



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

UN MUNDO SIGNIFICATIVO COMO PUNTO
DE PARTIDA PARA UN ACERCAMIENTO
PSICOLÓGICO DEL SER HUMANO

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN PSICOLOGÍA
P R E S E N T A:
Z U L A I M A C I A S O S O R N O

DIRECTOR DE TESIS: LIC. FRANCISCO PÉREZ COTA
REVISOR DE TESIS: DRA. M. ROSSANA CASSIGOLI SALAMON
SINODALES: DR. PABLO FERNÁNDEZ CHRISLIEB
LIC. ALFREDO GUERRERO TAPIA
LIC. BLANCA E. REGUERO REZA



MÉXICO, D.F.

2005

m. 342776



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.

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

NOMBRE: Zulai Macías Osorno

FECHA: 7. abril. 05

FIRMA: Zulai

*A mi mamá, a mi papá
porque esta tesis es de ellos,
porque es la culminación de un ciclo
que han acompañado con paciencia y presencia.
Por su valiosa herencia: su amor*

*A Juan Manuel,
por su compañía en este proceso,
por las horas de lectura compartidas,
por la fuerza que he descubierto al estar a su lado.*

Agradecimientos

A **Paco** y a **Rossana**, por la admiración que me despertaron y que me llevó a buscarlo, por aceptar y guiar este proyecto.

A **Blanca**, **Alfredo** y **Pablo**, por acompañar mi formación académica, pero sobre todo, por acompañar mi lucha y esperanza, por la solidaridad, la contención y la presencia cuando uno necesita más que un docente.

A mis profesores, **Emily**, **Rafa**, **Juan Carlos**, **Frida**, **Rigo**, **Magda**, **Araceli**, **Martha Lilia**, **Paty B.**, **Olga** y a todos los académicos que congregados en esta facultad, realizan la importante labor de forjar seres humanos en busca de la apertura del alma.

A mis profesores, **Mónica Guitián**, **Armando Díaz**, **Gilberto Silva**, **Maria Luisa González**, **Carlos Chávez**, **Leonardo Méndez**, **Reyna Carretero**, **Blanca Solares**, **Massimo Modonessi**, porque muy directamente les debo la creación de este proyecto, por abrirme la puerta de la maravillosa sociología a través de sus ejemplares cátedras, por develarme una psicología llena de sentidos.

A **Paty** y a **Gabriel**, por su firme respaldo, por el amor que me tienen y por el amor que a mis ojos le dieron para mirar la vida. A mi mamá, por su fortaleza, porque detrás de ella vive una familia sólida, por el mejor ejemplo que una mujer puede tener. A mi papá, porque esa figura de respeto y ternura, me ha enseñado lo que es la solidaridad y la entrega a lo amado.

A **Vania**, a **Gabo**, pues porque son mis hermanos chiquitos, mis aliados y adversarios, compañeros de pelea, de juego y vida. Por lo que hemos compartido y seguiremos compartiendo, porque cada uno ha sabido despertar mi admiración, mi más profunda sensibilidad y mis más escandalosas alegrías.

A **Juan**, mi amigo, amante y compañero. A *vos*, porque le has puesto un sentido aún mayor a mi vida, por el camino andado y creado juntos, por tantos sueños y fantasía, pero también por las certezas que me da tomar tu mano, y me lleva a nombrar todo lo real que ahora nos impregna. Por nuestra grandiosa historia que apenas comienza.

A la **familia Macias** enterita, tan grande, tan acogedora, tan presente. A mis tíos, a mis primas, primos, sobrinos, abuelos (*in memoria*), por lo hermoso de un domingo cuando una mesa nos congrega, por la certidumbre de saberlos en las buenas, en las malas.

A la **familia Osorno**, a **Licha**, **Gus** y **Mezli**, por ese segundo hogar que tengo en donde quiera que estén. A **Güicho**, **Angela**, **Montse** y **Rodrigo**, a **Paty** y a **David**, porque no nos rendimos, porque los Osorno seguimos juntos. A **Chabela** y a **Arturo**, mis abuelos (*in memoria*), por la infancia más linda que muchas de mis sonrisas evidencian.

A **Tanita, Nely, Itzel, Taniota, Iliana, Norma**, por la memoria de la grandeza que fuimos, por la omnipotencia que juntas conocimos y que hoy nos lleva a entregar lo mejor en nuestros múltiples avatares. Al colectivo entero.

A **Amanda, Varinia, Marlene y Armando**, porque las tantas reuniones con luz de vela y vino pusieron el pretexto para aprender a querer, por su figura en este tiempo, por su amistad, su compañía y nuestro futuro forjándose.

A **Karlita** y a **Judith**, porque en ambas he encontrado una voz y un espejo. A **Yolo, Danu, Julieta, Ana Durini**, por la palabra certera, firme y llena de decisión. A **Chey**, por la confianza, las confidencias y su compañía en mis soledades.

A **Daniel**, a **Daniela**, por nuestra amistad larga y duradera a pesar de los silencios y las desapariciones, por esa bella época que tanto nos lleva a evocar.

A **Viky** y a **Mackenzie**, por su figura tan cercana y sus cálidas visitas.

A la fortaleza que de una mujer emerge cuando hacemos danza. **Gracias compañeras.**

A todos ellos que de alguna manera contribuyeron a solidificar y crearle un sentido a este proyecto,

 a la esperanza,

 al deseo,

 a esta aguerrida ilusión por vivir.

Zulai

He intentado dejar sitio para todo, he intentado llegar al final antes de que sea demasiado tarde; pero ahora veo hasta qué punto me he engañado a mi misma. Las palabras no permiten estas cosas. Cuanto más cerca estás del final, más tienes que decir. El final es sólo imaginario, un destino que te inventas para seguir andando, pero llega un momento en que adviertes que nunca llegarás allí. Es probable que tengas que detenerte, pero será sólo porque te ha faltado tiempo. Te detienes, pero eso no quiere decir que hayas llegado al final.

Paul Austin. *El país de las últimas cosas*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO 1.....	10
I. LA MODERNIDAD.....	10
El pensamiento en la modernidad.....	14
Enaltecimiento a la razón instrumental.....	23
Tiempo y Progreso.....	30
Dominio de la naturaleza: la división sujeto-objeto.....	34
Cultura objetiva.....	39
Tecnología y secuestro de la experiencia.....	45
Vida cotidiana.....	47
II. LA CRISIS DE LA MODERNIDAD.....	53
Diversidad.....	64
CAPÍTULO 2.....	68
I. CIENCIA.....	68
Ciencias Naturales-Ciencias Culturales.....	77
El acontecimiento como hecho aislado.....	80
¿Objetividad en la ciencia?.....	83
Psicología.....	87
II. ABSTRACCIÓN EN LA VIDA COTIDIANA Y EN EL CONOCIMIENTO..	91
Lenguaje.....	96
Comunicación.....	99

CAPÍTULO 3	103
I. INTRODUCCIÓN	103
El ser humano.....	110
Cultura.....	115
II. MÉTODO: EL PUNTO DE PARTIDA	122
Lo objetivo en la subjetividad del mundo humano: el sentido en lo concreto.....	124
Implicación.....	128
Eliminando la dualidad.....	132
El acercamiento al ser humano.....	135
El espacio del símbolo.....	138
La referencia a la vida por el lenguaje.....	140
La apertura a la creatividad por el sentido.....	144
III. PSICOLOGÍA DESDE LA CULTURA	148
El retorno al sujeto cultural y creador.....	150
La tarea de la psicología entendida desde la cultura.....	152
 CONCLUSIONES	 158
 BIBLIOGRAFÍA	 169

INTRODUCCIÓN

Este trabajo pone sobre la mesa de discusión a nuestra época, que después de la segunda Guerra Mundial entró en el dilema de la modernidad y la construcción de formas desimbolizadas, abstractas y con fines utilitarios, en donde la razón y brutalidad enlazadas, dejaban de lado al ser humano, que vivía un desencanto del mundo.

Así, son cultivados los valores fundamentales de la civilización moderna, con el concepto filosófico de razón instrumental, la ética de la culpa y el deber, y las nociones de trabajo, de progreso social ligados íntimamente a los valores epistemológicos. Con ello, la construcción del conocimiento en las universidades, se manifestaba escindido de la vida cotidiana, lejano a dar respuestas a la diversidad de expresiones de la vida y materializado en planes de estudios alejados a una realidad llena de titubeos, ambivalencia y sentimientos innombrables. Y aunque este proceso de modernidad parezca lejano a nuestra realidad, basta con darle una ojeada al plan de estudios de nuestra Facultad, para encontrar reflejado ese cientificismo ajeno a nuestra específica realidad, como línea casi exclusiva, extrapolado a nuestra disciplina, que da como resultado una deshumanización, paradójicamente desde la psicología.

Sin embargo, este tipo de experiencias encarnadas a lo largo de mi formación en la Facultad de Psicología, me obliga a dar una vuelta reflexiva, para luego adquirir un mayor compromiso como psicóloga, cuando descubro que mi cargo implica nada menos que la búsqueda del acercamiento al ser humano y a su constitución en determinado momento y con escenarios y tiempo únicos, justo en una época en donde pareciera que la destrucción se lleva con ella a la inherente creatividad humana. Con este compromiso personal, hago un ejercicio no nuevo, y retomo temas ampliamente abordados por otras disciplinas, pero que aún son vistos como lejanos y ajenos a la psicología o considerados como incorrectos por su textura *sentimental*.

Pensar un nuevo panorama inquietante, como una nueva manera de encarnar los fenómenos de lo humano desde su ya compleja temática contemporánea, abre nuevas posibilidades de interpretación de la estructura del sujeto racional moderno y de su crisis, y

espero estar dentro del paso adelantado en el camino hacia una interpretación crítica del ser humano, de su cultura y del cómo lograr un acercamiento más empático, desde elementos más significativos, y lo más alejado a todo panoptismo, que dibuja al psicólogo como *el doctor que conoce y proporciona la cura*.

Para lograr lo anterior debo remarcar que, la manera de acercarse al ser humano desde un enfoque psicológico, es diferente a la de las ciencias naturales; sus objetos tienen características diferentes, por lo que requieren puntos de partida, epistemología y métodos diferentes, planteados desde ellos mismos. Entonces, la psicología debe dar cuenta también, de todos aquellos procesos consecutivos ocultos (convertidos en sombra al ser negados por el iluminismo racional) y fundamentales del hombre, que hablan de las formas de vivir y concebir el mundo, y dibujan un espectro de la vida en comunidad tan aparentemente roto en la actualidad, pero que desde mi perspectiva, siguen creando una plataforma de despegue a la propia constitución del Yo y sus manifestaciones.

Sí la vida se había visto como una cosa, como un hecho lejano y aislado, ahora pide de vuelta su sensibilidad y su arraigo en una realidad mirada desde visiones culturales, desde donde lo íntimo es cristalizado, en donde existen personas andando, creando, rediciendo y viviendo el movimiento que todo ello hace de su contexto. Las ideas básicas que caracterizan a una época y los procesos constitutivos del hombre en cada momento, señalan la manera como el mundo entero se configura ante el hombre y condensan su figura. Una figura del mundo expresa una manera de concebir el puesto del hombre en el mundo, y por lo tanto, lo que cada día lo encamina y guía, son un motivo, con su sentido.

Ir hacia una concepción no-determinista ni de causa-efecto, y replanear el ideal y pensamiento de la modernidad y su no-adequación con la realidad, lleva a que la pregunta de la psicología no sea solamente el cómo actuamos, sino que debe incluir el cómo sentimos.

No cabe duda que las ciencias humanas no pueden eludir el problema del sentido. El sujeto, en su acto de afirmación y en su puesta en ejercicio diario, precisamente da al universo significativo de las ciencias un sentido y una búsqueda de orientación. La búsqueda como responsabilidad de cada individuo y de uno mismo como estudioso del ser humano, como actor y por lo tanto, buscador de significado en las respuestas encontradas sobre el mismo sentido, son claves para el análisis psicológico.

Con la afirmación anterior, es claro que es erróneo no ver al intelectual arraigado a su cultura. Los valores del investigador influyen su obra necesariamente, y le imprimen su interés, su biografía y su sentido. Y claro, tengo presente que la objetividad de la ciencia, primero pasa por el deseo subjetivo de conocer, con encuentros inesperados, rupturas y discontinuidades, que evidentemente no entran en la lógica racional de la creación.

Obviamente, no pretendo llegar a un estado último ni único del conocimiento. Por el contrario, mi interés se enfoca en cuestionar esas diversas formas del esencialismo, que enaltecen el pretendido significado de lo *Real* o de la *Verdad*, desconociendo su construcción cultural en ciertos contextos históricos, sociales y lingüísticos, y renunciando así a la búsqueda del entendimiento y del significado de fenómenos. Pero es importante señalar que no se trata de apartar y ahora negar al *logos* y a su construcción desde la razón instrumental. Su contribución al conocimiento humano es innegable, así como ese lado sensible en la modernidad negado. Ya en la estructura cerebral, refleja la interacción de opuestos desde su bipolaridad anatómica, en donde hemisferio izquierdo y derecho se funden para crear a un ser humano lleno de razón, pero también de sensación, cruzando racionalidad y sensibilidad. Se debe sobrepasar la *episteme* puramente racionalista y solamente racionalista, para mirar a los hechos vividos emocionalmente, interpretados y simbolizados, pero también racionalizados, ya sea por medio de un lenguaje evocador, de símbolos o de manifestaciones de sentido.

Al hacerle frente a pretensiones de verdad absoluta se debe tener claro y presente, que enfrentarse a esas otras alternativas es correr el riesgo a caer en el encierro de otros dogmatismos, estados absolutistas, o bien al caos o a un relativismo moral que conduce al nihilismo. Así no pide destrozarse el *logos* de nuestra disciplina, ni el rechazo y negación de la razón instrumental, pero sí me posiciono para dejar de verla como absoluta.

Este es un intento de voltear la mirada del análisis del hombre desde el positivismo, para orientarla hacia una hermenéutica, que más que medir, cuantificar y abstraer, busca la penetración de los mundos y engendra un nuevo lenguaje de comprensión humana, con el ejercicio de retomar algunas otras características olvidadas, pero constitutivas e innegables del hombre. Hay que retomar la forma de hacer y pensar, pero también de sentir y manifestar ese sentir, como parte del proceso científico, y como punto de partida para el análisis psicológico profundo.

Resumiendo, uno de los propósitos de este trabajo es, desde una crítica al pensamiento enarbolador de la razón instrumental de la modernidad europea, hacer hablar a esas otras dimensiones humanas, como la simbólica, para reivindicarlas como parte de la constitución humana, y por tanto, fundamentales en su estudio. Y por otro lado, mi intención es aportar al estudio psicológico un acercamiento más íntimo, retomando el valor de la cultura, como creación humana, y retomando las manifestaciones significativas, que la diversidad humana se empeña en hacer cuando las palabras, reflejo de signos lejanos a la realidad cultural, no logran concebir.

El trabajo está compuesto de tres capítulos, y un apartado final, de discusión y conclusiones.

El primer capítulo dibuja un panorama general del pensamiento de la modernidad europea y su proyecto. La razón instrumental y el desarrollo de las ciencias, puestos en primer plano como verdades supremas, junto con el individualismo, el cientificismo-racionalista y la fe en el progreso, describen el período histórico que forjó sus bases desde la antigüedad greco-romana, construyendo a la par las herramientas intelectuales, sociales y materiales con las cuales el hombre occidental logra ensanchar las fronteras de su dominio y acción por su capacidad intelectual.

Y es a partir de ello como se va generando la nueva sociedad y transformando la conciencia individual, que se basa en la tecnología derivada del conocimiento científico de las leyes naturales, que idealmente permitirían prever el futuro. El mundo natural, visto como material moldeable, es ordenado bajo la lógica racional humana, que recrea el mundo a su imagen, y lo transforma en instrumento al servicio de las necesidades propiamente humanas.

El dominio del mundo y de la vida y sus relaciones, ocultan lo simbólico en la rapidez, mecanización y racionalización de las imágenes del mundo. Entonces, la creación y fabricación son confundidos, y la vivencia se deja de lado, considerando al conocimiento como exterior y muy lejano a lo cotidiano. Con ello, la modernidad se va haciendo excluyente, y centrándose en la dimensión de sapiencia, olvidando la complejidad que se evidencia si desdoblamos el lado innombrable del ser humano.

A lo largo de este capítulo podemos ver como la razón ha traído igualmente progreso que destrucción, y poco a poco ha conducido hacia la deshumanización de la propia vida humana, porque a costa del gran progreso externo e indiscutible, también ha creado la sociedad más superficial y cada vez con menor capacidad para sostener el mundo construido por la razón instrumental, ya sin sensibilidad ni imaginación, llena de soledad, extrañeza con respecto a la propia realidad, pérdida de la unidad entre sujeto y sociedad, aparente falta de sentido por la vida y deshumanización de las relaciones sociales, cayéndose en un relativismo que expone brutalmente el artificio, la fragilidad, lo postizo de la traducción del mundo en dualidades totalizadoras, cuando los conceptos presuntuosamente vistos como reflejo de verdad, que alude a la diferencia entre realidad y posibilidad, no logran nombrar ya.

Finalmente, hablo de la contradicción que se vive dentro de la misma modernidad, en donde en el reverso de lo que parecen ser aspectos triviales de la acción, del discurso cotidiano y de la seguridad enarbolada, se esconde el caos, la ambivalencia, la no-dualidad, que es desorganización, pérdida de sentido de la realidad de las cosas y de otras personas por vivenciar el desencanto moderno. Ahora, el pensamiento como tal se traduce a pensamientos de hombres específicos arraigados a condiciones específicas de acuerdo a cada cultura y con una praxis comúnmente lejana al pensamiento enarbolado.

El segundo apartado, hace una descripción de cómo la filosofía positiva aspirará a ser síntesis de todas las ciencias particulares, para marcar una orientación racional y científica a la realidad humana, buscando impulsar el tratamiento científico de todas las realidades humanas, y logrando una abstracción de la propia vida.

El mundo concebido de forma mecanicista desde Descartes, que planteaba que el objetivo del conocimiento era el dominio, en particular de los procesos naturales, lleva al dominio del ser humano sobre la naturaleza, que con las grandes aportaciones de las ciencias físico-naturales, llega a considerarse como el más alto grado de evolución del pensamiento humano. Esto desarrolla la idea de que la modernidad se vincula a la naturaleza a través de la relación instrumental de la perspectiva científica y principalmente tecnológica, que llega a excluir cuestiones éticas y morales, y deriva en una ciencia abstracta, en donde intervienen cada vez menos los objetos de experiencia, sustituyéndolos

por enunciados y signos. La ciencia se hace su propia referencia, como sistema auto-referencial y como forma de vida ideal, que pretende unificar las ciencia a partir de un método lógico; hace de los elementos del lenguaje, imagen y semejanza de los signos y fórmulas matemáticas, ya no de lo vivido ni sentido.

Entonces, los *hechos* vistos como cosas o fenómenos que existen en el mundo, que están ahí, listos para conocerlos y aprehenderlos por medio de la observación, provocan la creación de un método que reproduzca sin apariencias, de manera fidedigna, que distinga un hecho del que no lo es corroborándolo, para luego, cuando el número de hechos conocidos en diferentes situaciones aumenta, se generalicen, expliquen y predigan fenómenos. Este discernimiento entre la vida andada y lo observable, implica la negación de parte de lo que constituye y diferencia al humano, su subjetividad y carga afectiva depositada hacia cualquiera de sus acciones.

Con el creciente dominio de la ciencia natural sobre las vidas de los hombres, se había desarrollado un nuevo énfasis sobre la ciencia culturales derivada empíricamente. Centrándome en el tema de la psicología, hago una revisión del panorama intelectual de principios del siglo XX, y retomo uno de sus debates: el entablado con el neopositivismo del Círculo de Viena, que retoma la noción positivista, que se alimenta de estos conceptos, como paradigma o actitud ideal de lo científico enfocado a lo social, como si la vida del hombre tuviese ya un final bien delimitado. Examinar la conducta humana en términos analógicos al examen que de los fenómenos naturales hacían las ciencias de este tipo, lleva a una discusión académica que deriva pragmáticamente en la ingeniería social y del Yo, porque la confianza es depositada en el pensamiento positivo y material, para rechazar cualquier tipo de conocimiento que implicara la intuición o algún otra experiencia de comprensión imposible de ser observada, con el fin de liberar a la ciencia de datos inventados, de prejuicios, sinsentidos y todo tipo de subjetividad, ahora llamada *error humano*.

Al ignorar el elemento activo de todo conocimiento y creer en la existencia independiente del estudioso y su capacidad de hacer el retrato fiel de lo que está allá afuera, la ciencia destruye el concepto de personalidad, base misma de la propia ciencia, y la historia del científico que lo lleva a abocarse a cierto tema, relegando otros tanto. Este proceso epistemológico, que sin desearlo entraña momentos subjetivos, se olvida que cada

objeto o proceso a conocer esta íntimamente vinculados con la sociedad respectiva desde que son observados, y con la experiencia vivida de quién observa.

Con la ausencia de una experiencia individual, y por tanto, de elementos reflexivos, emocionales y sensoriales identificables, el mundo se convertiría en un sistema de creencias de instituciones y tipos de personalidades, entidades conceptuales que se antepondrían a la experiencia vivida. Se orilla a la postulación de esta primacía absoluta de un orden absoluto de *Verdad del Ser y del Saber*, de lo lógico, y de la identidad, es decir, el *logos* de la civilización científica-técnica, reduce la existencia humana a una condición de principio o agente lógico y abstracto. Ahora pareciera que la unidad del colectivo sólo puede ya establecerse y mantenerse mediante un consenso alcanzado comunicativamente o un discurso que ya no hace referencia al sentido otorgado a cada vida humana, que se opone a la idea de que las palabras sean el reflejo de la esencia en el individuo, y propone que el lenguaje es un sistema en sí, cuyas propiedades extraen de las palabras, la capacidad de crear un mundo aparente en esencia. Este sistema preexiste al individuo, está para cumplir como instrumento de comunicación, que es llamado a predecir sin evocar.

Todo lo anterior, ya sustentado en el capítulo correspondiente, supone decir que la razón definida por la filosofía científica entraña un principio de indiferencia hacia las afectividades de la vida, una visión llena de frialdad y de dominio frente a la realidad, y la negación de un contacto más participativo con las cosas, cuando se adecuan las experiencias que se presentan en la vida, a ciertos parámetros.

El tercer y último capítulo es un intento por mostrar el agotamiento de los paradigmas deterministas que tendían a explicar la acción humana como dada por causas biológicas, sociales o psicológicas, para encontrar un desplazamiento hacia paradigmas alternativos que tratan de orientar el conocimiento por un camino entendido y construido subjetivamente, que implica necesariamente la reconstrucción del sentido, de la lógica subjetiva de la acción y de la interacción humana.

