiento deconstruccionista con la diversidad de enfoques. En un primer momento, hay que guardar cautela con la efervescencia que se ha generado en las versiones discursivas, porque existe el

riesgo de hipostasiar el lenguaje e ideologizar las aproximaciones, que es lo que menos pretendería el socioconstruccionismo y a lo que se opone radicalmente. Por otro lado, de quedarnos en el nivel discursivo, estaríamos dejando de lado la afectividad y los sentimientos que son parte de nuestra naturaleza humana y que por tanto tiempo han sido relegados por el positivismo. Así que, aún nos queda mucho por conversar, el conocimiento es infinito.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

“La relación que queda por estudiar entre las obras conónicas y las obras populares mostrarían que, para empezar, la creación y el genio son colectivos” Maffesoli.

Alexander, J.C. (1990): La centralidad de los clásicos, en A. Giddens, J. Turner, et al. La Teoría Social Hoy, 22-80. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial.

---- (1997): Las Teorías Sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Análisis Multidimensional. Barcelona: Gedisa.

---- (1999): Neofunctionalism and After. Blackwell Publishers.

Anderson, P. (2000): Los orígenes de la posmodernidad. Barcelona: Anagrama.

Andrade, A. (1999): Introducción: La teoría sociológica en México frente a las perspectivas contemporáneas de las ciencias sociales, en A. Andrade (Coord.) La Sociología en México: Temas, campos científicos y tradición disciplinaria, pp. IX-XXI. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

---- (1999a): Campos científicos y desarrollo teórico en la investigación sociológica mexicana. Espacio Abierto 7 (3) 345-383.

---- (2001): Conferencia impartida en el Seminario Obligatorio de Doctorado: Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

Axelos, K. (1980): Horizontes del Mundo. México: Fondo de Cultura Económica.

Ballesteros, C. (1995): Filosofía Social y Sociología de la Posmodernidad. El pensamiento de Michel Maffesoli. Tesis de doctorado, facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

Berger, P. y Lukmann, Th. (1972): La Construcción Social de la Realidad, Buenos Aires: Amorrortu.

Billig, M. (1987): Arguing and Thinking. A rhetorical approach to social psychology. Cambridge: University Press.

Castañeda, F. (1987): "La crisis de la epistemología". Revista Mexicana de Sociología. No. 1. 13-32. México: UNAM.

Chuaqui, L. (2002): "Conociendo a Michel Maffesoli". http://www.unce.cl/facultades/filosofia/pedagogia/revista_dialogoseducativos_conociendo_1.pdf

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

Delgado, J.M. y Gutiérrez, J. (Coords.) (1995): Métodos y Técnicas de Investigación en Ciencias Sociales. Madrid: Síntesis.

Derrida, J. (1977): Posiciones. Valencia: Pretextos.

---- (1987): La Deconstrucción en las Barreras de la Filosofía. Barcelona: Piados.

---- (1989): La Escritura, La Diferencia. Buenos Aires: Ánthropos.

Elias, N. (1994): El Proceso de la Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. México: Fondo de Cultura Económica.

---- (1990): Compromiso y Distanciamiento. Barcelona: Península.

---- (1994a): Teoría del Símbolo. Un ensayo de antropología cultural. Barcelona: Península.

---- (1995): Mi Trayectoria Intelectual. Barcelona: Península.

---- (1998): La civilización de los Padres y Otros Ensayos. Bogotá: Norma

---- (1999): Sociología Fundamental. Barcelona: Gedisa.

---- (2000): Sobre el Tiempo. México: Fondo de Cultura Económica.

Ende, M. (1996). Carpeta de Apuntes. Madrid: Alfaguara.

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

---- (1994): La Psicología Colectiva un Fin de Siglo más Tarde. Colombia: Anthropol/ México: Colegio de Michoacán.

---- (1994a): Masas y Afectividad Colectiva en, G. Mota (Coord.): Cuestiones de Psicología Política en México. México: UNAM.

---- (2000): La Afectividad Colectiva. México: Taurus.

---- (2001): Introducción y notas a una psicología perdida en M. A. González y J. Mendoza (comp.), Significados Colectivos: Procesos y Reflexiones Teóricas. México: Tecnológico de Monterrey y CIIACSO.

Fernández-Ríos, L. (1994): Manual de Psicología Preventiva. Teoría y práctica. Madrid: Siglo XXI.

Foucault, M. (1970): *La Arqueología del Saber*. México: Siglo XXI.

---- (1977): *Historia de la Sexualidad. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

---- (1979): *Microfísica del Poder*. Madrid: La Piqueta.