Hablaré de las creencias, las prácticas, las normas, los valores, los roles, las instituciones y todas las construcciones propias del humano, además de sus deseos, pasiones e instintos, como inherentemente significativas porque traen consigo la construcción y la vivencia continua de una realidad hecha por el hombre, que contiene la

relación entre la persona y su entorno, que supone un carácter simbólico y que se construye cotidianamente en la interacción, a diferencia de los objetos de las ciencias naturales, en los cuales no intervenimos directamente para su creación.

¿Qué es lo significativo, lo que mueve, lo que lleva a actuar?, son las interrogantes que se ponen en primer plano dentro de una lucha entre lo que es el mundo, según nos muestra la razón de la ciencia, y lo que la experiencia humana, del propio investigador y de la vida revelan. La amplia variedad de fenómenos humanos que no pueden ser entendidos por modelos lineales o con relaciones reducidas a operaciones específicas, hacen referencia al proceso que nos constituye y que nos renueva constantemente, sin permitir que nada finalice; esto indica que no hay una construcción metodológica rígida sobre una realidad en constante cambio y creación. Hay, en cambio, una dialéctica indagando entre el sujeto y el objeto, una interacción constante de lo particular y lo universal, del momento y la totalidad, sin pretender descubrir principios ontológicos, que en realidad constantemente van recreándose.

Lo anterior lleva a referirme al conocimiento que parte de la vida materializada en un cuerpo, en contexto, en símbolos y objetos que hablen del ser humano con una tradición, haciendo su historia, recreándose en experiencias. La vida enmarcada en una cultura, va dotando de significado el actuar del ser humano, y entender lo significativo dentro de lo que el hombre se mueve en su mundo es entender al ser humano.

Al resignificar el lenguaje e introducirlo más a la vida vivida, articulando con la carne, no con el lenguaje por el lenguaje, la representación del símbolo lingüístico deja de lado el carácter meramente lógico, para vincularse a ese elemento intuitivo que permite hablar de la representación como una intuición que todo lenguaje vivo o vivido por una comunidad conserva, que nace de la experiencia de vida, que otorga guías interpretativas, a nuestro acervo de conocimiento, que dice cómo actuar y que se va alimentando de experiencia surgidas de las relaciones intersubjetivas, diferenciándose de la notación lógico-sígnica y abstracta de la ciencia.

La psicología necesita una forma de comprensión propia, porque siempre se ha regido de la discusión epistemológica de la ciencia natural. Sin embargo, así como la ciencia natural, la hermenéutica puede ser la panacea del estudio de la psicología, porque si no se corre el riesgo de continuar en el reduccionismo en el que hasta ahora nos hemos

encontrado al encajar un solo tipo de método a una epistemología tan diversa como la de nuestra disciplina. Entonces parte del análisis de este trabajo, es el delimitar el tipo de saber epistemológico en el que se ubica, en el que uno se mueve y se tiene como marco de referencia. Se trata de que el propio conocimiento muestre desde sí mismo, los alcances y límites dentro de los cuales puede ser legítimamente usado, es decir, el cerco desde el cual puede hablarse de conocimiento con sentido, nacido con un contexto cultural, y que lleva consigo el código naturalmente humano. Se abre un mundo que despliega posibilidades elevándose al sentido con el surgimiento de un acontecimiento al interpretar simbólicamente y desplegar, abrir significados, abrir un texto y dejar desarrollar sus potencialidades para re-decir y re-vivir.

La acción humana esta respaldada por la cultura y motivada por la búsqueda de significado y sentido dentro de ésta, por lo que debemos buscar aquellos procesos que llevan a creer, a sentir, a significar, a no olvidar, todo lo simbólico, como construcción humana, que hacen inseparable al hombre de la cultura. El flujo de movimiento, que es la vida, es una búsqueda del sentido reflejado en la mediación, para contarlo desde una manera que le permita comprender los orígenes, significados e importancias; esta noción no puede ser expresada en una sola proposición que pretenda definir la esencia del hombre como un principio de identidad. Es decir, el sujeto se realiza desde y en una realidad objetiva y en constante transformación. Se debe voltear la mirada a lo innumerable que cotidianamente se vive, y al código humano que abre tantas posibilidades, y se escapa de lo clasificable por el lenguaje como código sistematizado, para encontrar a la psiquis actuando y consolidando objetos reales, vida andada, sentido encarnado, reconociéndole un valor a lo cultivado, y posicionándose como una más de las ciencias de la cultura.

Indagar el retorno del sujeto, intelectualizado por la ciencia, alejado por la racionalidad moderna, de su vida andada, al sujeto empírico, que no sólo retoma la vida tal como se le presenta, sino que al vivirla, la niega y crea alternativas, es el retorno de la psicología al ser humano como creador; es el enaltecimiento del mismo porque es él, el que subjetiviza, el que da sentido, el que vive, y además es el que vive como intérprete de todo ello.

CAPÍTULO

1

I. LA MODERNIDAD

Una definición única de lo que es la modernidad sería difícil de esbozar por la diversidad de tipos de modernidad que existen. La modernidad europea, generalizada para ser abordada en este trabajo, aún es un periodo de la vida del hombre que para muchos sigue viviéndose, asentándose, y porque sus consecuencias aún no dejan de presentarse y prolongarse; así, aunque continua discutiéndose a pesar de haber iniciado su gestación hace varios siglos, ha dejado de ser una idea o una mera reflexión acerca de cierta concepción de la vida humana, para materializarse y adueñarse de la vida cotidiana del ser humano que se ha intentado pensar desde ella, y convertirse en eje rector para gran parte del conocimiento.

La idea de modernidad está íntimamente ligada al desarrollo del arte europeo, pero a lo que Habermas llama proyecto de modernidad, dentro del cual las concepciones unificadas del mundo de la religión y la metafísica se desmembraron, dando lugar a las estructuras de pensamiento basado en la racionalidad, ha sido conceptualizada como esa transición que desemboca cuando el surgimiento de los descubrimientos científicos se vuelven el motor para concebir el mundo: es el anuncio de Saint-Simon de que la sociedad industrial se apoderaría de la sociedad militar, el de Comte de que la etapa *positiva* y científica de la evolución social estaba remplazando a la religiosa, el de Durkheim que ve el tránsito de la solidaridad mecánica a la orgánica, o la diferencia que Weber hace entre lo racional y lo tradicional (Therborn 1999, p. 11)

La palabra *moderno*, aparece por primera vez a finales del siglo V, con la caída del imperio romano y el auge del cristianismo, para distinguir el presente novedoso que se había convertido oficialmente en cristiano, del pasado romano y pagano, y se había

apartado del mundo observable, lleno de dolor, para avocarse al de los cielos y el alma, susceptible de ser conocidos por la introspección.

El Renacimiento¹ crea el concepto de Edad Media (del siglo V al XV) para colmar la brecha entre dos periodos considerados como *positivos y plenos de la historia*: la historia antigua y la moderna. Así, el sentido de *reciente*, establece un distanciamiento con lo *antiguo*, perteneciente al pasado de la antigüedad, época anterior al triunfo del cristianismo en el mundo grecorromano, para idealizarse a sí misma como el resultado de una transacción de lo viejo a lo nuevo, que ya no sólo involucraba al conflicto religioso, sino también al desarrollo de las ciencias (Picó 1990, p. 88)

Aunque sus orígenes vengan con el Renacimiento y la ruptura de la imagen del hombre con su cosmos (en donde cada cosa tenía su sitio según sus relaciones claramente fijadas, en referencia a un centro claramente determinado²), cuatro siglos después, con la idea de Europa Occidental del siglo XVIII de un mundo ilustrado con su proyecto de racionalidad, la modernidad es tomada como paradigma, basándose en la serie de profundas transformaciones socioculturales e intelectuales. Alcanzó su madurez como proyecto cultural y forma de vida socialmente instituida con el despliegue de la Ilustración (1700-1800), según la cual el ser humano se mira como capaz de escoger, decidir y crear, como autor de su propia vida, creador de una identidad individual y como instrumento y vehículo único para el dominio de un mundo racionalizado (Berriain 2002, p. 80)

Es la ruptura que hace la modernidad³ como parte del proceso de la civilización occidental (producto del progreso científico y tecnológico, de la revolución industrial y de los cambios económicos y sociales operados por el capitalismo), para convertirse en un

¹ El Renacimiento, fue el primer periodo moderno conciente de su modernidad. Nace en 1300 en Italia, contribuye en el arte y en la política, recupera a los griegos, para aplicar este pensamiento clásico a los problemas contemporáneos. Su pensamiento se centra en el hombre, cada vez menos en Dios, por lo que buscan la verdad humana, ya no la divina. El Estado empieza a resistirse de las influencias del Papa, la educación se abre al pueblo y no sólo a los clérigos, y los seres humanos son considerados centro de la creación de Dios, señores de la Naturaleza, semejantes en inteligencia a los ángeles e incluso al propio Dios (Leahey 1982, p.123)

² El mundo físico, el humano y la historia son esferas cerradas, en donde cada uno ocupa un lugar preciso en relación con una periferia y un centro.

³ Baudelaire lanzó el término *modernidad* en el artículo "Le peintre de la vie moderne", escrito en 1860 y publicado en 1863. El término tuvo impacto sólo en los ámbitos literarios y artísticos de la segunda mitad del siglo XIX, por el choque que esencialmente existió el terreno literario y cultural desde la polémica antiguo / moderno en la antigüedad. Después refloró y tuvo amplia difusión tras la segunda guerra mundial (Le Goff, 1991, p. 164), sí en la literatura y el arte, pero también en la filosofía y en la tecnología.

concepto estático, que pone sus bases materiales y comprensibles en la explicación científica, que pretende acabar con la especulación y la metafísica (Pérez y Zavala 1983, p. 5)

El proyecto formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistió en concentrar sus esfuerzos en desarrollar la ciencia objetiva, la moralidad y la ley universal, de acuerdo con su propia lógica. Al mismo tiempo este proyecto pretendía liberar los potenciales cognitivos de cada uno de estos dominios para emanciparlos de su forma *mitológica*. El fin era utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida social de cada día, porque tenían la esperanza de que las artes y las ciencias no sólo promoverían el control de las fuerzas naturales, sino que también fomentarían la comprensión del mundo y del sujeto, suscitando un progreso moral, la justicia de las instituciones e incluso la felicidad de los seres humanos.

Sin embargo, a principios del siglo XIX, aquel ideal no permaneció fijo, y surgió una conciencia radicalizada de modernidad que se liberó de todos los vínculos históricos. Viene un fuerte período de crítica y duda debido a la no-concretización de los ideales, que así como eran un impulso hacia la creación, también representaban una ruptura explícita con todas las ideologías y las teorías de la imitación, basadas en la referencia a lo antiguo, dando lugar a la ciencia positiva (Le Goff 1991, p. 166) Finalmente, en los siglos XX y XXI se acaba con ese optimismo, cuando el concepto de cultura industrial reduce a racionalidad instrumental al conjunto de las manifestaciones humanas.

Los planteamientos de la alineación que el proceso reproductivo de la sociedad impone en todas las esferas de la vida, las renunciadas instintivas que exige al individuo y la deshumanización de la sociedad moderna, apuntan al nexo de la disolución de los ideales culturales de la burguesía ilustrada y clasista del siglo XIX:

La modernidad como actividad progresiva de unos individuos que quieren tomar las riendas de su propio destino, como proceso de liberación, que se da de la mano con la creciente secularización, en tres formas fundamentales: Liberación frente al determinismo de la naturaleza, liberación frente a la inevitabilidad histórica, liberación frente al poder despótico el Estado. Tres campos de acción que polarizarán la preocupación moderna por el problema de la libertad. (Roldán 199, pp. 213)

La modernidad fue y continúa siendo introducida y establecida en el flujo de la vida cotidiana de las sociedades y de sus pensadores, luego de un largo proceso de deconstrucción que viene desde la Edad Media. La complejidad de esta gran labor fue dándose a través de movimientos que han hecho grandes cuestionamientos acerca del propio sentido de la existencia del ser humano, como son el Renacimiento, la Reforma⁴ y la Ilustración, que han puesto en evidencia la penetración definitiva en la historia de la modernidad como figura y como manera de pensar las relaciones del hombre con respecto al mundo en un momento particular. La modernidad inicialmente considerada como las ideas y reflexiones acerca de una época, termino por definir y definirse desde todas las dimensiones que conforman al ser humano: económica, política, dentro de la vida cotidiana y las mentalidades y en la propia dimensión simbólica humana.

Por otro lado, Europa como fundadora, y por ello, centro de la modernidad, asumió y dio validez única a sus formas características. Así, el mar como vía de comercio que favoreció a la industria y las inversiones intercontinentales, los asentamientos políticamente organizados en ultramar, la difusión deliberada de creencias religiosas y técnicas de gobierno, vinculado a un sistema de Estado cada vez más nacionalista y secularizado, los talleres que producían nuevas tecnologías para el mundo y sistemas de ciencia y aprendizaje, que desarrollaron la física, la astronomía, la economía política y la geografía (Therborn 1999, p. 20), a través de la cual la tierra deja de tener un centro, parten de un conocimiento generado a partir de la lógica de la razón instrumental. Toda esta gran acumulación de conocimiento apuntalaba a la contribución de la superación del hombre en términos positivos, reales, ordenados y como validez suprema, minimizando a otras civilizaciones que partían desde otro tipo de pensamiento.

A continuación esbozo el contexto en donde la modernidad arraigó su validez en la ciencia, y pudo presentarse como verdad suprema.

⁴ Oficialmente comienza en 1517, con Martín Lutero, cuando desafía a la iglesia católica y establece la libertad cristiana, que anhelaba una religión personal e introspectiva, apartando sus demandas y exigencias del mundo exterior. Este movimiento busca restar importancia al ritual, al sacerdocio y a la jerarquía. La Reforma dividió a Europa en dos bandos y acentuó la intolerancia (Leahey 1982, p. 124)

El pensamiento en la modernidad

Las características integrantes de la cultura moderna, como el individualismo, el cientificismo-racionalista y la fe en el progreso, describen el período histórico que forjó sus bases desde la antigüedad greco-romana, construyendo a la par las herramientas intelectuales, sociales y materiales con las cuales el hombre occidental ha ensanchado las fronteras de su dominio y acción, forjándose el espíritu de la modernidad.

El profundo proceso de la modernidad que actualmente conforma gran parte del actuar de nuestras sociedades, es un recorrido con cimientos en el pensamiento de las grandes tradiciones filosóficas occidentales, como las escuelas epicúreas (griegas) y estoicas (romanas)⁵ y el pensamiento cristiano, que desde entonces empiezan a justificar la separación de la figura del individuo de la comunidad⁶. Por ejemplo, el individualismo radical en las escuelas epicúreas postulaba los derechos naturales iguales de todo ser humano, y el reconocimiento de la virtud y la ética como valores propios del individuo, justificando la separación entre razón y fe, al buscar la fundación del pensamiento filosófico y científico autónomo del actuar del hombre (Cervantes 1993, p. 42) Es de esta forma, como desde estas concepciones, se empieza a superar al individuo de la polis, para dejar atrás la definición del hombre a partir de una colectividad.

Con San Agustín, los ideales de estoicos y epicúreos fueron reinterpretados como individualismo místico, pretendiendo ser refundados, ya no en la naturaleza humana sino en lo divino, defendiéndose al individualismo cristiano, y otorgándole a la Iglesia una función mediadora entre el hombre y la omnipotencia de Dios. Para Santo Tomás de Aquino, el hombre era un ser dotado de razón suficiente como para comprender la verdadera fe por la vía del pensamiento, encontrando una comunicación plena con Dios; sin embargo, establecer una comunicación directa entre la voluntad divina y el hombre, implicaba necesariamente que se concediera una revelación o milagro, lejana al control del ser

⁵ Epicuro (341-270 a C) preconizó el hedonismo, dio importancia a la evitación del placer más que a su búsqueda activa. Pide apartarse de la vida externa que puede producir dolor, fortaleciendo lo cínico y la burla a las convenciones sociales. El estoicismo, fundado por Zenón de Citio (333-262 a C), acepta la desgracia sin queja, porque aceptan que el universo es racional y bueno; son deterministas porque opinan que cada cosa que le suceda a la gente, es algo que le tenía que pasar por estar en el orden causal del universo.

⁶ El individualismo cristiano se abre camino después del siglo XII. Antes se reconocía el pecado sin un sentido como personal. La penitencia era un proceder mecánico para expiar el pecado. En el siglo XII, se empieza a ver el pecado como problema de intención, no de acción. Así aparece una relación personal con la divinidad, que hace individuos buscando elevarse en primer plano, desde la contemplación, y ya no con ritual de la comunidad (Leahey 1982, pp. 86, 113)

humano, que con su dignidad no dejaba de ser sólo parte subordinada de la sociedad dependiente de un orden sobrenatural, en este caso, el de la Iglesia, la cual administraba los bienes de salvación (Cervantes 1993, p. 44)

Con el Renacimiento⁷ y su revolución cultural, se introdujo la concepción de la parte natural conformadora del ser humano dentro de una comunidad: el arte, la ciencia y la política representaron escenarios en los cuales el ser humano experimentaba su capacidad de pensar y hacer el mundo con sus propias capacidades, irrumpiendo de esta forma, las ciencias en la vida humana (Cervantes 1993, p. 45)

La Reforma por su parte, al querer depurar al cristianismo de las distorsiones y corrupciones de la Iglesia romana, intenta restaurar la verdad del mensaje original y la exaltación de la comunicación íntima con Dios por medio del arrepentimiento personal como la forma de obtener la gracia (Villoro 1992, p. 43) El ser humano como criatura terrena, no podía hacer nada para comprender ni modificar la voluntad divina, viniendo un sentimiento de desconocida soledad interior al adueñarse de la convicción de que sólo Dios tenía capacidad para salvar el alma; esto envolvió la conciencia protestante modelando un espiritualismo en torno al deseo de ser uno de los elegidos, descansando sobre la fe. Con ello, el carácter de las manifestaciones exteriores se apuntalo hacia conductas que podrían mostrar cómo debieran comportarse los elegidos por Dios, conductas encaminadas a lo positivo, al éxito, a la laboriosidad, a la responsabilidad, etcétera, relegando una parte constitutiva de la completud del ser humano y acrecentando la escisión del mismo.

Existe una ruptura teórica entre la concepción premoderna de la comunidad, basada en una organización colectiva, y el pensamiento moderno, en la cual la sociedad se organiza por la participación voluntaria de los individuos, desde su situación ideal como seres aislados. Este pensamiento recogió la tradición medieval y la renacentista sobre la división de poderes y de representación corporativa, y la transformó en una separación funcional de

⁷ Esta visión apunta hacia la subjetivización que lleva a la formalización de la razón como facultad intelectual. La eficacia, el uso del método y el cálculo coinciden con la realidad concebida por un realismo- naturalismo con regularidad legal (Solares 1995, 45) Reaparece la filosofía de la naturaleza, y las especulaciones sobre ella, influenciados por la ciencia, por la revolución científica del siglo XVII, iniciada con "Revolución de las órbitas celestes" de Copérnico en 1453, que proponía que el sol y no la tierra eran el centro del sistema solar (Leahey 1982, p.135) Es la concepción científica, matemática y mecanicista del mundo, sustituyendo las alquimistas.

poder y en una representación universal de los intereses individuales, durante los siglos XVII y XVIII (Cervantes 1993, p. 57)

En estos siglos, Europa se convirtió en el centro de la modernidad por el poder que a través de la acumulación de conocimientos se atribuyó. Ya encaminados hacia los objetivos hasta el momento dibujado por la modernidad, desde su propia lógica rebasaron tanto a la civilización china como a la islámica en la producción de conocimiento, al considerar a la construcción del conocimiento científico y a la superación del hombre por medio de la razón, como el único camino válido.

La segunda mitad del siglo XVIII se presenta como el periodo de la victoria definitiva de la modernidad en Europa Occidental. El crecimiento rápido del comercio, el nacimiento de la industria, los descubrimientos científicos, la Revolución Francesa (1789-1799)⁸, considerada como lanzamiento simbólico de la modernidad, constituyen el escenario para este cambio (en ese momento las principales categorías de la modernidad ya están presentes, aunque tan sólo estén como potenciales abstractos)

El liberalismo de este siglo justificó socialmente, la libre competencia atribuyendo al individuo la capacidad de ir tan lejos como éste lo decidiera, enarbolando así, la teoría de la ilimitada competencia de los individuos particulares, que idealmente terminaría convergiendo en una armonía de todos los intereses, porque el todo se encuentra de la mejor forma en virtud del esfuerzo individual dado naturalmente. Retomando los principios del liberalismo (libertad e igualdad) del siglo anterior, el proceso del siglo XIX configuró los principios económicos que fundamentarán el principio de la libre competencia, y la de las personalidades diferenciadas, fundamento de la división del trabajo (Simmel 1998, p. 279)

Tras el aparente triunfo de los ideales de la Revolución francesa, la nobleza buscaba la afirmación de su dominio con la vuelta al modelo del Antiguo Régimen; este régimen en Europa era esencialmente preindustrial y pre-burgués, basado en la posesión de tierras, la nobleza, el campesinado, la Iglesia y la cultura clásica de élites. La sociedad civil se desarrollaba en un marco de economía de campo, sustentada en una sociedad rural

⁸ No sólo llegó a abolir el absolutismo feudal, reemplazándolo con el sistema político y económico de la clase media, sino que impulsa la emancipación del individuo y lo convierte en dueño autosuficiente de su propia vida. La posición del hombre en el mundo, el modo como trabaja y se recrea, ya no dependía de una autoridad

dominada por noblezas heredadas, llenas de privilegios. La sociedad política tenía la forma de régimen absolutistas, expresados en monarquías hereditarias, en donde la Iglesia poseía un lugar privilegiado, con autoridad que ejercía a través del monopolio casi total de la educación y de obras sociales, así como a través de control de registros vitales, como el bautismo, el matrimonio, y la muerte, vistos como sacros.

Así, entre 1822 y 1827 no sólo se promulgaron leyes destinadas a devolver a la nobleza su vieja situación socioeconómica, sino también se intentó la censura de prensa y el cierre de universidades, apoyándose en la Iglesia tradicional que siguió perdiendo la confianza y el apoyo de la clase media. La clase media triunfante exigía la formulación de una ideología legitimadora del orden institucional creado tras dicha revolución, ahora amenazado no sólo por el conflicto de intereses con la nobleza y su contrarrevolución aristocrática, sino también por las masas urbanas marginadas, con las que no estaba dispuesto a compartir su recién adquirida situación (Del Pino 1990, p. 62)

De esta forma es como se va generando la nueva sociedad, que Saint-Simón denomina sistema industrial, en oposición al sistema feudal, que se basa en la tecnología derivada del conocimiento científico de las leyes naturales, que permitirían prever el futuro; la filosofía positiva aspirará a ser síntesis de todas las ciencias particulares para marcar una orientación racional y científica a la vida humana, tratando de impulsar el tratamiento científico de todas las realidades humanas (Del Pino 1990, p. 62)

En las instituciones educativas se empezó a desarrollar la ciencia y, a medida que se separaba de la filosofía, iba surgiendo una vinculación a la industria a través de la ingeniería. La fe en el progreso de la ciencia y de la sociedad aplicando al el método científico, fue la propuesta de esa generación, en donde conceptos como modernidad y secularización se arraigan a la ilustración transformándose en formas positiva e historicista, ya que se otorga una gran importancia al hecho histórico que tiene límites temporales, con un inicio que va irremediamente hacia la muerte.

Se da un viraje sustancial al planteamiento de los ilustrados: "El racionalismo, forma intelectual de la burguesía y crítica disolvente frente a las instituciones del Antiguo Régimen, se convertirá en un pensar constructivo, relativamente conservador -positivo- con

externa, sino de la propia actividad libre y racional. La razón se entiende como fuerza histórica, que lograría del despotismo para traer el progreso y la felicidad (Marcuse 1998, pp.9-13)

el triunfo de aquella clase” (Del Pino 1990, p. 62) Paralelamente Marx, (siglo XIX), define el termino moderno como la ascensión de la burguesía, el desarrollo económico, el establecimiento del capitalismo, sus manifestaciones políticas y la crítica a este conjunto de hechos históricos (Lefebvre 1971, p. 156) El siguiente período, el que comprende desde los últimos años del siglo XIX hasta los primeros del siglo XX, es crucial para la vida en occidente, pues es precisamente en esta época cuando el régimen antiguo decae definitivamente y viene el despliegue total del régimen moderno en los hechos.

Pero no es hasta la Segunda Guerra Mundial cuando los conceptos de modernidad y de sociedad moderna se relacionan con los procesos de modernización y desarrollo, involucrados con el crecimiento de la economía que basa su transformación en la tecnología y en la burocracia, asentadas en los mismos principios de la Ilustración: el optimismo en el poder de la razón y en la posibilidad de reorganizar la sociedad bajo principios racionales (Berger y Berger 2000, p. 440) Es entonces cuando empieza a conformarse una visión del mundo que descansará sobre hechos sólidamente relacionados unos con otros a manera de cadena de causas que producen efectos (leyes naturales), apoyado en la construcción del conocimiento a través de un único método científico, representante de la razón, ya esbozado por Descartes en 1637⁹.

Este pensamiento dibuja una concepción del mundo venida de la elaboración del intelecto, que explica y justifica el cambio de la civilización burguesa triunfante y representante de la modernidad. Lo anterior tiene efectos para la conformación de las estructuras del pensamiento del nuevo mundo burgués, pues eliminan las razones religiosas del estudio del universo, dejando poco o nulo lugar a las emociones, para concebirlas como producto de las leyes naturales.

El momento crítico del llamado proyecto de modernidad (anunciada desde la Ilustración, que pide superar la minoridad del ser humano, es decir, la incapacidad para servirse del propio entendimiento, y empezar a utilizar la propia razón sin tutelas

⁹ Descartes (1596-1650) con su concepción mecanicista del mundo, reformula el racionalismo. Cree que la utilización adecuada de la luz de la razón, implantada por Dios, constituye el camino a la verdad. Duda sistemáticamente de todo, pero no podía hacerlo de su propia existencia. Con su frase “Pienso luego existo”, habla de la verdad venida de su propia existencia. Creía que un método correcto de razonamiento podía descubrir y probar la verdad. Cree que la razón busca leyes, y ve al cuerpo como una máquina, incorporando la mente a la ciencia mecánica (Leahy 1982, p.138) Anuncia una filosofía práctica, por medio de la cual, al dominar y emplear a la naturaleza, el hombre se convertiría en dueño y señor de la misma.

exteriores) inicia abiertamente a finales del siglo XIX, con el imperialismo, las guerras mundiales, y la preponderancia del proceso acumulativo, es decir, con el asenso del capitalismo, que cuestiona los fundamentos de la economía, la política, la vida social, la moral, las ciencias sociales, y la filosofía antigua del régimen.

La idea de salvación y profecía es la ruptura de un destino dado e inexorable y, el comienzo de la producción de un destino socialmente construible a través de la introducción de nuevas distinciones directrices que vienen a hacer más complejo las ya existentes entre sagrado/profano (Beriaín 2002, p. 67) Esta complicada dualidad de planos característica de la modernidad, se amplía, haciendo excluyentes a sus dos oponentes, olvidando la complejidad que se evidencia si la desdoblamos en dos parejas, cuyos respectivos términos son los extremos de un continuo. Poco a poco, el antiguo régimen y la modernidad de las ideas (aún no de las costumbres) empiezan a confrontar opuestos aparentemente irreconciliables, como religión y razón, revelación y conocimiento, creencia y pensamiento, conversión y estudio, iniciación y titulación, comunión y organización, comunidad e individuo, mito y razón.

Así, este período del capitalismo y de la libre competencia termina con una gran crisis de la cultura. Acaba creyendo en su decadencia, con un refinamiento excesivo, una artificialidad extrema y una supercivilización; sin embargo con ello no termina la crisis, sino continua y se profundiza, introduciéndose nuevos elementos con el imperialismo, la guerra y las revoluciones que irán haciendo diferentes rupturas en la constitución del ser humano.

Durante los siglos XIX y XX, el ideal de la razón instrumental demuestra su fracaso con todos los aspectos deshumanizantes y alienantes de la sociedad moderna; aquella reivindicación del estado moderno como la manifestación más grande de la razón, estaba plagada de contradicciones, portadora igual de progreso como de destrucción. Ya el siglo XX, muestra un desgarramiento interior con la evidencia del fracaso del proyecto de la Ilustración, que lleva a la constitución de sujetos tratando de salvarse del naufragio de la identidad histórica y de los valores racionales por medio de creencias totalitarias (que para Jay 1974, es una reacción al régimen de la vida y la intelectualización del pensamiento del siglo XIX), perdiendo la orientación propia, interna quizás, y buscándola en el instantáneo de lo externo.

El racionalismo, la creencia en el poder individual, en lo universal y en la razón, y el desmembramiento y debilitamiento de las fuerzas sociales que encabezaban la esperanza de un cambio revolucionario, dan paso a las características del proceso de modernidad, a través de las cuales, el capitalismo avanzó por una reestructuración iniciada desde el último cuarto del siglo XIX, a partir del momento en que se gestaba en Europa un nuevo modelo de acumulación económica que exigía un nuevo sentido de la cultura. La lógica del desarrollo del capitalismo requería la concentración creciente del capital, la expansión de las grandes empresas mediante la incorporación de las pequeñas. La Primera Guerra Mundial marcó el inicio del siglo XX; aniquiló la estabilidad social europea, quebró la estructura económica sustentada sobre el libre cambio y la estructura política regida por el liberalismo, destruyendo ilusiones y seguridades anteriores (Waldman 1989, p. 23)

La realidad del siglo XX cambiaba también desde el ángulo científico, con su desarrollo y el de las innovaciones tecnológicas, reorganizaba procesos de producción, se planificaban métodos de trabajo, y se modificaban hábitos sociales. Una nueva forma de existencia social y humana, que alteraba la dimensión del tiempo y espacio, y la propia imagen del hombre ante él mismo, empezaba a asentarse.

El panorama intelectual de la psicología de principios del siglo XX debatía, por un lado con el positivismo, tendiente a examinar la conducta humana en términos analógicos al examen que de los fenómenos naturales hacían las ciencias de este tipo, discusión académica que deriva pragmáticamente en la ingeniería social y del Yo¹⁰, que legitimaba la racionalidad burocrática en la sociedad moderna. Y por el otro debatía el inicio de un nuevo tipo de reflexión enfocada al problema del inconsciente, que hacía el intento de ir más allá de lo que a simple vista mostraba la actuación del ser humano, para al final desentrañarlo (interés que ya en el siglo XVIII y XIX cuestionaba la supremacía de la razón y la observancia, creándose el mundo de la interioridad oculta que yacía bajo la capa superficial de la razón) La reivindicación de la experiencia, de las motivaciones no explicadas

¹⁰ El estilo cognitivo de la modernidad se transfiere a la conciencia moderna cuando el individuo mira su vida psíquica con el mismo deseo con el que el ingeniero resuelve problemas de maquinarias; es decir, el manejo tecnológico de las relaciones entre humanos busca controlar posibles e inoportunas intromisiones humanas en el anonimato de las experiencias cotidianas. La ingeniería psicológica, por su parte, busca el dominio de las emociones, para que finalmente, el organismo se imponga estructuras racionales, como ritmos de tiempo o tipos de movimiento que usan el mínimo de energía (Berger y Berger 2000, pp. 462-464) Las técnicas de dominación y domesticación de las ambivalencias humanas, son técnicas que reflejan orden, la ley y el

experimentalmente, y de la realidad, tal y como podía ser percibida mas allá de sus manifestaciones objetivas, se convirtieron en los ejes de un estilo de pensamiento con Freud, Pareto, Bergson, Dilthey, Weber (Waldman 1989, p. 25)

Con respecto a la vida cotidiana, esta cultura de entreguerras arrastró a la pérdida de la sensibilidad y la imaginación frente a la irracionalidad del poder, la soledad, la extrañeza del hombre con respecto a su propia realidad, la perdida de la unidad entre sujeto y sociedad, la falta de sentido por la vida, la deshumanización de las relaciones sociales, la falta de esperanza, lo obsoleto de las normas y valores; desacralizo sus mitos, rompió moldes y exaltó prohibiciones, desarrollándose a la par, formas de entretenimiento masivo y evasivo¹¹.

Ese contexto que exigía adaptarse a un mundo lleno de injusticias, de exigencias estandarizadas, de requisitos materiales para poder subsistir, de límites impuestos o

progreso de la modernidad, para obtener una buena administración y un buen control de la sociedad (Horkheimer 2000, p. 13)

¹¹ El significado y la importancia histórica de la modernidad europea (que fue trasladada al mundo, para luego iniciar un proceso de imposición como modelo único en todas las sociedades) para nuestra sociedad, es la concepción del conocimiento que se va introyectando en la concepción de nuestras realidades y en la vida cotidiana de los individuos partícipes de las mismas, ajenos a la lógica de la conformación de la modernidad europea. Así, a pesar de que la modernidad sea un proceso nacido en Europa, y a partir de procesos históricos propios de ese continente, llega a América trayendo implicaciones de pensamiento propios de la modernidad. La centralidad del ego moderno y la validez universal del *logos* pone en dificultades otras formas de conocimiento igualmente aprobadas por las colectividades como válidas.

Cuando la modernidad llegó a América Latina, llegó bajo formas feudales: fue el mundo capitalismo envuelto en ropaje político y cultural del feudalismo, que llevó a la destrucción de las civilizaciones originarias y de su culto a lo sagrado, a la imposición de nuevas y ajenas formas de relacionarse en comunidad, destruyendo lentamente la ética del comercio, al introducir el valor del cambio, dejándose del lado la sólida ética de la tierra compartida y parte de la vida. La modernidad, en nombre de la igualdad abstracta de las mercancías, desgarró y deshizo la solidaridad, creando el mundo de las relaciones de dependencias personal que va degradando hasta destruir y sustituirlas por el progreso del intercambio mercantil: el dinero, el comercio, el lujo, el valor de cambio y los valores espirituales de la modernidad y de la individualidad (Gilly 1988, pp. IX, X)

La independencia de las antiguas colonias españolas nació precisamente del impacto de la Ilustración, de las reformas borbónicas, del periodo marítimo, industrial y comercial británico y de las guerras napoleónicas. Cuando estos pueblos llegan a conquistar su independencia nacional, se ven obligados a reconocer y asumir lo que antes fue instrumento de su servidumbre: la ciencia y la técnica, sustentadas en las ideas de racionalismo, positivismo y cientificismo (Lefebvre 1971, pp. 178, 179), constituyendo a la estética, a las mentalidades y a las costumbres a partir de las lógicas de la modernidad.

Entonces, en las vastas periferias de lo que se ha venido a llamar tercer mundo, la estructura formal del orden moderno es tomado y aplicado. Así, se redactan códigos penales y constituciones, la economía se vincula formalmente a las operaciones del mercado mundial, se copian las instituciones educativas y de salud, todo adecuándose a una forma de conocimiento dominante, la mayoría de las veces totalmente alejado de las sociedades y se han conformado desde otra forma de concebir el por qué de la vida propia. Esta constante construcción del poder mundial, que se fortalece desde la lógica del racionalismo y el funcionalismo, ha dejado secuelas como podrían ser, la dependencia política y económica, status discriminatorio, disgregación total de las estructuras y formas culturales precedentes y hasta las llamadas enfermedades mentales.

autoimpuestos por la carga de ideología, inconscientemente nos ha permeado. En este proceso, las personalidades han menguado hasta llegar a la vacuidad y a la esquizofrenia como respuesta a la discontinuidad y a la soledad, a la pérdida de seguridad material y espiritual, a la que la constante violencia, los múltiples estímulos cotidianos, lo efímero de los instantes, el ocultamiento de símbolos, la falta de sentido, han abstraído al ser humano.

Hoy vivimos una profunda transformación histórico-social, que responde a un eje de acumulación y reproducción acelerada de capital, sustentado en un proceso de transnacionalización (fortalece una economía y mercado global, centralizado en un pequeño número de empresas), que configura un orden económico mundial y agudiza los desequilibrios y contradicciones mundiales, en el marco de una división del trabajo internacional.

Los dos grandes principios que cooperaban inextricablemente en la economía del siglo XIX, la competencia y la división del trabajo, aparecen como las proyecciones económicas del individuo social: la teoría de la libertad e igualdad es el fundamento de la libre competencia y, la de las personalidades diferenciales es el fundamento de la división del trabajo (Simmel 1998, p. 23)

Con la división del trabajo se rebaja el real de los salarios a favor de un aumento de tasa de explotación y expansión desenfrenada del capital. Enfrentamos consecuencias como: el quiebre de pequeñas y medianas empresas a favor de la concentración monopólica, el creciente desempleo por efecto de estas innovaciones tecnológicas, la creación de consumismo electrónico, la violencia, las relaciones cada vez menos cara a cara, aunado a un costo político, traducido en desmovilización y despolitización de la sociedad, el fortalecimiento de un autoritarismo estatal por un aparato burocrático y tecnocrático, todo ello fundamentado en la capacidad de la racionalidad científica.

Con la mecanización y la industrialización entra en juego en la oposición antiguo / moderno dos nuevos conceptos: lo moderno se relaciona ya no con el progreso, sino con el desarrollo económico, y ya no se opone a lo antiguo sino a lo primitivo, a la mentalidad *primitiva*, que aún sigue reviviendo sus símbolos, de la mentalidad moderna, que se define con la facultad de abstracción.

* * *

Todo el recorrido anterior es la pauta para presentar a continuación algunas de los rasgos de la modernidad, que han constituido y que caracterizan el pensamiento tanto de la vida cotidiana como hacia donde apunta la generación de conocimiento. Es perceptible el largo proceso que llevó a toda la concepción de lo que hoy es el ser humano, sin embargo, mi interés principal, que posteriormente se irá delineando, es nombrar la dimensión simbólica que nos hace otorgar sentidos, conservada en la profundidad del ser humano independientemente de toda la sofisticación de la cultura actual, que guiada por la ciencia, ha relegado esta dimensión, que a fin de cuentas la ciencia unívoca sigue representando.

Enalteciendo a la razón instrumental

La razón entendida como *categoría fundamental del pensamiento filosófico*, y asumida como un principio inherente a la realidad, representa la expresión de una racionalidad que abarca todo lo existente, dando a los pensamientos y acciones del hombre pautas de orientación válidas para guiar la vida, afirmando su propia existencia contenida en el mundo objetivo y en la conciencia individual. Es el marco de toda comprensión. la posibilidad misma de dotar de significado a lo existente.

Sin embargo, la razón instrumental como signo de la modernidad, comprende la racionalidad conforme a fines, que pertenece al ámbito del dominio, no de la razón que implicaba también la creación, como parte inherente al ser humano. Este tipo de razón, representó a la Ilustración y al progreso espiritual que habla de la liberación del hombre de creencias y supersticiones expresadas en poderes malignos, en demonio, hadas, y situaciones que generen angustia.

La racionalidad instrumental determina y calcula los medios más eficaces para lograr un fin elegido por el hombre, y se convierte en la posibilidad de reconciliar el orden objetivo racional con la existencia humana, al mismo tiempo que procura convertirse en criterio de confrontación en relación al cual todo individuo colocado en cualquier tiempo-espacio, debiera sujetarse para resolver sus contradicciones. Ello le otorga una dimensión crítica, a la vez que se vuelve una fuente de donde parecieran emanar principios éticos que, como criterios válidos universalmente, otorgaban sentido a la existencia del hombre, cuando otro tipo de lógicas son subsumidas y consideradas incapaces de explicar el mundo.

Este tipo de razón dominante en el pensamiento moderno se caracteriza por la consideración de lo inmediatamente útil y funcional con vista a la obtención de un fin claro, la adecuación de modos de procedencia a fines aceptados, que se sobreentienden encaminados a la satisfacción práctica en un sistema de necesidades, que implica trabajar, guardar silencio, someterse, comportarse con corrección; que todos los componentes y actos personales sean despojados de sus contenidos objetivos, de su significación originaria, a fin de conformar el carácter del sujeto abstracto como observador.

La razón subjetiva, así llamada por los autores de *Dialéctica del Iluminismo*¹², se alza sobre la idea de que “la vida no es el deambular nocturno en el bosque de la noche” (Solares 1995, p. 47), niega la angustia terrible y anónima, la soledad desgarradora y a la conciencia asaltada por el horror de las sombras; sólo reconoce la luz de la racionalidad que nos empuja hacia donde se mire una meta y un final.

Pero con este único horizonte, descontextualizado, formalizado, vaciado de contenido, olvidado del hombre, convertido en mero envoltorio formal y degradado a instrumento, ya no se reconoce ninguna particularidad de la realidad y se vuelve impotente para responder a las interrogantes más importantes del ser humano, las cuales, reprimidas, son sujetas a ser tabú, convertidas en abstracciones y en utilidades; se apunta al desmoronamiento de la totalidad, a la caída de la metafísica y al surgimiento de la filosofía del hombre.

Es así como el hombre se determina hecho por un diseño racional, ya no natural ni divino, y más cercano a lo artificial, porque el intelecto da la posibilidad de ordenar el mundo según modelos racionales y transformar cualquier cosa en razón instrumental para llegar a comprenderla y dominarla. “A la operación racional automatizada no le interesa entender las cosas por ellas mismas, sino con miras a adecuarse a un esquema sin reparar a lo extraño que éste puede resultar a nuestra estructura interna” (Solares 1995, p. 16) Convertir la naturaleza, a la sociedad y al ser humano en intelecto es someterlos a la

¹² En *Crítica a la razón Instrumental*, Horkheimer distingue dos tipos de razones: 1) La razón objetiva, que alude a un principio de razón que guía el pensamiento y la acción individual según un sentido, que es la búsqueda del Bien Supremo en una comunidad justa. Esto se lograría a través del conocimiento que concilia el orden objetivo racional o natural, con las pasiones humanas e inconscientes. 2) La razón subjetiva, considera lo inmediatamente útil y funcional, y está encaminada a conseguir una satisfacción práctica de las necesidades, con modos de proceder que se sobreentienden, y que implican trabajar, someterse a lo ya hecho y regirse bajo una disciplina. Tiene como fin la sobrevivencia, desentendiendo el sentido. La razón subjetiva

abstracción de la medición y cálculo, que no es más que la formalización de la razón como coincidencia y adecuación con la realidad externa. Esta abstracción implica la degradación de dar sentido al mundo a partir de la potenciación cualitativa y cuantitativa de la instrumentalidad; es la imposibilidad de un mundo alternativo, para terminar en el cinismo de las técnicas de normalización que son la negación de la vida humana y la adecuación a disciplinas estandarizadas

El principio de racionalidad del proceso histórico de la modernidad, en donde la razón instrumental como única fuerza objetiva, prometía el progreso y la felicidad a partir del desarrollo de la sociedad, condicionada por leyes inapelables que producirían las adecuadas condiciones objetivas y las subjetivas, termina por demostrar su falacia. La Ilustración, pese a todas las afirmaciones de haber superado las confusiones míticas y haber introducido un análisis racional, se había convertido ella misma en un nuevo mito, representando la paradoja en donde la esperanza más promisorio gestada por la humanidad desemboca en catástrofe a partir de la aparente desacralización hecha en la vida moderna, que separa al ser humano de lo sensitivo de la realidad.

Cuando la naturaleza de la modernidad se enfoca a un pensamiento que se postula a sí mismo como verdad, fuera de su propia historia, oculta a los ojos del hombre su irracionalidad y su propia reconciliación con nuestra realidad destructiva. La razón se proyecta sobre la cultura al transformar el conocimiento y la rigidez creciente de un racionalismo abstracto, además de cargar con un aspecto histórico y social, que tiene que ver con la realidad objetiva de instituciones, la violencia, el discurso y la uniformación correspondiente a la existencia individual que caracterizaba la vida moderna.

La razón instrumental de la modernidad, con sus orígenes en la separación y en la diferenciación de unidades aisladas de la totalidad del ser humano, que transcurren dentro de un mismo flujo de vida, es promovida por el funcionalismo o el pragmatismo, el maquinismo o el positivismo a partir de presupuestos filosóficos, ideológico y psicológicos (Subirats 1991, p. 206); engrandece a la lógica, que sustituye la sublimación de los procesos alquímicos, a la vez místico y científico, y deja por un lado a la existencia concreta y por otra a la creación intelectual; da lugar a una racionalidad encaminada al

exige que los comportamientos y actos personales se despojen para dejar al sujeto alejado del movimiento de la vida real (Solares 1995, pp. 44-45)

establecimiento de una verdad única basada en un fragmento que ha ido uniformizando todas las diversidades, negando formas diferentes en que el alma humana vive y se aprehende a sí y a la existencia, y reduce sus diferencias cualitativas en torno a un cómo único y exclusivamente válido. La imposición de este mediador que elimina y no incluye, equivale a aniquilar la esencia del fenómeno humano, es decir, su peculiaridad, su valor específico y su incomparabilidad (Simmel 1998, p. 252)

En este proceso de fragmentación del ser humano y su totalidad, se establece un distanciamiento a la naturaleza, y empieza a reconocer la existencia de un otro separado; así, la palabra *separación* que nos arranca de las cosas y lleva a la división sujeto-objeto, sustancia pensante y sustancia extensa, cuerpo-mente, en alguna medida hizo posible el desarrollo científico, al creer poder apartar de los fenómenos de la naturaleza una variable muy compleja: el ser humano y el mundo de la cultura.

Este tiempo-espacio caracterizado por la dualidad y su progresivo crecimiento a favor de la racionalización encaminada hacia fines utilitarios, ha llevado a extremos en donde lo racional y lo irracional se separan, como si las pasiones y los instintos fueran ajenos a la naturaleza humana. La parte no racional, más sensitiva, se encubre y olvida en lo más profundo, siempre con su imposibilidad de ser desaparecido por ser parte creadora del ser humano.