---- (1981): *Historia de la Locura en la Época Clásica. T. I y II*. México: Fondo de Cultura Económica.

---- (1984): *Las palabras y las Cosas*. México: Siglo XXI.

---- (1986): *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.

Fried, D. (1994): Introducción, en D. Fried (Ed.): *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, pp. 15-34. México: Paidós.

---- y Fuks, S. (1994): Reflexiones de cierre. Diálogos, certezas e interrogantes, en D. Fried (Ed.): *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, pp. 447-454. México: Paidós.

Gadamer, H. G. (1996): *El Estado Oculto de la Salud*. España: Gedisa.

---- (2000): *La Educación es Educarse*. Barcelona: Paidós.

Gergen, K. (1985): The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist*, 40 (3) 266-275.

---- (1989): La psicología posmoderna y la retórica de la realidad, en T. Ibáñez (Ed.): *El Conocimiento de la Realidad Social*, pp. 157-185. Barcelona: Sendai.

---- (1991): Hacia una psicología posmoderna. *Investigación Psicológica*. [Tr. Katia Rheault], 1, 97-109.

---- (1991a): The saturated family. *Networker*, september/october, 1991.

---- (1992): *El Yo Saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. España: Paidós.

---- y Kaye, J. (1995): Más allá de la narración en la negociación del significado terapéutico, en S. McNamne y K. Gergen (Eds.): *La Terapia como Construcción Social* (pp. 199-218). México: Paidós.

---- (1996): *Realidades y Relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Barcelona: Paidós.

---- (1996a): La construcción social: emergencia y potencial, en M. Pakman (Comp.): *Construcciones de la Experiencia Humana*, pp. 139-182. Barcelona: Gedisa.

---- (2002): "La terapia como una construcción social, dimensiones, deliberación: divergencias". <http://www.edu/SocSci/kgergen1/web/page.phtml?id=manu18&st=manuscrip>

Giménez, G. (1992): En torno a la crisis de la sociología. Sociológica, 20, septiembre-diciembre de 1992, pp.13-30.

---- (1994): Obstáculos para el progreso de la razón sociológica, en México, en J. F. Leal y Fernández (Coords.): La Sociología Contemporánea en México. México: Facultad e Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

---- (1994a): La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos, en A. González y J. Galindo (Coord.). Metodología y Cultura. México: Consejo nacional para la Cultura y las Artes.

---- (1995): La identidad plural de la sociología. Situación y perspectivas de la investigación sociológica. Estudios Sociológicos de El Colegio de México, 12 (38).

Giddens, A. y Turner, J. (1990): Introducción, en A. Giddens, J. Turner, et al.: La Teoría Social Hoy. 9-21. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial.

González, P. (1988): Reestructuración de las Ciencias Sociales: Hacia un nuevo paradigma. México: Universidad Nacional Autónoma de México-CIICH.

Gómez, L. E. (1988): Deconstrucción o nueva síntesis. Aproximaciones críticas a la noción de posmodernidad. Estudios Sociológicos VI: 18. pp. 603-625.

---- (1993): La Sombra de los Gozos. Modernidad y crisis del estado de bienestar. Baja California: Universidad Autónoma de Baja California.

---- (s/f): El Caso Michel Maffesoli, en vías de publicación.

Gutiérrez, A. (1998): Edgar Morin y las posibilidades del pensamiento complejo. Metapolítica 8 (2) 643-660.

Habermas, J. (1981): Historia y Crítica de la Opinión Pública. La transformación estructural de la vida pública. Barcelona: Gustavo Gili.

---- (1985): Conciencia Moral y Acción Comunicativa. Barcelona: Península.

---- (1989): Teoría de la Acción Comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social. T. I y II. Buenos Aires: Taurus.

---- (1990): Conocimiento e Interés. Buenos Aires: Taurus.

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

Huizinga, J. (1999): Homo Ludens. Madrid: Alianza/Emecé.

Ibáñez-Gracia, T. (Coord.) (1989): El Conocimiento de la Realidad Social. Barcelona: Sendai.

---- (1990): Aproximaciones a la Psicología Social. Barcelona: Sendai.

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

---- (1994): La construcción del conocimiento desde una perspectiva socioconstruccionista. Revista Universidad de Guadalajara. La Nueva Psicología Social. Dossier. pp. 21-26

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

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

---- (2001): Municiones para Disidentes. Realidad-Verdad-Política. Gedisa: Barcelona.

Ibáñez, J. (1994): El Regreso del Sujeto. Madrid: Siglo XXI.

Knorr-Cetina, K. (1981): The Manufacture of Knowledge. Oxfor: Clarendon P.