Cuando la razón y lo calculable se han adueñado los diferentes espacios humano, el mundo de lo mecánico, de las fuerzas automáticas ajenas a nosotros, de las instituciones y convenciones cada vez menos reconciliable con el sentir singular de lo individual-humano, la propia vida y su sentido subjetivo, viene el aislamiento y la radical escisión entre lo interior y lo exterior, entre lo sagrado y lo profano. Con la división entre la subjetividad y el dominio de las grandes objetivaciones poseedoras de su lógica propia e implacable, su universalización y la enaltecida idea del cambio y cálculo, se va aplacando al propio ser humano y la creación implícita en él, sin reparar en que con ello, también se niega el significado subjetivo y objetivo que cada cosmogonía expresa al regir cierta forma de existir de cada cultura.

Es “el mundo de lo cuantitativo en trance de universalización y de la voracidad creciente del valor de cambio y de cálculo” (Simmel 1998, p. 13), cuando lo humano va siendo abandonado poco a poco, acercándose a una total racionalización de la vida. Así, en

todo terreno de la existencia, pareciera que la absolutización de ciertos componentes de la vida, fueran universalmente humanos, haciendo al poder derecho, pasando la arbitrariedad a la legalidad objetiva, a la superioridad lógica, a la verdad única, sustento de una visión dominante.

El resultado de esta escisión es también, la aparición de una fe irracional, que parte de la desacralización y de la razón: el orden natural y sagrado es apagado por un orden social, profano y discursivo. Los componentes que conforman la realidad lo hacen de un modo racional, controlable y predecible, por lo que dadas las mismas condiciones, se obtienen los mismos resultados. En la conciencia ya no existe un flujo continuo de la existencia, sino componentes independientes que van conformando un estilo de vida mecánico, en donde la conciencia ya no es necesaria. Hay una separación entre medios y fines, que provoca un desconocimiento del hombre hacia lo que él produce, efecto que produce malestar y desarraigo.

La concepción de la vida desde la lógica de la razón, ha desarrollado culturas caracterizadas por la preponderancia de aquello que puede dominarse por el espíritu objetivo, que paradójicamente se caracteriza por una abstracción sobre el subjetivo. Con ello, la cultura objetiva, es decir, las instituciones, conocimientos, actitudes, etcétera, que el hombre ha ido desarrollando a lo largo de la historia, se enfrenta y arrasa a la cultura subjetiva, expresada en la interiorización que cada ser humano hace de la cultura objetiva (Simmel 1998, p. 8)

La sociedad es vista como constituida por la interacción recíproca de lo que se experimenta como realidad exterior (concretamente, el mundo de instituciones al que se enfrenta el individuo) y lo que se experimenta como algo interior a la conciencia del individuo. Cuando se hace absoluta la distinción entre el individuo y la sociedad, lo que sólo era históricamente válido, se convierte en condición natural, afirmando un *statu quo* que otorga una explicación a la realidad para estimular la urgencia a dominar el mundo vivido y poner al conocimiento al servicio de medios de producción dominantes, dejando de lado la interacción entre sujeto y objeto, ambos como elementos activos (Jay 1974, p. 416) El contraste entre el antes y el después dirige la semántica del tiempo de la modernidad, constituyendo el planteamiento del código binario (Therborn 1999, p. 8) y sus

dicotomías orientadas hacia un objetivo, sobre un plano lineal, panóptico e inhabitado que rigen a la modernidad.

Tanto en el lenguaje como en el derecho, tanto en la técnica de producción como en el arte, tanto en la ciencia como en los objetos del entorno cotidiano, se ha materializado una dualidad que quiebra y hace inconmensurable un Yo empírico, vivido y el Yo ideal, abstraído, un ser y un deber ser, que orilla a una alineación y a la vez a un restablecimiento de nuevas identidades del sujeto con la pérdida de subjetividad (Roig 1996, p. 15)

Al tomarse, en este caso, al *logos* como punto de partida exclusivo para el pensamiento, las posibilidades se van acortando y el totalitarismo, como forma de trabajo va creando ideologías absolutas que niegan a las demás, y hacen imposible su encuentro, pareciendo que el mundo *es así*. A pesar de que la modernidad presuma de la creación de tantas opciones y tanta diversidad dentro de ella, la diferencia ya no es excluida, sino negada, y aunque se continúe viviendo la vida cotidiana, incluso dentro de las instituciones que parten del *logos*, se van marginado sectores de una sociedad, pero también, como individuos, se va relegando cierta parte constitutiva del ser humano por definición (Lefebvre 1971, p. 206)

La univocidad, el totalitarismo, la absoluta y única verdad, se han fortalecido, si por medio de las totalizaciones que surgen del ejercicio del poder mundial, las redes casi infinitas de las empresas multinacionales, algunas instituciones gigantescas, como son los ejércitos que respaldan todo un ejercicio del poder (Roig 1996, p. 28), pero también se han fortalecido desde las relaciones cotidianas, desde el aplacamiento del mito por la razón, con todas las dualidades y los sistemas bajo los que opera la modernidad. Entonces, lo femenino es devaluado, lo natural-terráquea es visto como lo impuro, oscuro, animal; el cuerpo es tachado como instrumento y pecado, con calificativos a negarse como lo carnal y lo sexual; el enemigo como sombra, réplica y oposición absoluta; lo otro como violencia; la izquierda como siniestra, opuesta a la derecha; lo no-agresivo considerado como la debilidad femenina, contrario a las virtudes viriles.

Las visiones excluyentes, no implicativas ni incluyentes, opuestas, de extremos incompatibles y oponentes irreductibles, han emprendido una escisión parecida que irreparable entre lo material y lo espiritual, que viéndolo en términos de la ciencia, se ve reflejada en la división irreconciliable entre las diferentes disciplinas de conocimiento. En

esta escisión, lo terrenal y corpóreo son olvidados, enalteciéndose la espiritualidad, que no es otra cosa que la abstracción de la vida. Los dos momentos separados de la cultura moderna, la razón y la vida, apuntan a la imposición de lo objetivo sobre lo simbólico, con el auge del lenguaje y su abstracción de la vida vaciada a signos.

En toda dualidad la dependencia no es simétrica, porque el mundo no es geométrico y por lo tanto, la simetría es una ilusión. La segunda parte depende de la primera para su aislamiento forzoso, la primera de la segunda para su autoafirmación. El mundo no es geométrico, pero aunque esté hecho de asimetrías, y de elementos, sensaciones, emociones, formas, etcétera, lejanas a poder ser incluidas en alguna de las dos polaridades de la dualidad, buscamos la precisión traducida en palabras frente a todo eso inexpresable, es decir, la transparencia y claridad frente a la oscuridad y lo difuso. Cuando en la vida cotidiana o dentro de la misma creación de conocimiento aparecen estas experiencias difíciles de clasificar, deviene la inquietud y la indecisión que conlleva la ambivalencia, experimentada como desorden y nula continuidad de una sistematización: por ello, nuestro mundo está configurado por la sospecha de débiles artificios diseñado por el hombre y de un orden elaborado en medio del caos; el clasificar, como acto de dividir en dos el mundo, tiene la tarea de incluir y hacer clases a las entidades que responden al nombre y excluir al resto.

Tomando como herramienta al conocimiento y a la comprensión de lo aleatorio para conseguir la estabilización de un conjunto de influencias irregulares e impredecibles sobre el comportamiento humano, se ha ido disminuyendo la posibilidad de sorpresa, y consecuentemente de fracaso; la paradoja de la estadística toma gran impulso, y las ciencias sociales ahora pueden tomar en cuenta la calculabilidad de lo aleatorio sin necesidad de desaparecerlo y dominarlo como una fuerza mecánica dada.

La ciencia actual reconoce a la posibilidad y a las múltiples elecciones como parte presente del ser humano y como una característica ineludible domina la modernidad; entonces, por ejemplo, no podemos saber quién se casará, quién morirá, quién se suicidará, etcétera, pero sabemos cuál es la posibilidad de que esto suceda, ya que las probabilidades sólo pueden calcularse en función de las posibilidades de elección, que supone una diversidad previamente determinada, enumerada y etiquetada a partir de determinados criterios de objetividad, para luego optar por tal o cual de esos posibles, concluyéndose la

interrogación sobre el porvenir. Los puntos de interrogación se plantea siempre sobre problemas reales y soluciones posibles, dejando de fuera lo irracional o no considerándolo dentro de esos rangos delimitados (Lefebvre 1971, p. 186)

Tiempo y Progreso

La idea de progreso surge en el siglo XVII, a raíz de las querellas Antiguos y Modernos, como una divisa intelectual en la cual el conocimiento jugaba un papel crucial; pero es hasta el siglo XIX cuando la idea de progreso se hace popular por la esperanza alentada por los triunfos de la ciencia aplicada a las sociedades y a las culturas.

La fe en el progreso, surge cuando la sociedad, la cultura y la historia son comprendidas como obra humana, desacralizada. Las primeras historias significativas sobre la aparición de la modernidad siguieron del modelo judeocristiano (Heller y Fehér 1994, p. 131), que al hablar de un Dios encarnado, hacía referencia a un Dios que había asumido la existencia humana, históricamente condicionada en un tiempo histórico claramente determinado y limitado en hechos llevados a cabo dentro de la sucesión lineal de la historia, con un comienzo y un final.

El énfasis decisivo que se le atribuye al hecho histórico rechaza toda la posibilidad de revelar una intención cíclica y transhistórica, y la historia queda entregada a la responsabilidad humana, basada en la búsqueda de la salvación, la reconciliación y la redención (Eliade 1998, p. 84) Así, el tiempo desacralizado se presenta como una duración precaria e insalvable que conduce irremediablemente a la muerte, instaurándose una dicotomía mayor entre el progreso material, despreciado y negado, y el progreso moral, que ahora se define como búsqueda de la salvación eterna, colocada fuera del tiempo y del mundo terrenal. Al superarse la concepción de tiempo cíclico, el tiempo cósmico es suplantado por el tiempo histórico, que es irreversible, que apela a seguir el camino hacia el final de la historia, a esa última etapa que traería la salvación.

Cuando se reemplaza la idea de un tiempo cíclico por la idea de progreso lineal hay, una alteración en el ritmo de la experiencia temporal que lleva a privilegiar constantemente lo moderno, que se identifica con lo nuevo y presupone un principio de ruptura, de crítica, de búsquedas de renovación, vanguardia, cambio y acumulación. Así, la suposición de que la modernidad no sólo es característica de cierto período histórico, sino que es superior a

todo lo que le ha precedido, implica una transformación de la conciencia de tiempo, que mira de forma lineal la relación pasado-presente-futuro, sin ninguna posibilidad de retorno, alternancia o interacción. La diferencia entre el espacio de experiencia (el pasado) y el horizonte de expectativa (futuro), se hace enorme, desde que las expectativas han sido distanciadas cada vez más de toda experiencia previa (Berriain 2002, p. 74)

El contraste entre el pasado y el futuro dirige la semántica del tiempo de la modernidad y constituye un código binario, en donde el tiempo se extiende entre el pasado que no puede perdurar, el futuro que no puede existir, y no hay lugar para el punto medio. “El instante que se asienta en el presente es efímero y se concibe como una transición hacia lo nuevo, vive en la conciencia de la aceleración de los acontecimientos históricos y en la esperanza de que el futuro sea distinto” (Hebermas citado en Berriain 2002, p. 73) Es el punto de partida del movimiento imparabable dentro de una línea de tiempo histórico.

Cuando la historia deja de verse como estática y el saber como una realización que parte de saltos y rupturas, el futuro y el progresivo avance del conocimiento, basado en la acumulación de observaciones, se miran como la máxima cercanía a la verdad, ya que cada paso avanzado va teniendo más ciencia que la anterior dentro del proceso de progreso continuo, que desemboca en la emancipación plena del ser humano y su cabal conocimiento y control de la naturaleza.

Este tiempo se caracteriza por lo que es nuevo y en virtud de ello, cada estilo o pensamiento será sobrepasado y devaluado por la noción de la novedad de lo siguiente y de la moda: es la orientación hacia el futuro, la anticipación a un futuro indeterminado y contingente; el culto a lo nuevo significa una glorificación de la realidad actual que ha nacido de un pasado nuevo y subjetivamente determinado (Picó 1990, pp. 56-57) Así la modernidad tiene una conciencia del tiempo particular, que en parte expresa la mera experiencia de una sociedad movable, hacia su realización plena, con una historia acelerada, que trae consigo la sobrevaloración que se le hace a lo transitorio y a lo efímero, al enaltecer lo dinámico y vanguardista.

Uno tiene la impresión de que el mundo moderno va corriendo hacia alguna parte: hacia adelante, hacia el futuro, pero al correr hacia adelante en realidad se alcanza, se niega, y se destruye a sí mismo. Es una marcha obsesiva, no sólo porque siempre quiera más, sino porque nunca avanza bastante; no porque incremente sus ambiciones y retos, sino porque

sus retos son encarnizados y sus ambiciones frustradas; al presente deficiente y obsoleto se le considera solo a partir de la potencialidad del descubrimiento de un futuro abierto y terrenal (Therborn 1999, p. 8)

La modernidad marca su narración en términos de progresión o decadencia, debido a que la historia persigue una salvación y quiere evitar la exclusión del paraíso prometido. La modernidad entiende su mundo como algo esencialmente diferente de todos los mundos pre-modernos, encontrándose superior e irreconciliable; funda la representación del tiempo, la sucesión de los siglos, la superación de lo actual, cuyo punto de llegada es el futuro todavía no realizado, siempre en conquista, convirtiendo al pasado en estéril, desconociendo sus enseñanzas, y acumulando conocimientos sin ser resignificados. La modernidad se llama y se quiere eternamente nueva, por lo que el imaginario del futuro, deviene positiva.

El carácter acumulativo del conocimiento conduce a la visión optimista característica del siglo XIX, de progreso sin fin, inacabable, resultando ser un tipo de proceso unilineal, automático, cierto e inevitable. Por ello este conocimiento comienza a verse como eficacia, en el sentido racional (orientado a la búsqueda de los medios adecuados a un fin) y secular (libre de intereses *sobrenaturales*) que busca el descubrimiento de leyes, de la verdad absoluta, de la pureza, así como orden, certidumbre, armonía, para aterrizar en el final de la historia (Solé 1998, p. 28) Con ello, el futuro se convierte en dador de sentido a la vida del hombre moderno.

La concepción clásica, ilustrada, del progreso, supone que el avance histórico condicionado con la acumulación capitalista y el desarrollo científico, entraña un orden racional capaz de congeniar con los valores éticos, estéticos y sociales de la vida cotidiana, en las artes o en las costumbres o en las concepciones ético-religiosas (Subirats 1991, p. 131) Poniendo en evidencia la regularidad del sistema de la naturaleza, fundando la unidad de la ciencia en la demostración del hecho de que la naturaleza obedece a leyes, Descartes sentó las bases mismas de la noción de progreso, y definió el método científico como un proceso en asenso y continuo, precursor de conocimiento válido (Le Goff 1991, p. 208) La idea de ser moderno inspirada por esta ciencia, por el avance del conocimiento hacia mejoras sociales y morales, vincula la idea de progreso, la acumulación de conocimiento y la apertura de un horizonte temporal mundano, al anuncio de la evolución social, la pérdida

de sus significados retrospectivos previos y etimológicos de los conceptos políticos de reforma y revolución, dirigiéndose en cambio a claves para la realización *plena* del ser humano.

Los valores económicos y tecnológicos, unidos con un objetivo socializador y un ideal reformulado de la emancipación secular, logran una vinculación entre progreso material en la vida cotidiana y la idea de progreso, que se da por medio de la experiencia de la ciencia y la tecnología enfocadas idealmente a reconstituir el mundo y a hacerlo prosperar. Sin embargo, esto conduce a una desintegración con la unidad ética, estética y científica moderna, en donde la tecnología se convierte en vieja a una velocidad cada vez mayor, desde la revolución tecnológica y económica del siglo XII y XIII, la ciencia del siglo XVII, las invenciones y revoluciones industriales del siglo XIX, la revolución atómica de mita del siglo XX, y nuestra actual ciber-realidad (Le Goff 1991, p. 172)

El progreso científico-técnico, definido con la palabra y la comunicación, los utensilios y el dominio de medio natural, el conocimiento y la razón, ha adquirido dimensiones completamente fuera de toda escala humana. El modo científicista de concebir, considerar y manipular al mundo, se va imponiendo fatal, inevitable y progresivamente con la sustitución de la experiencia humana por la acumulación indefinida y por definición incontrolable de conocimiento abstracto. Este proyecto de civilización que trasciende cualquier proyecto de reforma social es la transformación del mundo por la tecnología, estrechamente unido al desarrollo de la ciencia, que empieza a quedarse por detrás, y es su introyección en los procesos constitutivos del ser humano. La presión de ciertos progresos materiales ejercen sobre las mentalidades, van contribuyendo a transformarla, con una afirmación de la razón y existencia basada en esta racionalidad.

La historia también entendida con este sentido progresivo, que busca la realización cada vez más perfecta del hombre, dando más valor a lo que más avanzado o cercano al final del proceso unitario que enmarca a la historia de todos los hombres, en realidad no progresa ni es única; existen imágenes propuestas por diversos puntos de vista según lo vivido, y es ilusorio pensar que existe la visión suprema capaz de unificar todas las concepciones de vida.

La crisis de la idea unitaria de la historia, lleva consigo la crisis del progreso, porque si no hay un decurso único de la historia humana, sino marchas y contramarchas, no se

puede sostener que avanza hacia un fin. No existe una forma eternamente y únicamente verdadera de concebir la vida y la formación de nuestra conciencia; nuestro mundo, como cualquiera, tiene finitud, determinada duración y límites dentro de lo infinito del espacio y del tiempo. Actualmente, la acumulación de capas temporales, mezcla de sujetos y tiempos, insertos en la aceleración del progreso, ha dado lugar al surgimiento del miedo como fenómeno característico desde el siglo XX.

En cualesquiera de los aspectos institucionales bajo los que se contempla el progreso tecnológico de nuestro tiempo, chocamos con uno y el mismo fenómeno cultural de desintegración: crisis de la idea de sujeto personal, liquidación de las concepciones históricas, filosóficas o religiosas, que sostienen nuestra idea de dignidad humana, de libertad, de conciencia social, de integridad física, de moralidad, de gusto estético, de cómo elegir vivir nuestra vida, de sentido. A ello se le añaden fenómenos sociales de desesperada desintegración por la eliminación de la conciencia de nuestra base simbólica como seres humanos y su sustitución por un pensamiento racional, indiscutiblemente humano, pero que oscurece otras formas a partir de las que nos conformamos.

El esfuerzo incesante hacia lo que aún no es, sucumbe a lo real, a lo experimentado y encarnado; la mirada dirigida al futuro cuestiona lo existente en nombre de lo posible, pero más bien de lo que da sentido, de la profundidad, ignorando la tensión entre pasado y futuro, el arco entre lo real y lo posible, es decir, la ambivalencia y el continuo que ilumina posibilidades humanas.

Dominio de la naturaleza: la división sujeto-objeto

La suposición de que la modernidad representa un único estado final, identificable con una cierta parte de la humanidad (sociedades occidentales), exalta sus categorías como universales, justificando así su dominio y a la lucha por el sistema de clasificaciones implica una lucha por la definición de la realidad (Beriaín 2002, p. 105)

Esta pretensión al proyecto universalista, que sin embargo sólo involucra a una parte de la humanidad, ha generado un tipo de vinculación entre hombres y naturaleza caracterizado por la imperiosa necesidad de provocar alteraciones de estos nexos al grado de comprometer la continuidad entre ambos.

Parte del pensamiento moderno es el reconocimiento de la voluntad como atributo exclusivamente humano, a partir del cual reconoce como libre del influjo de las leyes naturales cerradas, mirándose a partir de su capacidad transformadora y de acción. En el momento de concebimos como seres primordialmente racionales, lejanos a los instintos y a las pasiones, nos concebimos como seres puramente sociales, productores de herramientas, hablantes, trabajadores, racionales, consumidores, y externos a la naturaleza. La creación de instrumentos para defenderse de su entorno hostil, representa su emancipación de la naturaleza, su diferencia de ella y a la vez, el inicio del dominio sobre ella (Villoro 1992, p. 89)

El mirar a la naturaleza como ajena, como objeto a vencer para conseguir sobrevivir, excluye al ser humano del macrocosmos, porque ahora se ve como totalidad desde el mismo, creando un mundo propio cada vez más separado de la naturaleza a partir de acciones de voluntad y de sus capacidad cognoscitiva.

El mundo natural es visto como material moldeable, así que es ordenado bajo otras formas, es decir, bajo la lógica racional humana, que recrea el mundo a su imagen, y lo transforma en instrumento al servicio de nuestras necesidades. El alma, los instintos, los sentimientos y las pasiones, parte de la naturaleza interna del humano, aparecen para el conocimiento racional como intangibles, restos primitivos o bien disfunciones psíquicas del organismo al que hay que adecuar valiéndose de la socialización y de mediaciones sociales.

El mundo propio del hombre aparece al crear el lenguaje, con el fuego, la magia, el arte, la ciencia, y la técnica, que hacen posible la organización, la medición y la estructuración del entorno por la razón humana, que se obsesiona por conocer las leyes naturales, para poder dominar efectos, remodelar, destruir y reconstruir, instaurándose de este modo, el poderío del sujeto que mira al objeto como materia, y ya no como cualidad misteriosa o fuerza superior que le impide ejercer el dominio pleno

En cuanto el hombre suspende la conciencia de sí mismo como naturaleza (objeto) y se acerca al espíritu (sujeto) o unidad de la razón, hace que la diferencia entre Dios y hombre aparezca en verdad como irrelevante. Junto a Dios, el hombre (sujeto iluminado) aparece como semejante a él, soberano en el dominio y en el mando (Solares 1995, p. 41)

El principio de intercambio oculto en la noción de la Ilustración acerca de la naturaleza como átomos intercambiables, tenía su paralelo en la atomización creciente del

hombre moderno, proceso que culmina con la sumisión del hombre, cuando el destino de la naturaleza se convierte en el destino del propio hombre, y la dominación del hombre por el hombre está en cada momento de su vida (Jay 1974, p. 428) Al principio racional de identidad lógica, en el que se funda la razón moderna, le es inherente la dimensión de un poder político y tecnológico de signo universal, que lleva a la manipulación instrumental de la naturaleza por el hombre, incluyendo la propia naturaleza pasional y parte de un medio natura, concretándose la separación no dialéctica del hombre y su cosmos.

Para Raymond Aaron (Le Goff 1991, p. 166) la idea de la modernidad es la ambición prometeica¹³, que busca retomar la fórmula cartesiana de llegar a ser patrones y dueños de la naturaleza, la cual debe de ser dominada, subordinada, rehecha, así como reajustada a la necesidad humana, diseñada, dirigida, manipulada, administrada por la intervención de la tecnología y por el conocimiento.

El antropocentrismo encontrado en la raíz kantiana de *madurez* básica para el pensamiento de la Ilustración (Jay 1974, p. 428), establece una centralidad en el hombre, que denigra al mundo natural, como salvaje e incivilizada, y lo mira como conjunto de fenómenos en contra de la humanidad, por lo que hay que controlarla. Aunado a ello, se remarca la autonomía del hombre en relación con las fuerzas externas y como parámetro a partir del cual todo lo demás se mira; el hombre se asume como amo de la naturaleza, brindándole la capacidad de ordenar y organizar.

Así, desde Descartes pensamos *contra natura*, seguros de que nuestra misión consiste en dominar, someter, conquistar. Puesto que los hombres son tan diferentes en el espacio y en el tiempo, y se transforman según las sociedades en las que se hallan inmersos, pareciera que la naturaleza humana no es más que una materia prima maleable a la que se puede dar formas culturales; así pues, acosada por todas partes, vaciada de virtudes, riquezas y dinamismos, la naturaleza humana aparece como un residuo amorfo, inerte, monótono: no ya como la base sobre la que se sustenta el hombre, sino como algo que ha sido superado gracias a la razón (Morin 1995, pp. 18-19)

¹³ En la tragedia griega de Esquilo, *Prometeo Encadenado*, un dios o semidiós llamado Prometeo, compadecido de los hombres, les da la clave del progreso, que es el fuego, les enseña el principio de todos los artificios y artesanías. Zeus, dios mayor, al enterarse lo castiga encadenándolo en una roca, situación que irremediablemente lo llevará a la muerte. La ambición prometeica hace referencia al deseo de los hombres por dominar a este mundo, creado por fuerzas superiores, aún desconocidas.

Sin embargo, cuando el Yo se esfuerza por vencer en la lucha contra la naturaleza o contra los propios impulsos, lleva a cabo una lucha del Yo subjetivamente racional, contra esas fuerzas ajenas externas, pero también contra su propia naturaleza interna, convirtiendo al Yo, por toda la interiorización de una superioridad de pensamiento, en instrumento de dominación. Y a la vez, la nueva concepción del mundo natural como un campo de control y manipulación humana corresponde a una noción similar del hombre mismo como un objeto de dominación.

Controlar e ignorar a la pasión, el deseo, disfrute, sentido, obedece a una visión sombría de la naturaleza humana y a la creencia de su peligrosidad y destructividad. Así, esta necesidad de dominar ha conducido a la apropiación de su propia naturaleza, que ha llevado a sabernos inevitablemente escindidos de lo natural.

Para que el hombre se apropiara de las fuerzas de la naturaleza, incluyendo la propia, y pudiera empezar a utilizarlas sin mediación, tuvo que pasar por la separación de lo material y lo espiritual, que es el consecutivo paso a lo abstracto, a la antinaturaleza y a la frialdad en las relaciones humanas y a la secularización como proceso específico de la historia de occidente. Es esta racionalidad basada en artificio e instrumentalidad, la que ha querido limitar al ser humano a su dimensión económica y funcional, sin tomar en cuenta que al formar parte nuestro organismo de la naturaleza, siempre será precedero y limitado, así que nunca llegamos a dominarla.

El predominio de la cultura objetiva sobre la subjetiva, significa el paso del medio natural al medio técnico, del estar en contacto directo con la naturaleza, a la imposición de una red de ejes de control, de objetos culturales cristalizados y artificiales. Los objetos que se han convertido en la vida actual, en la época propia de la técnica y de la economía monetarista, van desde máquinas hasta conocimiento, desde instituciones hasta estilos artísticos, que olvidan al ser humano como ser simbólico, dador de sentido y vividor de pasiones, en donde más que dominar a la naturaleza, el hombre se ha convertido en objeto, como la naturaleza que se objetiviza a partir de la ciencia, conduciendo a nuestras sociedades a la barbarie. Cuando la capacidad histórica, ligada con la subjetividad y la vida vivida son negadas, así como la unidad del hombre y la naturaleza, aparecen las raíces del tratamiento de la naturaleza, y por extensión de los hombres, como objetos por parte de la Ilustración fundamentada en un extremo lógico, de racionalidad formal e instrumental.

Este lado conquistador de la modernidad, que mira al ser humano como un medio y ya no como el fin en sí mismo, se caracteriza por la nula búsqueda de mediación entre las partes que conforman cada dupla enaltecida en esta cultura.

La noción de la modernidad se ha expandido en terrenos, que van desde el económica, político o militar hasta en términos de las interrelaciones humanas; en el terreno de las ideas, valores y pautas culturales, ciertas lógicas se han ido asimilando, asentando y racionalizando a artificios que van siendo encarnados como formas verdaderas, y que con sustento en la ciencia y la tecnología imponen una objetivación máxima en lo que respecta a paradigmas y modelos de tradición, convirtiéndose en guardianes, autoridad y en modelos culturales.

La crisis de la legitimidad de una industrialización fracasada en cuanto a su objetivo histórico fundamental: el de liberar a la humanidad de su condición frente a la naturaleza, pone en crisis a la ciencia en cuanto a su función social emancipadora y su intrínseca relación con la sociedad.

Entonces se condena al mito del progreso de la historia, que desembocó en el terror de las conciencias, y la naturaleza contradictoria de una realidad en la cual, la capacidad de dominio del hombre sobre la naturaleza se transforma en un enorme instrumento de poder, y en la que el progreso social y sus posibilidades de superación de la miseria humana se dibujan solo como ficciones (Waldman 1989, p. 55) La sobreexplotación e industrialización, junto con la infinita capacidad de inventar y crear instrumentos y modificarlos, responde no a las necesidades vitales y a la razón, sino a la necesidad de tener, de controlar y sobrevivir. Así, el objetivo del conocimiento se convierte en sustento de este control, apoyándose en un modelo matemático preciso, que en la vida vivida abstraída por la ciencia, se traduce en mecanización.

La alteridad, el otro, al final no es respetada: queda apresada o subsumida en una panóptica apropiación cognitiva; el otro es un Yo calculable por analogía e intercambio comunicativo desde una posición que usa la perspectiva del propio Yo: yo puedo (hablar, actuar) y yo pienso (capto, entiendo) al otro. Nos hallamos en el paradigma de la filosofía de conciencia o del conocimiento que se hace del Yo el centro de operaciones, y el otro desaparece tragado por el sujeto cognoscente. Se advierte en especial, en la concepción de la relación de la intersubjetividad: el otro no es tomado como sujeto, queda a merced de mí

conocimiento y deseo de otorgarle o no cierta importancia. Este desdoblamiento hombre-naturaleza, individuo-colectivo es la condición de conocimiento, de la epistemología en la modernidad, que crean a un sujeto en Sí omnipotente (Solares 1995, p. 42)

Este proceso de dominio, con el hombre ya como sujeto y observador panóptico creando su civilización, concibe a la naturaleza y a lo otro como una amenaza a un orden configurado, por lo que la naturaleza es socavada, despojada, inhabitable como morada del hombre, para hacer de ella una morada que protegiera de sus peligros al excluir y negar al otro y lo otro (Villoro 1992, p. 92) No tanto el progreso y la razón, sino el garantizar la seguridad, se convierte en el pensamiento más fundamental de la modernidad.

Desde fines del siglo XVIII y en los albores del XIX, se despertaron una serie de sentimientos ambiguos e incluso contradictorios, que iban desde el reconocimiento del triunfo del hombre sobre la naturaleza a través del conocimiento científico y tecnológico, a la preocupación por las repercusiones de las sociedades modernas en el sujeto, puesto que el cada vez mayor proceso de industrialización y masificación, significaba la pérdida de rasgos tanto individuales como de identidad (Aguilar 1999, p. 142) Esta especie de deshumanización ha convertido a la vida cotidiana en una serie de operaciones que se repiten mecánicamente sin sentido ni trascendencia. El desencanto del mundo pesa mucho, al grado que la propia razón se ha despojado de su contenido original.

Cultura objetiva

La cultura moderna ha reducido la manifestación del hombre a la reproducción de siempre lo mismo, al servicio de la funcionalidad para una vida práctica, pero lejana al sentido guiador humano y a la creatividad. La ideología actual dominante busca lo útil y práctico, busca el progreso, el aumento de producción, que implica una economía monetarista (que va separando las cosas de la vida, haciendo que lo subjetivo sucumba a lo objetivo), ha fomentado la división del trabajo que orilla a la desindividualización, a la destrucción de las capacidades creativas y particulares de la humanidad, y subsecuentemente, a la ampliación del uso de la tecnología buscando la transformación del mundo y el crecimiento económico (modernización)

En la base donde se erigen todas las posibilidades intelectuales, de lugares, acciones, comodidades y distracciones que nos proporciona la sociedad, está presente la

división del trabajo y la superespecialización del conocimiento, generada también a partir de la inmensa acumulación de saberes y sus especificidades; la libertad respecto de las necesidades superfluas, surgida de una indefinida creación de necesidad, llevadas adelante por los mismos productores, es, en gran parte, la guía hacia lo funcional (Roig 1996, p. 12)

Por ejemplo, la apertura de una investigación científica y su aplicación tecnológica a través de la cibernética, la biotecnología, la ingeniería genética, la investigación espacial, la informática y la electrónica, esta ligada al aparato productivo para maximizar las ganancias y acelerar la productividad del trabajo, ejerciendo una evidente transformación de las formas de existencia, las relaciones sociales, el destino y orientación del ser humano (Waldman 1989, p. 16) La ciencia, a pesar del fuerte impacto en la vida cotidiana y en la mejora de la calidad de vida de ciertos sectores, se dirige a la humanidad como si fuera igual a un medio anónimo: el mercado, que exige una productividad más alta y una extrema división del trabajo como estrategia para la puntualidad, calculabilidad y exactitud en las complicaciones y el ensamblamiento de la vida urbana; la producción anónima no sólo está en la más estrecha conexión con su carácter económico-monetarista e intelectualista, sino que debe también colorear los contenidos de la vida y favorecer la exclusión de aquellos rasgos esenciales e impulsos irracionales, instintivos, soberanos, que quieren determinar desde sí la forma vital de existir (Simmel 1998, p. 521)

La des-animación de la materia en la técnica y las tecnologías, es decir, la dualidad extrapolada de la modernidad, no en su existencia, sino en la forma de utilización y en servicio de para quién vive, corresponde al paralelo proceso espiritual de las des-materialización o espiritualización de lo divino, que no se da solamente dentro de las religiones occidentales, en donde lo terrenal se ve desvalorizado, sino también en la misma la ciencia (Ortiz-Osés 1998, p. 239)

Un mundo parcializado y descentrado, pareciera que se podría modificar sin la preocupación de afectar al resto del conjunto, compuesto de cosas sin objetivo, cuyo único valor es su utilidad. Por lo tanto, las otras prácticas, como la artística, se van modificando y dejan de ser ligada a lo sagrado, a un dios. Es un momento de cultura de expertos que desde sus respectivas esferas con su respectiva del saber automatizado (ciencia, técnica, derecho, moral, arte) o, desde sus disciplinas independizadas tratan de decir algo acerca del mundo.

La cultura objetiva exige esta división que requiere del individuo una realización cada vez más unilateral, que va hasta su máximo crecimiento cuando hiere a la

personalidad como totalidad, con su sentido y esencia humana, alejándose de la inmediatez de las cosas con obras artificiales y planificadas, que se oponen al desorden de la vida espontánea y natural; con esta especialidad y limitación a la realización de determinados trabajos, los miembros y participantes en esta cultura se atomizan y disgregan su unidad orgánica del Yo (Simmel 1998, p. 10), pues la división del trabajo hace frente a sus mismos creadores como si fueran una construcción autónoma, sin interacción con un cosmos y su gente, de forma tal que éstos, quienes ya no se distinguen individualmente dentro de la actividad desempeñada, han de amoldarse por completo a las necesidades de la división del trabajo, sin poder incorporar sus particularidades:

El objeto que el trabajo produce, su producto, se encuentra como una entidad ajena, una fuerza que se ha hecho independiente de su producto. La realización del trabajo es su objetivación. En las condiciones económica existentes, esta realización del trabajo aparece como su opuesto, como la negación del obrero. La objetivación aparece como pérdida del objeto y esclavitud a través del objeto, y la apropiación como alineación y expropiación (Marx citado en Marcuse 1998, p. 272)

Los individuos se disuelven en las conductas reguladas por los requerimientos de un rol que demarcan determinadas funciones, y las conciencias individuales se mueven en un ámbito cada vez más reducido, preformado y siempre dirigido a fines establecidos, obviamente sin manifestar al hombre como una identidad compuesta no sólo por un cuerpo físico, sino con una interioridad que siente, piensa, calla, y es capaz de crear. Ahora, cada artefacto construido por el hombre es un engranaje sustituible que se acerca más a una maquinaria que a una obra de arte. La conciencia se mueve menos dentro de un ámbito reducido y preformado: cada sociedad se esfuerza por buscar su desarrollo basándose en esta cultura objetiva, y en la división del trabajo que especializa y limita. Los miembros de una sociedad se van haciendo cada vez más autónomos y anónimos entre ellos, y sus particularidades se van reduciendo a los términos de intercambio con fines prácticos.

Para Marx “la realización del trabajo –dice en el Primer Manuscrito- es su objetivación como desrealización del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y servidumbre de él” (citado en Roig 1996, p. 20) Esto es un planteamiento social, que se puede trasladar a un plano más existencial, más de vida vivida, en donde el origen impersonal y la fácil sustitución de los objetos, lleva a un caos de mercancías que se convierte en un mundo en donde los deseos y sentimientos subjetivos quedan excluidos. La

abundancia de la mercancía con que llenamos nuestra vida conduce a un sentimiento de ser oprimido por las exterioridades de la vida, restringiendo la creatividad humana y petrificando su vida. La respuesta inequívoca de Simmel es que la creciente expansión de la cultura objetiva, desde el contenido fragmentario de la vida de los individuos, ha ahogado a la subjetividad haciendo cada vez más amplio el vacío entre la vida objetiva y la subjetiva (Picó 1990, p. 72)

El intercambio, una de las funciones que crea vínculo interior entre la gente, y parte de la interacción, y por tanto de la intersubjetividad creadora de la cultura, ha olvidado en la modernidad al sujeto creador de lo intercambiado y además, al sujeto creador del propio intercambio. La economía se basa en el intercambio no en la producción ni en la gente productora. El producto del trabajo en la era capitalista es un objeto con carácter autónomo, extraño al sujeto que lo produce, con movilidad impersonal e independiente de las mercancías, porque tanto más objetivo e impersonal sea un objeto, se adecua a más personas, olvidando que no hay objetos, sino gente que soporta éstos procesos. Así, el producto del trabajo generado a partir de esta división, ya no aparece como el resultado de ciertas manos y con un particular sentido, aparece ajeno y como una conexión de una serie de producciones parciales que pareciera nada tienen que ver con el ser humano. Como parte del impulso tecnológico, los trabajos cada vez requieren menos gente y son tan mecánicos, que los llamados recursos humanos, fácilmente pueden ser sustituibles... siempre habrá un desempleado esperando encontrar un trabajo.

Las consecuencias que la ilimitada competencia y la unilateralización de la división del trabajo han dado como resultado, no aparecen como las más favorables ni para la cultura interna, es decir, para la vida de cada ser humano, ni para el total de la sociedad que habitamos. Se ha dado lugar a una apatía inducida por el campo vertiginoso de las posibilidades y por la idea del hombre como sustituible; entonces empieza la indiferencia pura, librada de la miseria de la pérdida de la realidad de los comienzos de la industrialización.

Desde el *Discurso del Método* de Descartes (1637) hace su aparición el *ego cogito*, como única base de certidumbre, que para alcanzar su radical posición de dominio, fue aislado de toda corporeidad mediante la conversión del cuerpo en máquina (Roig 1996, p. 13) Por ejemplo, se posee un conocimiento del trabajo, con característica de mecanicidad,

para el que se adiestra a determinada gente; ninguna de las acciones laborales es única, por lo que puede ser reproducida por otros trabajador (reproducibilidad) y, la productividad del trabajo supone la participación en una organización más amplia y de manera secuencial (cada trabajo es un momento dentro de esa secuencia) (Berger y Berger 2000, p. 455)

La organización de acciones sociales y del comportamiento humano como una máquina, regulariza la vida, confundiendo a la espontaneidad y al cálculo, al humanismo y a la técnica, a costa de reprimir pasiones, sentimientos y hasta instintos, otorgándole mayor validez a una parte de cada dualidad. El pensamiento de la modernidad va dándole a la razón un poderío cuando el conocimiento sólo se puede establecer a partir de ésta, que va conformando el propio pensamiento moderno: la ciencia, como forma de conocimiento, que busca una sistematización *real* de todos los pensamientos humanos, y que proyecta su enfoque hacia lo concerniente al orden y progreso, como parte de la rota utopía de la Ilustración de la sociedad moderna del siglo XIX. Y es así como a ciertos procesos internos o psicológicos de pensamiento, es decir, a la cognición, se le otorgan facultades extraordinarias.

Como la teoría de la información persigue la racionalización del conocimiento y del acontecer, profundiza la noción de estadística en cuestiones de probabilidad. Con ello, la noción de lo aleatorio, inherente ya a la estadística, a los cálculos de probabilidad y a su extensión en todos los dominios, se da a la tarea de refinarse en la cuantificación de la variedad y la sorpresa, previendo lo imposible como tal, al calcular y crear sus leyes. Los prejuicios de lo aleatorio se difuminan, puesto que el conocimiento de lo azaroso ahora entra en los cálculos demográficos, económicos, urbanísticos, psicológicos (Lefebvre 1971, p. 200)

Con este sustento, las peculiaridades y propiedades humanas se presentan cada vez más como meras fuentes de error respecto del funcionamiento racional y previamente calculado de leyes parciales abstractas. La independización de la técnica y de los procesos económicos, de las peculiaridades humanas, logra el funcionamiento de éstos como si fueran fines en sí mismos, con un discurso mecánico cada vez menos influido por las irregularidades y sorpresas de las vivencias personales, que cargan esa fuerza negada, que son las formas hechas de accidentes que no podemos alterar y lo irracional, que no puede evitar ningún cálculo.

Los componentes del estilo cognitivo se extienden a la identidad subjetiva y así aparece la ingeniería del Yo, la cual busca el dominio de las emociones y el encierro de éstas dentro de las exigencias de las actitudes útiles, prácticas y que no salen de la norma impuesta por la ideología defensora de ciertos intereses. El hombre como reproducción de normas, clichés, ordenes y condicionamientos se convierte en medición absoluta de los conceptos existentes, de subjetividad o de acción, que se revelan objetivamente como variables cuantificables (Subirats 1991, p. 229)

El dominio del mundo, de la vida con la producción masiva, y su subsiguiente consumismo, la burocracia administrativa y la mercantilización de las relaciones sociales, que componen parte de la razón de la modernidad, han ocultado lo simbólico humano en la rapidez, mecanización y racionalización de las imágenes del mundo, que para Weber es “la superación del pensamiento mágico” (citado en Mardones 1998, p. 44) A juicio de Habermas este proceso tiene dos aspectos: la eliminación de concepciones mágicas y la sistematización o formalización de los contenidos de la tradición (Mardones 1998, p. 44) Las imágenes simbólicas del mundo avanzan hacia un progreso en la racionalidad encarnada en instituciones, como respuesta a la necesidad de encontrar orden dentro del mundo habitado, es decir, una orientación dentro del espacio recorrido cotidianamente.

La noción de estructura comienza en este punto su carrera; por todas partes se descubren estructuras y unidades claras: átomos, sistemas, instituciones, partículas, tipos, genes, elementos del lenguaje, que logra generalizarse y conseguir consensos a partir del análisis de discursos abstraídos de la vida. Así, el enfoque hacia la estructura cerrada y la coherencia de la misma, va dejando atrás la intersubjetividad que fluye hasta en el átomo mejor descrito. Y de la mano avanza la intervención de los especialistas, que distinguen con claridad sus dominios, sectores, facciones, factores, pero que olvidan a la sociedad a la que posiblemente afectará con la minucia de su conocimiento, si es que éste no se queda en discurso.

Las diferencias cualitativas y cambios se subordinan a cuestiones que conciernen a la estabilidad de los conjuntos, de las estructuras, de los tipos, de los equilibrios, y así, el mundo es visto como unidades anatómicas regidas por principios individuales.

El anonimato experimentado en la vida social se extiende a la experiencia de sí mismo y a las relaciones concretas con los demás. El Yo se expresa parcial y fraccionado,

paradójicamente en la época histórica en donde los seres humanos tenemos más acceso a interactuar con quien queramos: la tecnología nos ha dado los medios, una máquina que todo nos los da desde nuestra casa, pero poco a poco nos ha quitado el contacto humano. Simmel ve la separación entre cultura objetiva y subjetiva como crisis de la cultura, como su tragedia y finalmente como la patología de la misma (Picó 1990, p. 82)

Tecnología y secuestro de la experiencia

La lógica de la técnica tiene un impulso específicamente moderno para su fundamento en el impulso por el dominio de la naturaleza, en la determinación de no vivir dependiendo de las condiciones externas de la existencia humana y hacer, o más bien, fabricar, el ámbito humano. Busca un desarrollo más o menos rápido, pero constante, de las capacidades humanas de dominio sobre la naturaleza y el control social, a través de su ininterrumpido avance. Descansa sobre nuevos contenidos de conocimiento y su aplicación práctica; busca la eficiencia a través de la organización de todas las actividades en pequeños componentes, es decir, a través de la especialización y la jerarquía, que conforman la coordinación burocrática; de esta forma, los individuos no son tratados como personas, sino como *cosas*, como instrumentos para maximizar beneficios.

Con todo ello, otro mundo se presenta: el de la técnica y el del poder sobre la naturaleza como distanciada y escindida del ser humano, estableciéndose el proceso de objetivación y de dualidad sujeto-objeto; es la transformación del mundo por la tecnología y la industrialización como vía para incorporarla y aplicarla, que ha rebasado al conocimiento generado por la propia ciencia. La técnica al servicio de un objetivo es suplantada por una técnica con sus propios valores, normas y visiones del mundo.