Lanz, R. (1999): La Complejidad de lo político. Metapolítica 10 (3) 213-223.

Latour, B. (1988): The politics of explanation. En S: Woolgar (Ed.): Knowledge and Reflexivity. London: Sage.

Luhmann, N. (1996): La Ciencia de la Sociedad. México: Anthropos/UIA/ITESO.

Lyotard, J-F. (1993): La Condición Posmoderna. México: REI.

Maffesoli, M. (1993): El Conocimiento Ordinario. Compendio de Sociología. México: Fondo de Cultura Económica. 1993.

---- (1994): La socialidad en la posmodernidad, en G. Vattimo, et al. En Torno a la Posmodernidad (pp. 103-110). Colombia: Anthropos.

---- (2001): "Seminario: Diálogos del Nuevo Siglo. El Barroco y la Posmodernidad". Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

- (2002a): « Sur la Post-modernité » www.univ-paris5.fr/ceaq/maffesoli/ar_post.htm
- (2002b): « Sur la socialité » www.univ-paris5.fr/ceaq/maffesoli/ar-socialita.htm
- (2002c): "La sociologie du quotidien dans le cadre des Sociologies Françaises". www.univ-paris5.fr/ceaq/maffesoli/ar-socialita.htm
- (2002d): « Del postmédievalité » www.univ-paris5.fr/ceaq/maffesoli/ar
- (2002f): "Table, lieu de communication". www.univ-paris5.fr/ceaq/maffesoli/ar-socialita.htm
- Mead, G. H. (1982): *Espíritu, Persona y Sociedad*. Barcelona: Paidós.
- Morin, E. (1994): La noción de sujeto, en D. Fried (Ed.): *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, pp. 67-90. México: Paidós.
- Moscovici, S. (1961): *El Psicoanálisis, su Imagen y su Público*. Buenos Aires: Huemul.
- (1970): Preface en D. Jodelet, J. Viet y Ph. Beshard (Eds.): *La Psychologie Sociale: une discipline en mouvement* (pp. 30-36). París: Mouton.
- y Hewstone, M. (1984): De la ciencia al sentido común, en S. Moscovici: *Psicología Social*. Vol. II (pp. 679-710). México: Paidós.
- (1985): *La Era de las Multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas*. México: Fondo e Cultura Económica.
- Noya, F. (1995): Metodología, contexto y reflexividad. Una perspectiva constructivista y contextualista sobre la relación cualitativo-cuantitativo en la investigación social. En J. M.
- Potter, J. (1998): *La Representación de la Realidad. Discurso, retórica y construcción social*. Barcelona: Paidós
- Prigogine, I. (1994): De los relojes a las nubes, en D. Fried (Ed.): *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, pp.395-420. México: Paidós.
- Ruiz, A. (1994): Humberto Maturana y su contribución a las ciencias de la complejidad. *Metapolítica* 8 (2) 691706.
- Shotter, J. (1993): Harré, Vygotsky, Bakhtin, Vico, Wittgenstein: "Academic discourses and conversational realities". *Journal for The Theory of Social Behaviour*. Vol. 23, No. 4, december, 1993. 459-482.

- (1996): El lenguaje y la construcción del sí mismo. En M. Pakman Construcción de la Experiencia Humana, pp.213-226. Barcelona: Gedisa.
- Torregrosa, J. R. (1987a): Introducción, en J.R. Torregrosa (Coord): Teoría e Investigación en la Psicología Social Actual. Madrid: Instituto de la Opinión Pública.
- Torres, G. (1999): Disciplina e Interdisciplina en las Ciencias Sociales Hoy, en M. Hohannes y M. Cabrolié (Coords.) Existe una Epistemología Latinoamericana?, pp. 135-157. México: Plaza y Valdez.
- Torres, J. (1998): Sistema y complejidad. La arquitectura de la teoría de Niklas Luhmann. Metapolítica 8 (2) 627-628.
- Urdanibia, I. (1994): Lo narrativo en la posmodernidad, en G. Vattimo et al.: En torno a la posmodernidad, pp. 41-75. Colombia: Anthropos.
- Vattimo, G. (1994): Una sociedad transparente, en G. Vattimo, et al.: En torno a la posmodernidad, pp. 9-19. Colombia: Anthropos.
- Vera, H. A. (2002): Conocimiento y Constitución de la Sociedad. Sociología del conocimiento y su relación con la teoría social contemporánea. Tesis maestría. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- (2002a): Cronología y bibliografía completa de Norbert Elias en G. Leyva, H. Vera y G. Zabudovsky (Coords.) Norbert Elias: Legado y Perspectivas. pp. 299-311. México: U I-P, UNAM, UAM-I.
- von Glaserfeld, E. (1994): La construcción del conocimiento, en D. Fried (Ed.): Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad, pp. 115-141. México: Paidós.
- von Foester, H. (1994): Visión y conocimiento: disfunciones de segundo orden, en D. Fried (Ed.): Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad, pp. 91-114. México: Paidós.
- (1998): Por una nueva epistemología. Metapolítica 8 (2) 629-641.
- Wallerstein, I. (1996): Abrir las Ciencia Sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales. México: Siglo XXI.
- Watzlawick, P. (1995): El Sin sentido del Sentido o El Sentido del Sin sentido. Barcelona: Herder.
- Wetherell, M. y Potter, J. (1996) El análisis del discurso y la identificación de los repertorios interpretativos, en M, Pakman (Comp.): Construcciones de la Experiencia Humana, pp.139-182. Barcelona: Gedisa.