La división social del trabajo no toma en cuenta el talento de los individuos ni la totalidad, y obedece a leyes de la producción de bienes. Bajo ellas, el producto del trabajo, la mercancía, parece determinar la naturaleza y el fin de la actividad humana, y la conciencia del hombre se hace víctima de la producción material, como la negación del ser humano hasta sus máximas consecuencias. Finalmente, cada hombre, en su esfera particular de trabajo, se aísla de los otros individuos, y solamente se relaciona con los otros por el intercambio de bienes y de manera indirecta, por la tecnología, lográndose un extrañamiento con respecto a los demás. Esta reducción del andar concreto al abstracto, se

aleja cada vez más de las necesidades humanas concretas (incluida la creatividad), y logra relaciones abstracta que dejan de materializar experiencias de vida (Marcuse 1998, pp. 268-269)

Cuando la técnica invade la cotidianeidad, desprecia y suplanta al símbolo, poblando de llamamientos estereotipados y múltiples imágenes que ya no evocan experiencias vividas. La antinaturalidad se vuelve medio social y las técnicas nuevas comienzan a penetrar en la vida cotidiana, cambiando toda la concepción de una cultura. El factor técnico ahora predomina, y el proceso acumulativo se convierte esencialmente en acumulación de conocimiento, de tecnicidad, hasta llegar a rebasar las estructuras y fuerzas constitutivas sociales e internas; cuando la tecnología amplía la gama de relaciones humanas y modifica las preexistentes con el desplazamiento del vínculo cara a cara al vínculo electrónico y con la capacidad de estar “significativamente” en diferentes lugares (Gergen 1992, p. 83), el tiempo y el espacio van siendo llenados por pautas ajenas y alejadas a la vida vivida, conformándose las sociedades anónimas.

La idea de creación se convierte en fetichismo y deja de ser misteriosa. Creación y fabricación son confundidos, y la vivencia se deja de lado, considerando al conocimiento como exterior y muy lejano a lo cotidiano; entonces aparece el arte por el arte y el conocimiento por el conocimiento, que derivan de la extrema sofisticación, es decir, de la abstracción de la abstracción, olvidando su componente fundamental, que es el propio creador, es decir, el ser humano y su experiencia de vida, que aún tiene mucho que decir, pero que ya no se compromete en los riesgos y las angustias de la creación.

A través de la propaganda, los procesos de la industria cultural de masas, despojan todos los comportamientos y actos personales de su contenido y vínculo con la posible certeza de la experiencia individual (Solares 1995, p. 63) Esto puede ilustrarse con los *mass-media*, impresos y electrónicos, que juegan con una experiencia mediada, ya no vivenciada. El universo de actividad social en donde los *mass-media* tienen un rol central y constitutivo, brindando una multiplicidad de posibilidades filtradas a través de los sistemas abstractos, que desdibujan el flujo de lo real de la vida caminada.

Las formas de experimentar las consecuencias indirectas de tal proceso demuestran que los fines para los que ha sido utilizado la técnica, no son neutrales y que ha

profundizado las diferencias sociales, y ha alejado el uso de la técnica de fines que remitan al ser humano.

Es por lo anterior que la técnica acentúa la oposición objetiva-subjetiva. En cierto plano, lo objetivo le impone conductas reguladoras y comportamientos, como son el conocimiento, la comunicación o la eficacia, pero la subjetividad no esta en donde impera lo abstracto o la técnica, porque es ilimitada e infinita. En tal caso, la tecnología no es la que domina, sino la razón; realmente no dominamos a la naturaleza por medio de la técnica, más bien la dominamos al precio de quedar atrapados en la técnica y de renunciar a centrar la vida en lo significativo, acentuando la crisis moderna en términos de escisión entre desarrollo tecnológico y angustia ante las consecuencias negativas de la vida misma.

Pero, ¿es necesario resguardar solamente la forma de la vida basada en el principio de monumentalidad y el funcionalismo? ¿hay que impulsar la máquina del progreso, de la racionalidad, el ascetismo y su contraparte hedonista, regulada por la misma economía de la ganancia ligada al pensamiento científico y a la civilización tecnológica que violenta y tritura la percepción de los sentidos y las intuiciones? (Solares 1995, p. 36)

Vida cotidiana

La modernidad no es tan sólo un proceso externo a la conciencia¹⁴ del hombre o que tan sólo afecta sus condiciones materiales de existencia, dejando intacta su conformación espiritual humana. Un ser humano crea y se forma dentro de un contexto, con ciertas condiciones objetivas y los significados subjetivos adquiridos, así que el proceso de la modernidad debe de ser analizada tanto la realidad exterior como la interior.

La aplicación de la tecnología científica a la sociedad, dejó sentir sus efectos en la segunda mitad del XIX y principios del XX, cuando impacta radicalmente el flujo de la vida cotidiana, afectando las dimensiones más íntimas de las experiencias.

La conciencia cotidiana del hombre ahora esta impregnada de tecnología, tiene las esperanzas puestas en el progreso, y se orienta a las formas más eficientes en tanto que permitieran solucionar rápido las necesidades diarias, acompañándose de la creación de amplios espacios de relativa seguridad ontológica para el mantenimiento día tras día.

¹⁴ Al referirme a la conciencia, no lo hago refiriéndome a las ideas, teorías o compleja interpretaciones de significado, sino al sentido dado al mundo de vida vivido.

El espíritu del hombre, a través del edificio de las peticiones científicas y tecnológicas, es focalizado a una actividad productiva que organiza a los individuos de acuerdo a las exigencias de la productividad tecnológica, dejándose de lado su participación dentro de la reconstrucción de una sociedad. La gente solamente posee un conocimiento del trabajo específico para el que ha sido adiestrado, y que lo realiza utilizando la mecanicidad dirigida hacia alguna fin establecido, que cada día se adueña más del espíritu humano, disolviendo al mismo tiempo a la pasión.

Consecuentemente, las experiencias vitales quedan excluidas, porque *ya no hay tiempo*, y se está inmerso en el andar de una loca carrera por apropiarnos de una masa material inerte, que está ahí para manipularla, para producirla y para tenerla (Brom 1992, p. 25) Este profundo proceso de reorganización del tiempo y del espacio, transforma el contenido y la naturaleza de la vida cotidiana, constituyendo una dimensión existencial para cada ser humano, caracterizada por una desmembración de lo colectivo y forma de relacionarse con el otro.

La razón instrumental deja de ser un concepto, y se vuelve un comportamiento caracterizado por su rigidez, su funcionalidad, su secularización, y porque termina comiéndose al carácter espontáneo del hombre. Entonces la pregunta sobre lo que somos y sobre lo que tenemos implica someternos a lo que debiera ser y proyectar repugnancia hacia lo débil, lo sucio y hacia todo lo que amenaza nuestra estabilidad y dominio (Solares 1995, p. 24)

Así, la ciencia y su pensamiento lógico, a pesar de surgir de determinada comunidad, se ha ido impregnado y adueñando de los espacios cotidianos del ser humano, perturbando relaciones interpersonales, historias, contextos y lenguajes. La conducta se ha ido cientificando, y los términos que definen al ser humano son nacidos de la ciencia (por ejemplo, en el caso de la psicología, palabras como paranoia, histeria, angustia, enajenación, entre otras), ahora forman parte del lenguaje diario, constituyendo el lenguaje racional, lejano y ajeno al utilizado para establecer relaciones significativas. Es una nueva manera de interpretar a los otros, de encasillar y por tanto, de ir perdiendo el Yo personal, auténtico y con sentido.

La dialéctica entre lo que se da objetivamente (nuestra realidad exterior o el mundo de las instituciones con la que se enfrenta el individuo) y los significados subjetivos

(interior a la conciencia del individuo) va constituyendo la conciencia de la vida diaria, con su entramado de significados que permite al individuo navegar de cierto modo entre los acontecimientos ordinario, que al compartirlos con otros conforman un mundo de vida con su propia conciencia diaria *pre-teórica*, ordinaria, y que se expresa a través de nuestro lenguaje natural, no especializado (Berger y Berger 2000, pp. 446-447)

Con la fuerza de la modernidad, y su promesa de bienestar, seguridad, progreso y superación de la irracionalidad humana, hombres y mujeres vamos apropiándonos de estas lógicas que se oponen tanto a un sentido común, como puede ser a convicciones anteriores y, a veces hasta a la propia naturaleza humana, con su fondo en lo irracional. Esta infiltración en la conciencia cotidiana formal, que duda sobre sí mismo, una sutil sensación de insuficiencia que agobia las actividades que se emprenden con una incómoda noción de vacuidad inminente (Gergen 1992, p. 109)

Estas heridas a la vida misma van generando resistencias mientras están situadas en profundidad; sin embargo, a menudo se manifiesta indirectamente en un suicidio, una depresión crónica, ansiedad o alguna otra *enfermedad psicológica*, que más allá de representar alguna patología mental, representan un problema filosófico, expresando objetivamente esa búsqueda del cómo apasionarse por la vida.

La interiorización de todo un proceso incesante de racionalización, burocratización y cientificación de la vida, anula lo aleatorio por modos de comportamientos ya planteados por parámetros y normalidad a la que se aspira llegar (Rubert de Ventós 1980, p. 12) Los individuos quedan organizados de acuerdo con las exigencias de la producción (paradigma dominante dentro del cual nos han enseñado a movernos), que obliga a ocuparse y a buscar la productividad, y *todo el mundo* esta familiarizado con su *modus operandis* y ridiculiza sus irracionalidades, evoca sus horrores y hablamos de otras sociedades como si no tuvieran que ver con el mundo vivido, cuidándonos de no enfrentar a nuestro Yo con un ser despreciable, irracional, que somos nosotros mismos, escudándonos con un marco mental colectivo ya aceptado, sin saber la profundidad que este mismo contiene.

La modernidad como cultura de la vida cotidiana y de las masas, no desaparece al hombre, lo transforma y materializa, útil para la esfera de la producción (transito de lo artesanal a la industria, ya no personalizada) Aunado a ello, el impacto y la imposición de

la ciencia aplicada a la vida cotidiana, tan abstraída de la vida, queda lejana a reforzar el sentido otorgado a la acción cotidiana.

La introyección de la conciencia moderna no se puede definir, porque la realidad no es un mundo-objeto dado, sino un grupo de experiencias interactuando y en movimiento. Esta conciencia adueñada por cada ser humano, analizada a partir de procesos exteriores a la conciencia subjetiva, es decir, siguiendo la lógica de conocimiento vía la razón, debería referirnos a aquella dimensión olvidada por la misma cultura de la modernidad: nuestra dimensión simbólica, que dentro de la modernidad ha encontrado alguna orientación que hace explicar al mundo de cierta manera, cuando los simbolismos pertenecientes a otras culturas, se van desvalorizan, y se filtran bajo la piel las cosas y las señales propios. A partir de las perspectivas contextuales del tiempo y espacio habitado, en el transcurso de la vida cotidiana, y desde el abrir los ojos en este mundo, vamos viviendo toda una idea de lo qué es la vida y su movilidad, de por qué y cómo vivirla, y al mismo tiempo, emprendemos la búsqueda del sentidos dentro de la misma.

El desprendimiento interno y externo por parte del individuo de las formas comunitarias de la Edad Media, se expresa a partir del Renacimiento; es el individualismo de la distinción, en conexión con la ambición del hombre renacentista, su acentuación del valor del ser-único con la unicidad que descansa sobre sí mismo y la autoresponsabilidad, lo que se va asentando y a la vez establece su distancia de la contención del desarrollo personal vivida en la época anterior.

La razón otorga al individuo una voluntad propia que pone en sus manos el desempeño de acciones a partir del esfuerzo propio, debilitando las asociaciones comunitarias, y por tanto, el sentido puesto en la vida colectivamente. Esta capacidad de elección se convierte en el potencial para llegar a ser cualquier cosa que elija ser, que deja de ser asociado con algún destino determinado o con alguna incontrolable pasión; es lo indefinido de la naturaleza humana y sus múltiples posibilidades, la capacidad de elección enarbolada por la modernidad, y su creencia en la idea de hacer hombres libres, capaces de actuar y transformar lo que es para crearse.

Y sin embargo, la suma de individualidades resultante, deja a la persona sola, ocupada de asuntos privados, urgente de acrecentar sus posesiones, que defiende a toda costa su derecho frente a la comunidad, viéndola como lugar para competir, no para

compartir. Genera una uniformidad nivelada por lógicas externas, que lo enfrentan a sistemas abstractos que regulan y controlan, haciendo a todos los individuos homogéneos e intercambiables, tirando al abandono toda esperanza a recrear la singularidad, y que le exigen una madurez que le haga mantenerse firme en todo momento, que le permita autogobernarse y estar siempre preparado para dominar y transformar ordenes no humanos, como a la naturaleza y a los azares, creando a partir de esto el conocimiento válido y universal. Entonces, el individualismo empieza a reinar, imponiéndose a lo colectivo, invadiendo lenta pero constantemente los terrenos del conocimiento, las actividades y la conciencia misma, tendiente a abarcar todos los órdenes de la vida y las formas de relación social e interindividual.

Esta paradoja del individualismo, en donde esta el anhelo de poseer una personalidad autosuficiente, y al mismo tiempo, tener el gran consuelo de ser igual a todos los demás para reafirmarse a partir de éstos, se expresa definiendo al individuo como pieza fundamental para la organización. A pesar de la interdependencia entre los individuos, que la división de tareas podría producir, los miembros de una sociedad se van haciendo cada vez más autónomos y anónimos entre ellos. La conciencia se forma de componentes independientes que van conformando un estilo de vida mecánico, en donde no hay una separación entre medios y fines, provocando un desconocimiento del hombre tanto hacia lo que él produjo como hacia su colectividad.

Las particularidades se van reduciendo a los términos de intercambio que tienen como común denominador al dinero; cada sociedad se esfuerza por buscar su desarrollo basándose en esta cultura objetiva que permite cuantificar y en donde el Yo se expresa ya sin arraigo firma en ninguna identidad.

Éste es el destino contradictorio de aquel semidiós renacentista que reivindicó su individualidad, que orgullosamente se levantó contra Dios, proclamando su voluntad de dominio y transformación de las cosas. Ignoraba que también él llegaría a transformarse en cosa (Sabato 1998, p. 117)

Los problemas más hondos de la vida moderna derivan de la afirmación del individuo de resguardar su autonomía e individualidad lejos de las fuerzas sociales, de la herencia histórica, de la cultura social y de la tecnicidad en pro del bienestar generalizado de la humanidad. Este intento de acentuar la individualidad y la subjetividad es la respuesta

a la extrema objetivación en nuestra cultura, por medio de una resistencia del individuo de ser nivelado y consumido en un mecanismo técnico-social, pero que a la vez da las herramientas para recalcar esta anhelada diferenciación. Este es un desplazamiento de los rasgos de identidad personal hacia la periferia, que muestra que no estamos en un mundo de individuos diferentes, sino de individuos iguales o sustituibles, que intentan diferenciarse uno de los otros.

La reserva e indiferencia recíproca entre seres humanos y las condiciones vitales espirituales de los círculos más grandes, son sentidas en sus efectos sobre la independencia del individuo, pero quizás con mayor fuerza, en la densa aglomeración vivida en las grandes ciudades, características de la cultura moderna, puesto que la cercanía y estrechez corporal hacen más visible la distancia espiritual (Simmel 1998, p. 256) La misma sociedad provee la posibilidad de la indiferencia total hacia los propios vecinos, no sólo en el sentido de aquel que vive en la proximidad sino también de aquel con el cual uno se enfrenta en la interacción cotidiana. En la medida en que el grupo crece (numéricamente, pero espacialmente, en significado y contenidos vitales), se dispersa su unidad interna inmediata y al mismo tiempo, el individuo gana una libertad de movimiento, que pareciera le impide asociarse con los otros, y adentrarse en su propia problemática.

A medida que se amplían nuestras relaciones, la validez de cada racionalidad circunscrita corre peligro. Se abren múltiples posibilidades antagónicas, surgiendo un estado multifrénico, en el cual el hombre moderno, queda ensimismado, interesado por lograr su meta inalcanzable, y es un receptor pasivo del mundo atomizado, incapaz de comprender la totalidad (Brom 1992, p. 25) Cuando las imágenes de sentido son superadas en el proceso de racionalización de lo social e individual, todo es absurdo o cuestionable desde otro punto de vista.

II. LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

El proceso de la conformación de la civilización, derivada del proyecto de la modernidad ilustrada, ha enarbolado de muchas maneras el bienestar y la supervivencia diaria como fin e ideal introyectado en el pensamiento y en la búsqueda cotidiana del ser humana.

La racionalización de la realidad, la multiplicidad reducida a posiciones y ordenamientos, a calculo y a la búsqueda de su mejor funcionamiento y eficacia, esconde las incertidumbres de la vida humana y el temor a todo lo desconocido (no encasillado dentro de sistemas previamente establecidos y por lo tanto conocidos), que pudiera amenazar la supuesta estabilidad obtenida en el estado de emergencia en que vivimos constantemente.

La infinitud del universo lleva consigo un horror al encontramos en la inmensidad a la que se le niega todo límite y en donde el centro no coincide con ningún punto, porque cualquier punto puede considerarse centro. Una sensación de inseguridad y desamparo acompaña a esta vivencia, porque no es fácil orientarse en un mundo que pareciera perdido de su centro de orientación en el tiempo y en el espacio, desdibujándose la claridad de nuestro sentido y nuestro por qué de la vida, tras una maraña de cosas mediatas, avances, habilidades, disfrutes y excitaciones momentáneas.

El hombre se enorgullece con razón de tales conquistas, pero empieza a sospechar que este recién adquirido dominio del espacio y tiempo, esta sujeción a las fuerzas naturales, cumplimiento de un anhelo multimilenario, no ha elevado la satisfacción placentera que exige la vida, no le ha hecho en su sentir más feliz (Freud 1973, p. 3032)

Cuando se pierde la claridad de un centro y por tanto, un sitio dentro de un orden establecido, se está constantemente sujeto a riesgos, a la inseguridad de la libertad y las posibilidades que ésta brinda; la incertidumbre vivida cotidianamente, pese a las develaciones de la ciencia, conduce a la necesidad de garantizar la seguridad, y al deseo por conocer causas para prever acontecimientos lejanos a nuestra voluntad, a costa de lo que sea. En medio de la época que, contrariamente a su intento de domar la suerte, ha llevado a reconocer consecuencias no calculadas ni planteadas en el proyecto inicial de la Ilustración, aparecen muchos ejemplos de crueldad, como son los genocidios, exterminios masivos,

guerras de destrucción, grandes purgas políticas, desplazamiento de población, etcétera, y las tantas vacilaciones en la constitución psíquica del ser humano, enraizadas en esa desesperación originada no por la carencia material sino por la desorientación que empieza a formarse del vacío de ideales y esperanzas, cuando el hombre se vislumbra como capaz de hacer lo que la naturaleza no habría hecho nunca: poner fin a la humanidad.

Se pone de manifiesto a lo largo del siglo XIX y XX en los aspectos de la vida social y cultural, abarcando las estructuras económicas, jurídicas, administrativas-burocráticas y artísticas, que muchos de los acontecimientos actuales cuestionan profundamente las certezas de la razón y de su ciencia: ya no es tan evidente que exista una conexión necesaria entre razón, conocimiento, ciencia, libertad y felicidad del ser humano.

El impacto de la violencia y la soledad en las relaciones humanas y con su entorno, la indiferencia por el pasado y el futuro, el sinsentido de la vida, la atrocidad del mundo condenada a la autoclausura, las guerras, la destrucción, lleva a la reflexión sobre el paradójico y absurdo sentido de la vida moderna. La razón con su avance y destrucción, poco a poco ha conducido hacia la deshumanización de la propia vida humana, porque a costa del gran progreso externo e indiscutible, también ha creado la sociedad más superficial y cada vez con menor capacidad para sostener el mundo construido por ella.

La existencia del necesario vínculo entre conocimiento y vida vivida, fue rebasado por la razón instrumental, que invadió toda la vida cultural e individual. La anulación del mundo percibido y sentido por nuestros sentidos, la negación de lo trágico y el avance por la tragedia¹⁵, la violencia desencadenada y su negativa a darle un lugar a las pasiones, la polarización del bien y del mal, la vida traducida a una práctica formalista y burocratizada, y la adoración a la tecnicidad, cuya esfera de aplicación se aleja y se pierde en los espacios, dibuja a la modernidad escindiendo la representación de lo ideal de lo experimentado, la teoría de la praxis.

¹⁵ La tragedia griega se pregunta por los aspectos problemáticos de la vida y busca respuestas a la existencia del hombre. Esta necesidad griega de la representación de tragedias en un período de apogeo, lleva a la interrogante de la relación del griego frente al dolor. La cuestión es si su siempre creciente anhelo de belleza, de fiesta, de diversión, de culto a los dioses, nació de la carencia, de la privación, de la melancolía, del dolor. Y quizá la tragedia, la representación de lo feo, terrible, malvado, enigmático, destructivo, por el contrario, viene del placer del bienestar, de la plenitud en ese momento (Nietzsche 2002, pp. 24, 42, 47), como si la muerte estuviera seguida por la resurrección, que permite una circulación de energía para resistir la desesperación, característica del hombre moderno.

Estos movimientos dialécticos, ya no son pensados como movimientos entremezclados, y son separados y convertidos en contradictorios por el conocimiento moderno, utilizando técnicas operatorias con aparatos conceptuales, análisis y lógica, que van descartando lo espontáneo y omitiendo el simbolismo inmerso en cada acción humana, para quedarse en lo calculable; con ello se inunda la vida humana de artificialidad, se neutraliza lo sorpresivo, explotando sin límite ni sacralidad al símbolo, al mito y a las imágenes (que han dejado de ser evocativas, para remitir a una realidad cerrada), fragmentado a las culturas primeras con su utilización comercial, funcional, propagandística y política, sobreestimando el arte, y transformándolo en espectáculo exterior descontextualizado (Lefebvre 1971 p. 208)

Para Simmel (1998, pp. 22-23) la ciencia y la técnica, se han escapado de las manos del hombre y se le oponen como un poder externo que se diría tiene vida propia. Lo técnico se introduce en lo cotidiano, y sin embargo, lo abandona, ya que modifica la vida privada, la ciudad, los paisajes, las relaciones sociales, pero tan brutal y discontinuamente que fragmenta, haciendo actividades parcelarias, independientes y sin posibilidad de integración en un conjunto más amplio. De ello, resulta esa escisión más profundas que ya he mencionado: la del objeto y la del sujeto, en donde el objeto técnico no constituye un medio humano o mediador entre el hombre y el mundo, porque es reducida a facilitar la satisfacción de las necesidades de vivir en el mero sentido de perdurar y mantenerse en la existencia limitada del estar y tener bienestar. La conciencia práctica es la base cognitiva y emotiva de los sentimientos de seguridad ontológica, que no representa más que un *status quo*, como presupuesto de la actitud *natural*.

Este crecimiento de la técnica, simultáneo a la profunda insatisfacción diaria, constituye una de las disonancias fundamentales de la vida moderna, porque encarna la inversión de la relación medios / fines, al trasladar hacia la técnica la importancia de totalidad y absoluto. El progreso técnico acelerado, las victorias sobre la naturaleza material, la socialización de la sociedad, pero también el estancamiento en las relaciones cotidianas, la extinción de lo privado, la impotencia en la búsqueda de estilo de vida, el triunfo de la antinaturaleza, la omnipotencia de la abstracción y de las señales, han desfasado lo humano (Lefebvre 1971 p. 208) La conciencia cubierta de materia sin acceso a ese sótano donde se continúa sin límites precisos, acabó con el reinado de un sujeto

intencional y parte de una colectividad, instalado como supremo enunciador de sentido; el sujeto se piensa y es mediado a partir de tecnologías externas provenientes de una lógica objetiva y ajena, que deja al olvido el fin esencial: el ser humano partícipe de una totalidad.

Por otro lado, la movilidad, tanto de la variabilidad de las técnicas generadas en este período, como de las relaciones sociales entre los individuos (que transforman continuamente los lugares frecuentados, las actividades realizadas, las personas acostumbradas, los trabajos obtenidos), la asimilación intelectual de los cambios de conocimiento y en la práctica, hasta en la moral, que se caracteriza por la exigencia de una flexibilidad extrema en la actividad y en las relaciones interindividuales, obliga a una adaptación constante a la realidad que se habita. Con lo anterior se han adoptado formas de conciencia tan variadas, que implican tantas formas de pensamiento como existen multiplicidad de formas de vida y de aprehender el mundo.

Sólo si se cambian constantemente varias cosas, y al menos algunas son reemplazadas continuamente por otras, sólo si se mantienen algunas condiciones mínimas de adecuación, y pareciera que ya no de creación, exigidas dentro del conjunto de notas provisorias, de esperanzas y expectativas, la modernidad podrá mantenerse. Al resolverse o negarse algún conflicto o contradicción, nuevos conflictos ocupan inmediatamente su lugar; y este proceso de contradicción-negación, continúa indefinidamente, porque la modernidad se desarrolla bajo el signo de la crisis y siempre mirando al futuro.

El carácter distintivo de esta aparente naturaleza transitoria de la modernidad, visto por Baudelaire desde el arte, es lo efímero, lo fugitivo, lo contingente, como una mitad, cuya otra mitad es eterna e inmutable, pero también relativa y circunstancial, como es la época, con sus modas, sus morales, sus emociones. El pasado se convierte en problemático por dejar de ser el suelo en el que uno tiene sus raíces y del cual extrae vida, y es sustituido por la moda que desaparece tan rápido como surge, es transitoria y fugitiva: “La ruptura con el pasado... concentra la conciencia cada vez más en el presente. Este énfasis en el presente, al mismo tiempo, un énfasis en el cambio” (Picó 1990, pp. 78-79) Se necesita la moda como un medio de la propia individualidad ausente, como forma de preservar la libertad interior, al mismo tiempo que es un vehículo para posicionarse con respecto y con relación a la sociedad. La moda, lo efímero y lo mundano en contraposición de la búsqueda de eternidad de la humanidad, marca la escisión de una vida material (con sus elementos

simbólicos y trascendentes cada vez más escondidos, pero definitivamente existentes) de una vida espiritual, abstracta, subjetiva, y que ya no tiene conexión con la materia de la vida. “Mientras que todo lo no vivo posee sólo el momento del presente, lo vivo se extiende de manera incomparable al pasado y al futuro” (Simmel 1999, p. 140)

La posibilidad de otorgar diferentes interpretaciones a cada visión y concepciones dadas como *ontológicas*, cuestionando el carácter pre-dado de tales visiones, y da origen a la conciencia de posibilidad de visiones múltiples y de circunstancias de incertidumbre. La lógica de la modernidad exige una dinámica inherentemente pluralista, es decir, con muchas facetas, por lo que puede ser abordada y puesta en marcha desde ángulos totalmente distintos. Así, la lógica de la modernidad, se transfiere al concepto de las *lógicas de la modernidad* (Beriaín 2002, p. 68), que no equivalen a sugerir una doctrina de causas finales (teleología) preestablecida, en donde el campo de las posibilidades infinitas es el campo de la realidad, porque el hombre se ve como capaz de crear y alterar a partir de su razón.

Representan una ruptura con el principio de la predestinación: ahora nada está acabado y todo puede ser de cualquier forma, ahora deja de haber una única visión de sentido del mundo, es decir, del Todo-Uno, concentradas en torno a mí o a un nosotros aquí y ahora. Desencadenada, liberada, la subjetividad descubre su abismo, dentro del cual, la ambición ontológica es tal que se dirige a cualquiera y a cualquier cosa para satisfacerse. Es grande la tentación en el mundo moderno de proclamar cualquier valor (el que sea: epistemología, sentimiento, intuición, emoción, coherencia, lógica, razón) como absoluto, como pensamiento único, que no equivale más que a la visión del mundo sin alternativa. Pero ningún valor se puede generalizar, ya que todo está marcado por una relatividad histórica, psicológica y sociológica, y todo es parte de esa inmensa gama de posibilidades que impulsa la misma lógica moderna, que podría responder con un relativismo totalizador.

En este contexto tenemos la multiplicidad de invenciones técnicas, la libre competencia y la superespecialización de la división del trabajo, la imagen en movimiento de la realidad cotidiana, el constante bombardeo de los sentidos con nuevas y cambiantes impresiones e imágenes, la afluencia de hombres, conocimiento y novedad, las muchas relaciones que nos rodean con acciones ajenas, la multiplicación de temas interés, lo fortuito, el instante, el desgaste rápido de la experiencia y debilitamiento del mundo de

expresión. Pareciera hacerse infinitamente más cómoda la vida, en tanto que se ofrecen desde todos lados estímulos facilitadores de la vida y como rellenos del tiempo, en una corriente en la que apenas necesita de movimiento propio, pero contrariamente nos movemos dentro de una monotonía, un agotamiento de los temas, un debilitamiento de la expresión, y la búsqueda ansiosa por encontrar excitaciones intensas, que no dejan de ser efímeras sustituciones y la persecución de un objeto y su destrucción (Lefebvre 1971, p. 177)

Este mundo convertido en mero fragmento¹⁶ de una totalidad inalcanzable, barre con todo lo sólido, que produce exaltaciones que no pueden aguantar la potente corriente de impresiones y enfrentamientos, y nos sumerge en un mundo visto desde una máscara teórica de temor y ansiedad profunda, convirtiéndose en características del hombre moderno, al miedo, a la angustia, a los intereses desplegados en un trasfondo de vacío, de aburrimiento y de soledad. Entonces sólo quedan restos de ilusión, momentos en que ya no se encuentra identidad en lo que fuimos, sentimiento de no-pertenencia que va diluyendo la capacidad de reconocerse a uno mismo como parte de una sociedad, definida por sus representaciones colectivas enmarcadas en ciertos límites, formadas a partir de la memoria que una sociedad comparte y a partir de las cuales genera su historia.

Esta fragmentación en medio de la magnificencia de la era científica-tecnológica, va terminando con la seguridad interior del individuo, que es reemplazada por un débil sentido de tensión y una vaga nostalgia por una insatisfacción oculta, por una urgencia desasistida que se origina en la hiperactividad y la excitación de la vida moderna, por la veloz sustitución de los tiempos y espacios modernos que poco dejan enraizarse en algo firme. La humanidad desengañada y desilusionada, capaz dentro de ciertos límites de controlarse a sí misma, lejana de los procesos cíclicos o discontinuos, del ser natural o privado del hombre, de lo cotidiano, del arte, de los símbolos, de las emociones, caracteriza al mundo moderno, que representa una civilización hundida en la barbarie (Picó 1990, p. 56) Alternativas como el arte ya no alcanzan a sustituir la verdadera vida cada vez más ausente, porque el arte

¹⁶ Simmel tiene una concepción del mundo que presupone que todos nosotros somos fragmentos, que el pasado nos deviene sólo como fragmentos, y que el conocimiento mismo ha de ser necesariamente fragmentado (Picó 1990, p. 60)

igualmente se abstrae, y se define como arte por el arte, y ya no como arte reflejo de un ser humano real.

Este *frío* señala una objetividad construida sobre la base del control de nuestras pasiones, que ha llegado a considerarse como indiferencia pura en una sociedad regida por el consumo, que se manifiesta en el individuo como malestar por relegar lo vivo y centrarse en lo objetivado, en lo accesible y medible, traducido a emociones y motivaciones, pensamientos, valores y opiniones bien codificadas.

Las relaciones sociales sometidas al ordenamiento burocratizado y funcional, dejan cada vez más de lado los ambivalentes escenarios creados por las afectividades. Cuando la vida se compone cada vez más y más de contenidos y ofrecimiento impersonales, los cuales eliminan las coloraciones incomparables auténticamente personales, la falta de sentido se encubre en grupos de encuentro, juegos ciberactivos, terapia de superación personal, desarrollo del potencial humano, masaje psíquico, clubes de pelea. Alcohólicos Anónimos, y un sin fin de lugares que se presentan como las nuevas experiencia y relaciones *significativas*; el monopolio de la racionalidad técnico-científica (la razón instrumental) es impuesto en lo más esencial de la vida, quitándole importancia a las otras esferas conformadoras del espíritu, aniquilando la capacidad del hombre para sorprenderse, porque ya no hace reventar estructuras establecidas (físicas, biológicas, sociales, psicológicas) y se mantiene de los equilibrios y las autorregulaciones (*feed-back*, *sacnings*, homeostasis) de la cotidianidad (Lefebvre 1971, p. 186) Así, se imponen límites a nuestros sentidos y se mira a la experiencia del presente como experiencia de nivelación ficticia, que disuelve la diversidad de contenidos bajo regulaciones convertidas en genocidios, marginación, manicomnios, cárceles, escuelas, ciencia, gobierno, religión, derecho, empresas, fuerzas armadas, medicina, familia, es decir, en instituciones patriarcales llenas de disciplina, que encausan lo peculiar de cada forma a adecuarse a aquella única voz *verdadera* que panópticamente rige nuestra cultura.

A finales del siglo XX, la transformación del mundo es total: la morada humana es ahora un artificio. En las grandes ciudades, los habitantes, con su continuo intercambio que obliga a cerrarse físicamente para un enorme número de personas, con su ansia de seguridad, miedo, anonimato, apatía, prisa, desinformación, colas, congestionamientos, crean un órgano de defensa frente al desarraigo con que le amenazan las corrientes y

discrepancias de su medio externo. La existencia urbana, como forma extrema de objetivación de las relaciones sociales, exige este distanciamiento, que evita caer en la desesperación por la objetivación de las relaciones sociales, y se sostiene de una reserva o barrera interior al parecer indispensable para la forma de vivir en la modernidad.

Las extremas consecuencias que encontramos en la vida urbana se originan en el umbral de la conciencia de esa distancia creciente de la naturaleza y la existencia abstracta particular de la ciudad. Las relaciones y asuntos tan variados y complicados por la aglomeración de tantos hombres con intereses tan diferentes, crean las condiciones materiales y psicológicas descritas anteriormente, a partir de las cuales se torna conceptuable el carácter intelectualista y abstracto de la vida anímica urbana, frente a la pequeña ciudad que se sitúa más bien en el sentimiento y en las relaciones basadas en la sensibilidad. Cada vez existe menos las realidades *aquí y ahora* para coexistir con realidades *ahora en todos los sitios*, que mucho se debe a lo fugitivo de las experiencias con sentido, impulsadas por las tecnologías de la información y de la comunicación (Beriaín 2002, p. 113)

Esta diversidad de intereses, requiere de una exacta coordinación que deriva en la división del trabajo y las diferencias funcionales y sociales, enfatizándose la distancia entre el individuo y el mundo. Este modo de adquisición de las cosas, mecánico e indiferente, cada vez más descolorido y sin interés en el creador del objeto, hace emerger el ansia de excitación, de impresiones extremas, de la más rápida velocidad de cambio al mirarse caminar en medio de actividades que no se han hecho propias, y que por tanto, lejos están de apasionar. La estimulación en sí misma se convierte en la cura para la total indiferencia, devaluándose y escindiéndose el mundo objetivo y el de los individuos. Para Habermas

En las sociedades industriales se observa hoy, por primera vez como fenómeno generalizado, la pérdida de la esperanza en la salvación y en la gracia... por primera vez es la gran masa de la población la que se siente sacudida en las capas más profundas de su identidad, y la que, en situación límite, ya no puede zafarse de una conciencia cotidiana integralmente secularizada recurriendo a certezas institucionalizadas o profundamente interiorizadas (citado en Mardones 1998, pp. 24-25)

La vida moderna, que nos distancia de las cosas y de la vida al someter toda realidad a nivelaciones y en la que la cultura subjetiva sucumbe ante la objetiva, con su operación a partir de la funcionalidad, que individualiza y elimina las capacidades creativas y

personales, excluye las particularidades (Simmel 1998, p. 25), atentando por tanto contra la propia vida y el sentido otorgado a la misma, dando como resultado la desazón de una realidad inevitablemente irónica, superficial y sustituible que simplifica la realidad al diluir la pasión esencialmente humanas, la aventura, la tragedia.

Los objetos de la cultura objetiva, como libros, máquinas, obras de arte, instituciones, etcétera, parecieran desarrollarse a partir de una fuerza que habita en su propio interior, lejanos a los sentimientos y la vida de cada autor.

El ser humano se convierte en el ejemplar portador de la racionalidad al servicio de las fuerzas ajenas al propio ser. Con esta pérdida de la sensibilidad en lo más profundo de la modernidad y las confrontaciones internas de las formas establecidas del sentido, la energía humana es canalizada al fervor ideológico, a la adopción de un credo ajeno, al encierro en la confusión de sí mismas, al aferre total a la tradición tambaleante, a la reelaboración de dichas tradiciones para darles una nueva forma mas de acuerdo a lo vivido, a la partición en dos y la elección de vivir espiritualmente en el pasado y físicamente en la actualidad, a la posibilidad de presentar la religiosidad en los actos seculares, al fundamentalismo, o a la imposibilidad para darse cuenta de que un mundo se esta moviendo, quizás muriendo, viviendo así, un derrumbamiento que solo la búsqueda de un móvil puede evitar (Werblowky 1981)

La creación humana es la creación de universos revestidos de sentido. Es decir, cuando el mundo de la cultura tiene los significados que los creadores le prestan, cada objeto adquiere sentido en cuanto medio para cumplir necesidades y proyectos del hombre. Cuando se reduce el mundo a un material que debe ser dominado y transformado, las cosas dejan de tener un valor intrínseco, y adquieren sentido sólo en la medida en que el sujeto humano se los otorgue desde una mirada exterior y calificativa. Entonces, el hombre deja de escuchar el significado propio de cada cosa en su tiempo y espacio, para exigir que se plieguen al lugar señalado en un discurso, sin siquiera cuestionarse si otras vidas poseen un sentido propio, y renuncia a leer en él mismo un sentido inscrito en su naturaleza, dado sólo por existir y como parte del todo, y se queda con su visión panóptica, dominante y aniquilante.

Cuando las relaciones y comunicaciones se hacen más densas, más eficaces, al mismo tiempo acentúan el aislamiento de la conciencia individual y el desconocimiento de

lo próximo. El vínculo entre muerte y progreso se oculta bajo figuras particulares; se disfraza en angustia, de sentimiento de deber, obediencia y soledad, se encubre bajo la renuncia del goce, el trabajo y la servidumbre, apareciendo como cualidad del sujeto moderno (Subirats 1991, p. 30) Imprimen esta inquietud como acompañante del proceso de modernidad que elimina el sentido, porque pareciera que cada verdad sobre nosotros es momentánea. La fuerza fundadora de unidad de raíz se va disolviendo y surge el pluralismo de las diversas esferas con su respectiva validez, que otorga una comprensión descentrada del mundo, en donde los individuos buscan alejarse de un reagrupamiento en el centro que invita al ser dentro de lo colectivo (Le Goff 1991, p. 165)

La crisis de la razón es la atmósfera que configura la experiencia actual del hombre y además, se introduce hasta los subterráneos del alma. Esta es una experiencia de soledad en medio de la multitud y de silencio en medio de ruido, porque las palabras ya no significan nada, y el lenguaje ha perdido su capacidad de expresión para transformarse en un instrumento de transmisión de señales breves y precisas, que eliminan nuestra capacidad autoreflexiva, la técnica configura la vida diaria, y las máquinas gobiernan a los hombres porque éstos existen en la descontextualización y en el olvido de su trayecto antropológico¹⁷. Es en la cultura moderna en donde ni las imágenes ni las palabras ni los instrumentos sustentan una concepción sagrada del mundo, en donde nada ni nadie puede, en rigor garantizar su principio de autenticidad o de verdad, o su carácter real en un sentido absoluto, que define, en última instancia, aquella condición psicótica de la experiencia subjetiva de esta realidad.

Todo ello se pierde en la superficie del fluir cotidiano, y su profundidad se reduce al campo semántico con oposiciones de palabras o actitudes, que ocultan el proceso que encierra contradicciones y azares. Por ello, al traducir tantas y tan complejas experiencias al lenguaje se realiza una atenuación de los conflictos más profundos y más inconscientes, con

¹⁷ La era de los cerebros de gran tamaño comienzan con el hombre de Neandertal, ya *sapiens*, que cede su sitio al hombre actual. Lo que aporta el *sapiens*, más que la técnica, es el espíritu humano, una nueva conciencia, que aparece en escenario como lo imaginario. Esta forma de percepción de la realidad manifestada en el mito, da una nueva visión del mundo. Es esta brecha o trayecto, entre dos visiones que hace una interacción entre la conciencia objetiva, que reconoce, por ejemplo la muerte, y la subjetiva que recurre a las exequias (ritos efectuados con el fin de que se efectúe de forma adecuada el paso a la siguiente vida) Primero por el mito, y luego por las filosofías, se intenta resolver y soldar epistemológicamente la convergencia naturaleza-cultura, animal-hombre (Morin 1995, pp. 59, 113-116)

la racionalización de lo simbólico, difícilmente expresado a partir de consensos nacidos de la vida estructurada a partir de un específico tipo de lógica.

La carencia de significado personal –el sentimiento de que la vida por sí misma no tiene valor alguno que ofrecer– se convierte en un problema psíquico fundamental en el contexto de la modernidad. El aislamiento y el autodomínio representan una separación de los individuos entre sí y una separación de los significados necesarios para vivir.

Y sin embargo, la contradicción vive dentro de la misma modernidad. En el reverso de lo que parecen ser aspectos triviales de la acción, del discurso cotidiano y de la seguridad enarbolada, se esconde el caos, la ambivalencia, la no-dualidad, que es desorganización, pérdida de sentido de la realidad de las cosas y de otras personas por vivenciar el desencanto moderno.

Viviendo una situación absolutamente angustiante, y a partir de vivirmos como objetos, se sienta una condición de posibilidad para el comienzo de la toma de conciencia de la escisión sujeto/objeto, haciendo resurgir una luz, que sólo puede nacer de la sombra y del misterio evocativo de algún instante. La nada como punto de partida, *tumba y útero*, no como consecuencia del *logos* de la civilización moderna, sino como crítica al fundamento intelectual de la existencia vital y cotidiana del hombre moderno, como acto de reflexión y cuestionamientos radicales, hechos desde la psicología y cualquier disciplina avocada al ser humano, para enfrentar un horizonte saturado de racionalidad, en esa constante fricción entre estructura psíquica y social.

¿Cómo explicar la persistencia de lo sagrado (visto como parte constitutiva, y por lo tanto fundamental del ser humano) en nuestras sociedades modernas? A pesar del rompimiento y colapso de un mundo persistentemente nombrado como ordenado, sí ya no por Dios, sí por la ciencia, el simbolismo humano no desaparece; allí donde se instaura una imagen racional del mundo, no necesariamente se abre una nueva transparencia, sino que incurre en una nueva opacidad, que remite a recrear la dimensión humana religioso o simbólico, no como parte de la concepción que habla de cierto proceso evolutivo de la humanidad, encaminado a superar rasgos de hombres primitivos, sino como parte constitutiva del sentido de la vida cotidiana y hasta de la misma lógica instrumental (Mardones 1998, p. 79)

El olvido de la trascendencia, la gran profanización de la sociedad moderna llevada a cabo por las tendencias culturales modernistas, las vanguardias y el experimentalismo posmoderno como síntoma de ausencia, de descreimiento en una figura del mundo que ya no busca su recreación, y la descentración del hombre moderno, exige impulsar una búsqueda que lleve a la revitalización y a la resignificación de un conocimiento más corporal y sensitivo, que se puede dar desde la psicología. El pretender sondear no el significado, sino el sentido de nuestros tiempos, del flujo cotidiano individual y de los proyectos sociales, es ir contra la escisión hecha entre la historia personal y el contexto vivido, y resaltar entonces su entrecruzamiento, a partir del que otorgamos cierto valor a cada acción efectuada y el sentido a cada mañana despertada. Es un llamado a leer en la historia humana “muchos periodos de confusión y escepticismo, cuando los valores vigentes en una poca vacilan y aún no se imponen otros nuevos” (Villoro 1992, p. 101), porque nunca se ha llegado al fin del movimiento del ser humano.

Diversidad

De ciertas formas de concebir el mundo, va sobresaliendo la construcción de una realidad compleja y contradictoria que responde a criterios y reglas de unos cuantos, que va permeando por toda la sociedad, hasta llegar a constituirse aquél paradigma dominante que invade hasta lo más íntimo en la vida cotidiana. Cada paradigma va configurando un tiempo-espacio determinado, en la que se manifiestan modelos de conocimiento, formas de vida, valores y visiones.

Pero no existe *per se* una instancia exterior ajena al hombre, normativa y universal que decida lo que es y lo que no es verdad, lo que debe de ser un valor, una convención, un compromiso; aunque muchas veces parecería que “los actos que quebrantan reglas son intrínsecamente desviados y, en consecuencia, dan por supuestas las situaciones y los procesos de juicio” (Becker 1971, p. 15), existimos dentro de circunstancias específicas, que se balancean entre lo seguro y lo inseguro, entre tentativas carentes de perspectiva, pero llenas de sentido porque están constituidas desde el espíritu humano, escondido detrás de la funcionalidad y lineamientos de una época.

Eso que no se define ni con esto ni con aquello, que es una indeterminación, que puede ser nada o todo, expone brutalmente el artificio, la fragilidad, lo postizo de la

traducción del mundo en dualidades totalizadoras cuando los conceptos presuntuosamente vistos como reflejo de verdad, que alude a la diferencia entre realidad y posibilidad, no logran nombrarlos.

Las ideas absolutas, la expresión de tipos ideales, las totalidades, son ideas materialmente inalcanzables en el mundo humano impregnado de nuevas posibles construcciones, que van abriendo puertas, que resguardan experiencias diferentes, que subsisten solamente bajo contextos específicos, igualmente cambiantes. Así, todo intento de absoluto es inexpresable e inalcanzable de forma definitiva.

Como se ha visto, el ser humano “no ha de considerarse como un sustrato fijo e inmutable, sino como un proceso de suspenso, proceso nunca terminal, siempre en riesgo...” (Velasco 1999, p. 164) Cuando impera un pensamiento sobre otros y establece la *realidad válida*, o cuando el acuerdo y consenso parecen absolutos y dibujan una homogeneidad total, se crea una incompatibilidad con el carácter personal de los seres humanos, y se da inicio al cuestionamiento de las oposiciones que se niegan entre ellas. De esta forma, se desenmascara la frágil artificialidad de la división, empiezan la destrucción de un mundo y la amenaza para su orden, y se perturba la distancia física y la psíquica.