Weiler, V. (1998): Presentación, en N. Elias, *La Civilización de los Padres y Otros Ensayos*. Bogotá: Norma.

Xavier, F. (2002): "Re-imaginar la sociología". http://www.iaa.upf.es/formats/formats3/ben1_e.htm

Zabludovsky, G. (1999): Por una Psicología Sociohistórica: Norbert Elias y las críticas a las teorías de la racionalidad y la acción social. *Sociológica*, 40, 151-179.

---- (2002): Recepción y vigencia de la obra de Norbert Elias. Procesos civilizatorios y descivilización en G. Leyva, H. Vera y G. Zabludovsky (Coords.) *Norbert Elias: Legado y Perspectivas*. pp. 93-111. México: U I-P, UNAM, UAM-I.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Barthes, R. (1986): *Mitologías*. México: Siglo XXI.

Beltrán, M. (1979): *Ciencia y Sociología*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Cansino, C. (1998): La complejidad: ¿Un nuevo paradigma en las ciencias sociales? *Metapolítica*, 8 (2) 627-628.

Durkheim, E. y Mauss, M. (1969): De ciertas formas primitivas de clasificación, en M. Mauss (Ed.): *Institución y Culto*. T. II (pp. 13-73). Barcelona: Barral Editores.

Durkheim, E. (1974): *Sociologie et Philosophie*. France: Presses Universitaires de France.

Foucault, M. (1963): *El nacimiento de la Clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI.

---- (1977a): *Historia de la Medicalización. Educación Médica y Salud OPS*. Vol. 1, N° 1.

Galindo, J. (Coord.) (1998): *Técnicas de Investigación en Sociedad, Cultura y Comunicación*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Addison Wesley Longman.

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

---- (1994): *Ciencia y Técnica como Ideología*. Madrid: Técnos.

---- (1998): *Facticidad y Validez*. Madrid: Trotta.

López, S. (1997): *El Arte de Hablar Bien y Convencer*. México: Temas de Hoy.

Lowy, M. (1991): *¿Qué es la Sociología del Conocimiento?* México: Fontamara.

- Lash, S. (1997): *Sociología del Posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Mier, R. (1998): Ilya Prigogine y las fronteras de la certidumbre. *Metapolítica* 8 (2) 673-690.
- Ortiz, R. (1998): Ciencias Sociales, globalización y paradigmas, en *Pensar las Ciencias Sociales Hoy*.
- Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. (1989): *Tratado de la Argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos. 1994.
- Pizarro, N. (1979): *Metodología Sociológica y Teoría Lingüística*. Madrid: Talleres Gráficos Montaña.
- Rodrigo, M. J., Rodríguez, A. y Marrero, J. (1993): *Las Teorías Implícitas. Una aproximación al conocimiento cotidiano*. Madrid: Visor.
- Schutz, A. (1972): *Fenomenología del Mundo Social*. Buenos Aires: Paidós.
- y Luckmann, Th. (1973): *Las Estructuras del Mundo de la Vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Schwartz, H. y Jacobs, J (1984): *Sociología Cualitativa. Método para la reconstrucción de la realidad*. México: Trillas.
- Zapata, F. (2001): Conferencia impartida en el Seminario Obligatorio de Doctorado: Reproducción social y trabajo. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Zemelman, H. (1987): "Razones para un debate epistemológico". *Revista Mexicana de Sociología*, 1, 1-12.
- (1987a): *Conocimiento y Sujetos Sociales. Contribución al estudio del presente*. México: El Colegio de México.
- (2001): Conferencia impartida en el Seminario Obligatorio de Doctorado: "Construcción de ópticas en la investigación social". Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.