La indeterminación, incoherencia, incongruencia, incompatibilidad, ilogicidad, ambigüedad, confusión, inexpresividad, ambivalencia, y todo lo que conforma lo otro, evidencian un mundo regido bajo una lógica exclusiva, que se ha quedado corta ante la heterogeneidad emergida en la modernidad, con su pluralidad de voces que exigen el derecho a existir bajo lógicas propias y no bajo ese único orden, que ha negado a la alteridad y diferencia, y que ha exigido una adecuación a parámetros ajenos y a un monismo que preconiza un solo principio (Subirats 1991, p. 11)

El pluralismo de interpretaciones, es el acceso a lo distinto, a lo diferente, que subvierte los límites establecido, haciendo alternativas y posibilitando la esperanza. La “afirmación de la vida hasta la muerte” (Bataille citado en Flores 1996, p. 88), es la relación de formas discontinuas, es la puesta en juego de los cuerpos, de todo lo que regula y marca, para arriesgarse a crear, cuando todos los absolutos y teorías de identidad se vuelven sospechosas. Es la creación de una cultura más que de identidad, de alteridad.

La heterogeneidad entre el pensamiento y la realidad, escondida en cuerpos conceptuales vistos como verdades dadas o heredadas, suponía la inmutabilidad del

pensamiento como reflejo de lo real. Ahora, el pensamiento como tal se traduce a pensamientos de hombres específicos arraigados a condiciones específicas de acuerdo a cada cultura y con una praxis muy comúnmente lejana al pensamiento enarbolado. La adecuación no existe entre dos formas de concebir la vida, porque tanto una forma de entender el mundo como otra, resultan igualmente coherentes, y porque ninguna dibuja ni explica a otra desde su exclusiva visión.

Esta realidad explosiva, de una pluralidad en continua construcción de universos culturales, afecta irremediamente a la constitución interna y hace imposible seguir concibiendo el mundo según puntos de vista totalizadores, porque a pesar de su homogeneidad, habrá siempre zonas más duras, más frías o más líquidas, que alteran cualquier monotonía.

Cuando la verdad se hizo formalismo, olvidó la vida de la cual surgió, y que ha ido cambiando como acompañamiento del movimiento del entorno en donde fue generada, fluyendo a la par de y con un espacio. La verdad no es observación desde arriba, panóptica; la verdad se genera viviéndola, y por ello, el primer ataque se dirige al pensamiento positivo, que al reproducir la realidad en construcciones teóricas, reconocía una lógica de identidad entre el pensar y lo real, haciendo legítimo y garantizando la continuidad de un orden desapegado a lo andado y en continua construcción del sentido impreso en cada momento.

Decir que la verdad es correspondiente con la realidad, lleva a referirse a esencias últimas, y no a mirar al ser humano dentro del pluralismo inherente a la modernidad. Como vemos cada objeto desde nuestra subjetividad, no necesariamente de forma externa y desde una posición dominante, se debe tener presente que depende de la perspectiva que hayamos tomado y de la epistemología desde la que partimos, la connotación que damos de lo que es verdad y lo que no.

Las tantas formas de vida, culturas y pensamientos, implican un compromiso, una comunidad cultural determinada, una identidad que debería enmarcar a cada persona; implican la búsqueda de un hogar y un sentido que nos guíe. En la ubicación de un centro que orienta y por tanto construye el sentido del hombre en una vida, van imprimiéndose formas específicas, pero que no borran nuestra composición humana hecha con base a un código abierto, que no permite las construcciones absolutas, y que por tanto, es capaz de

romper con la rigurosidad de cualquier tipo de lógica. Así, la verdad o falsedad de ciertos enunciados no depende de una exclusiva forma de concebir el mundo, sino del sentido que estos adquieren enmarcados en el contexto y en la introyección única de la experiencia.

Con esta diversidad floreciente, ninguna ciencia aislada podría dar cuenta de la totalidad de un fenómeno (la ciencia coexiste con el mundo científico, religioso y artístico) La posibilidad de una concepción de ciencia que evite una teoría de identidad y absolutos, pero que por otro lado, preserve el derecho del observador de ir más allá de los datos de la experiencia, que toma la postura del mundo propio, critique y se defiende frente a los otros, son parte de la nueva concepción que del conocimiento científico empieza a generarse a partir de la crisis de la razón en la modernidad.

Implica la búsqueda de diálogo con otros para obtener un mapa holístico que pueda hacer una implicación a partir de la cual trabajar, sin dejar de lado esa imagen que no deja de tener el sentido subjetivo de quién la fundó (Heller y Fehér 1994, p. 128) El modo de pensar, investigar y entender al hombre es dentro de la pluralidad de su experiencia, como ser inacabado, en permanente búsqueda e implica “mantenerse abierto a lo que es otro, hacia otro punto de vista mas universal”, según Gadamer (citado en Rainbow 1979), rompiéndose así con el esfuerzo racionalista de alcanzar el entendimiento teórico puro de la naturaleza humana. Poner en tela de juicio lo formalmente establecido, es darse cuenta de que sí uno se encuentra fuera o en el límite de ello, quizás no esta implícitamente conformando un mundo, así que se puede cambiar y renovar.

La época que estamos presenciando otorga la existencia de muchos factores que abren posibilidades a cambios. Con el descentramiento hecho a partir del Renacimiento, de las cosmovisiones que estaban articuladas en torno a un centro único, que se había manifestado históricamente con los atributos de unidad y perfección, ese universo único pierde su potencialidad de fundamentación y de legitimación al ser desplazado, convirtiéndose en una alternativa o un valor entre otros. Ahora, la posibilidad real de elegir entre diferentes valores, creencias, modos de vida, y en la quiebra del finalismo de un horizonte de expectativas que se proyectaban como destino dictado a partir de sobredeterminación sociales que indicaba qué era el Bien y qué era el Mal, es decir, el desenmascaramiento de la ideología, se presenta como algo real, pero nunca automático ni terminado.

CAPÍTULO

2

I. CIENCIA

En cada momento histórico se han buscado formas de validar la existencia de determinados valores de la sociedad, para dejar al margen a muchos otros. En la modernidad se enaltece el progreso, por lo que recurre a la ciencia que presume de ser la única forma válida de conocimiento y de descubrimiento de la verdad (gracias a su sustento teórico, su pensamiento metódico, coherente, racional y serio) Lo propio de la razón ilustrada es aceptar su carácter dependiente de la experiencia científica.

La ciencia moderna tiene sus bases en el siglo XVII con Kepler, Galileo, Descartes, Pascal, y más tarde Huygens, Malpighi y Newton; retoma a la filosofía cartesiana con su fundamento absoluto y universal del orden racional, es decir, demostrativo del mundo (Subirats 1991, p. 85)

El mundo concebido de forma mecanicista desde Descartes, que planteaba que el objetivo del conocimiento era el dominio, en particular de los procesos naturales (Brom 1992, p. 15), lleva al dominio del ser humano sobre la naturaleza, que con las grandes aportaciones de las ciencias físico-naturales, llega a considerarse como el más alto grado de evolución del pensamiento humano, desarrollando la idea de que la modernidad se vincula a la naturaleza a través de la relación instrumental de la perspectiva científica y principalmente tecnológica, que llega a excluir cuestiones éticas y morales.

Así, para Bachelard (2003), el desarrollo de la ciencia tiene tres estadios, a través de los cuales, el espíritu científico se ha ido formando:

El primer periodo de la ciencia, comprende la antigüedad clásica y el renacimiento, en los siglos XVI, XVII, y el XVIII; se recrea con las primeras imágenes del fenómeno y se apoya sobre una literatura filosófica que glorifica la naturaleza. Es la tradición aristotélica,

una explicación científica como progresión, inductiva, que va de las observaciones hasta los principios generales (Mardones y Ursua1994, p.17)

El segundo período, inicia su preparación a finales del siglo XVIII, se extiende hasta el XIX y principios del XX. Esta tradición, llamada ciencia moderna, reformulada por Galileo¹, deja de mirar el universo como un conjunto de sustancias con sus propiedades y poderes, para verla como un flujo de acontecimientos que suceden según leyes; pone el énfasis en el valor de la abstracción e idealización de la ciencia, convirtiéndola en funcional y mecanicista, y descartando absolutamente la metafísica. Impulsa el análisis experimental, que será la comparación de la hipótesis con las consecuencias deducidas mediante la observación de la realidad o experimentación, que busca explicaciones causales (Mardones y Ursua1994, pp. 18-20)

La obra científica, como creación del ser humano, supone una condición: la ruptura de una figura de la naturaleza, en donde toda ella está sujeta a las mismas reglas, obedece leyes generales inherentes, que igual explican cualquier movimiento del cosmos como condicionado por reglas naturales propias, y no por interferencias externas a ella (Villoro 1992, p. 65) Cada naturaleza particular no tiene razón en ella misma, ni posee su propia naturaleza en su esencia, sino que se traduce a tipos que obedecen los mismos principios. No trata de describir los procesos naturales sino de explicarlos conforme a reglas y principios comunes; trata de conocer la fuerza y los principio explicativos para poder prever los estados futuros, y así intervenir para provocarlos o evitarlos, al enlazar todo acontecimiento natural en una cadena firme de causalidades, en que cualquier efecto puede ser previsto, por lo que es importante conocer el proceso continuo en el tiempo, y de este modo intervenir. La ciencia busca encontrar medios adecuados para que cada acción sea eficaz y llegue a la meta propuesta, y lo logra con la racionalidad explicativa, que enaltece la razón de acuerdo a fines.

El tercer período, da inicio en 1905 con la relatividad de Einstein, que deforma conceptos primordiales, con la mecánica cuántica, la mecánica ondulatoria, la mecánica abstracta, la física abstracta, que ordenan las posibilidades de experiencia desde

¹ Galileo Galilei (1564-1642) fue el portavoz más efectivo de la Revolución Científica, ya que con su nueva física, permitió dotar de sentido a la propuesta heliocéntrica, aportando pruebas telescópicas de que la luna y otros cuerpos celestes formaban parte de un sistema, como la Tierra (Leahey 1982, p. 136)

información del espacio real, desligadas de la experiencia inmediata, cuestionando la realidad básica impura.

La ciencia se hace cada vez más abstracta, hace intervenir menos a objetos de experiencia, sustituyéndolos por símbolos matemáticos. Ya Descartes, en su método científico, establecía seguir un orden del pensamiento, comenzando por lo más simple para llegar a lo compuesto: es la deducción aplicable a toda la ciencia junto con las matemáticas (Horkheimer 2000, p. 24) Con la matematización y formalización lógica, la realidad es adaptada a la fórmula y a las ecuaciones, que gobiernan las entidades cuantificables, unifican abstractamente, anulan la diversidad y reconocen un tipo ideal abstracto.

Deriva, por otro lado, la idea de que toda realidad conocida puede ser concebida como un sistema. La realidad concebida como elementos que al relacionarse e ir realizando operaciones, van creando sistemas, es vista como una red, diagrama, ítem de comunicación, fórmula binaria, que busca el no conflicto al regularse y procesarse dentro de sistema y subsistemas, que abarcan tanto a las células como al cerebro y a la comunicación. Tenemos por ejemplo,

Los sistemas equipados como modelos de selectividad son más concientes, los cuales tiene mayores posibilidades de resolución de problemas respecto al entorno. En el contexto de la teoría de los sistemas, es posible diferenciarlos y seleccionar los más constantes. De aquí la importancia que se atribuye a la racionalidad del sistema. La diferenciación de sistemas tiene la función de aprovechar las oportunidades de racionalidad mediante la elevación de la capacidad de irritación del sistema. Esto puede ser efectuado en cada sistema de funciones, pero no en el plano de la totalidad del sistema social, en virtud de que la unidad de éste se descompone en las distintas perspectivas de cada sistema de funciones. Así, un modo racional de afrontar los problemas se puede pretender únicamente desde los sistemas parciales y sólo bajo las condiciones de la prosecución de su autopoiesis, lo que implica siempre el mantenimiento de la diferencia (Carretero 1999, pp. 94, 95)

Hasta esta terminología va cristalizando formas lejanas a las palabras de uso cotidiano, y concibiendo a la realidad de manera abstracta, ajena, por no tomar en cuenta las calidades emergentes (como la misma vida) que son mucho más que la suma de las partes.

Cuando surge el positivismo², reformula las orientaciones empiristas de los siglos XVIII y XIX, para generar una corriente de pensamiento comprometido con la aplicación de los descubrimientos científicos al progreso de la sociedad, apoyados en la conquista de la naturaleza.

Este movimiento surge en el último cuarto del siglo XIX, como reflexión de la función y el origen de la ciencia. Insta a la filosofía como ciencia, redefiniendo su función para analizar los conceptos de las demás ciencias. La confianza es depositada en el pensamiento positivo y material, para rechazar cualquier tipo de conocimiento que implicara la intuición o algún otra experiencia de comprensión imposible de ser observada (Pérez y Zavala 1983, p. 22) Al hacerse la ciencia su propia referencia, como sistema auto-referencial y como forma de vida ideal, cree liberarse de datos inventados, de prejuicios, sinsentidos y todo tipo de subjetividad, ahora llamada *error humano*; con sus propias normas de verdad, queda confirmado y reforzado la calificación de anormal a todo lo que no este dentro de modelos de acción establecidos.

A partir del siglo XIX, y con el desarrollo que las matemáticas habían tenido, surge la lógica matemática. Este tipo de lógica utiliza símbolos que representan relaciones y funciones de las proposiciones, que llevan a los conceptos a enmarcarse en la exactitud de las matemáticas. Para demostrar cómo muchas de las proposiciones de la filosofía carecían de significado por considerar que están lejanas a tener una conexión con la realidad, la

² Los *cours de philosophie positive*, de Comte, fueron publicados entre 1830 y 1842, y en 1841 inicia en Berlín las conferencias sobre Filosofía Positiva de Schelling. En muchos aspectos, ambas filosofías difieren, pero coinciden en oponerse al dominio apriorístico y buscan restaurar la autoridad de la experiencia. Esta fue una reacción conciente contra las tendencias *críticas y destructivas* del racionalismo francés y alemán, este último representado por Hegel. Este filósofo alemán enunciaba principios que llevaban a criticar todo lo que hasta ese momento había sido visto como verdad objetiva. La negación de las categorías fija y estáticas tenía que hacerse porque nada de lo que existe es verdadero en la forma en que se presenta, cada cosa tiene que desenvolver nuevas condiciones y formas para cumplir sus potencialidades. Como todo esta ligado con su opuesto, hay que transgredir la naturaleza propia y los límites de la particularidad, cuestionar el estado de cosas, demostrando así que no contienen una verdad definitiva. Los filósofos positivos, por el contrario, buscaban estudiar los fenómenos de su mundo como objetos neutrales, gobernados por leyes universalmente válidas. Debía preservarse la independencia de los hechos y el razonamiento debía estar orientado a una aceptación de lo dado, es decir, restringía a los hechos a su actitud positiva respecto al estado de cosas existente (Marcuse 1998, pp. 125, 315-318)

Aquí se hace evidente la conexión entre positivo y positivismo del siglo, en la búsqueda de la orientación del pensamiento hacia los hechos y la exaltación de la experiencia como suprema. Los positivistas se declaran, después de los avances observados en las ciencias naturales, como la integración filosófica del conocimiento humano, que se llevaba a cabo por medio de la aplicación universal del método científico y excluyendo a todo aquello que no pudiera ser verificado con la observación (Marcuse 1998, p. 319)

moderna lógica simbólica se convierte en gran parte del método positivista para analizar el lenguaje, y probar la inexistencia de muchas de las categorías filosóficas y constitutivas del ser humano. La utilidad que en esto se encuentra, es que ahora, el contenido que podría estar lleno de subjetividades, con las proposiciones lógicas que no dicen nada del objeto, sólo se retoma la forma como un cálculo de conceptos, llegando a un esclarecimiento y rigor del que se carece en el lenguaje cotidiano por las mismas ambigüedades que caracterizan al ser humano.

Al inicio del siglo XX, filósofos apoyados en Comte, Bacon, Mills, establecieron las reglas básicas para la generación de un saber objetivo. La gestación del Círculo de Viena en 1922, con su proyecto editorial de *La Enciclopedia de la Ciencia Unificada*, queda enmarcada dentro de un contexto floreciente de ideas liberales, reflejadas en el terreno académico, que en ese entonces se daba en esta ciudad europea, con la creación de cátedras y con la visión una nueva filosofía basada en la lógica-matemática. En ese contexto un grupo de personas inicia discusiones acerca de problemas filosóficos y científicos, que difunde esta nueva visión del mundo: la científica. Algunos de ellos: Waissman, Neurath, Zilsel, Feigl, von Juhos, Neider, Carnap, Kreft, Faußmann, Hahn, Menger, Redakovic, Godel (Porta 1983, p. 37)

El Círculo de Viena conjunta el empirismo (considerando a la experiencia sensorial como la fuente adecuada) y la lógica del positivismo, para eliminar la metafísica, las especulaciones subjetivas y los juicios de valor en el conocimiento, buscando la elaboración de un método científico general y un análisis lógico de los lenguajes científicos, dando paso a una nueva corriente de pensamiento: el neopositivismo o positivismo lógico.

Con Wittgenstein y su *Tractatus Lógico-Philosophicus* de 1922 (Porta 1983, p. 27), se materializa la existencia de reglas sintácticas que evitan los sinsentidos, sustituidos por signos a los que se les atribuye un sentido bien definido. El ideal era construir un lenguaje lógicamente perfecto, al cual adecuar los lenguajes científicos y naturales.

El positivismo lógico considera como válidas formas de pensamiento y su contenido en tanto estén correctamente formadas, estén sometidos a la lógica y a la verificación y, mientras su uso esté en conformidad con las leyes del pensamiento y silogismo, sea cual fuere el contenido al que se aplique; acepta la forma del mundo *tal como es* y suministra

reglas generales para orientarse teóricamente respecto a él (Marcuse 1998, p. 132) Las reglas lógicas como manifestación de reglas del lenguaje, prescinden de lo semántico; es la concepción formal de los elementos del lenguaje a imagen y semejanza de los signos y fórmulas matemáticas, es lenguaje como cálculo lógico, es el análisis de la estructura interna del lenguaje, y no de lo vivido ni sentido:

Los enunciados científicos serán aquellos que mediante el análisis lógico se manifiestan como plenos de sentido; los enunciados metafísicos son aquellos que una vez analizados lógicamente se muestran como un conjunto de palabras carentes del más mínimo sentido (Porta 1983, p. 49)

entonces toda intuición debe de ser probada empíricamente.

Cada ciencia formula lingüísticamente cuestiones de hecho, y el análisis lógico considera estas formulaciones desde un punto de vista formal, para marcar como verdad a lo correctamente expresado. Es el sueño de la construcción de un lenguaje lógicamente perfecto, que refleje la estructura del mundo y los hechos reales; es la idea de que solamente lo traducido al lenguaje lógico-simbólico es real, dejando de lado, por considerarse no científico, y por lo tanto falso, lo que no puede conceptualizarse en ello, y más aún, a todo aquello imposible de nombrar por la carga afectiva que pudiera contener. El resultado fue la absolutización de los hechos y la reificación del orden existente a partir de la reducción del mundo a una serie de tautologías y enunciados lógico-matemáticos, relegando su significación dentro del proceso vivido, sentido y contextualizado, que inevitablemente otorgan un toque único a cada mundo concreto.

Entonces, el neopositivismo busca una teoría de la verdad como correspondencia, un criterio empírico de corroboración de las proposiciones con significado cognoscitivo y una clasificación del conocimiento de acuerdo al sentido de las proposiciones (Farfán 2000, p. 117) Además, no trata las teorías científicas particulares, así que los cambios y altibajos de éstas, que tienen que ver con el contenido de la ciencia, no importan porque se enfocan al esqueleto expresada en términos puramente lógicos, y no en los matices, aislando los compuestos subjetivos.

Sin embargo, esta concepción del mundo orientada a la unificación de las ciencias a partir de un método lógico, crea la posibilidad de la construcción de un lenguaje único para todas las ciencias. Para ello fue necesario la elaboración de un sistema formal y conceptual

preciso, que guiara la obtención de pruebas dando primordial importancia a la capacidad de observancia del científico, obteniéndose como resultado la generación de un conocimiento de los hechos libres de imaginación, fantasía, interpretación, capricho y todo lo que suene a subjetivo, a pesar de que la propia ciencia vive la fantástica idea de encontrar verdades últimas.

Este lenguaje que pretende unificar deviene de la física; es un lenguaje universal, básico para toda ciencia, es decir, es un sistema común de signos y reglas, que construye un sistema único para designar valores. Es la ciencia unificada a partir de un método común, y en mismos conceptos, que quedan absolutamente definibles o traducibles, y forjan la búsqueda de la causalidad es un esquema que ordena y previene, con leyes que permiten predecir con éxito y facilidad los hechos.

Para los positivistas el metalenguaje usa el lenguaje para hablar del lenguaje y no para hablar de objetos, y sin embargo buscan revelar las estructuras lógicas de los hechos mediante el análisis lógico que implica la construcción de un instrumento válido al servicio de la ciencia, que se convierte en un lenguaje sin referencia a la vida andada, que es la que construye los sentidos, significados y razones humanas:

Construir o definir constitucionalmente un concepto significa fijar una regla que permita sustituir los enunciados que contiene este concepto por otros enunciados que contengan otros conceptos. La constitución de los conceptos tiene lugar de forma gradual y encadenada; los conceptos a nivel más alto se construyen a partir de otros que se encuentran por debajo y así sucesivamente hasta llegar a los conceptos lógicos y a los conceptos primitivos que son indefinibles y sólo pueden mostrarse en la vivencia (Porta 1983, p.102)

En el mundo no existe un conocimiento incondicionalmente válido que pueda derivarse de la razón pura, *a priori* o de subjetividades; pero para el neopositivismo, sólo tiene sentido las oraciones que pueden ser corroboradas por medio de la experiencia. Para explicar cómo ocurre este proceso de verificación en ciencias empíricas cargadas de abstracción (como la física de Einstein), se hace una clasificación de enunciados. Sólo hay proposiciones analíticas o empíricas, derivadas de la lógica-matemática o de la experiencia como hecho observable. La vida verdadera se traduce a proposiciones fácticas, que hacen referencia a acontecimientos del mundo exterior, empíricamente verificables, enunciados validos solo a partir de la experiencia que se refutan a partir ésta (sintéticos), o a

proposiciones formales, son conocimientos llevados al plano de los enunciados matemáticos, que no dicen nada acerca del hecho u objeto, valen con independencia de la experiencia, se valida a partir de la lógica y por esta misma razón son ciertos, universalmente válidos e irrefutables por la observación (analíticos) (Porta 1983, p. 26) La forma en que ambos se relacionan es por el sistema axiomático-deductivo, que se maneja por un conjunto de reglas semánticas (reglas de correspondencia), que asignan un significado empírico a las proposiciones analíticas al relacionarse con las proposiciones sintéticas, que tienen una referencia empírica previa (Farfán 2000, p. 118)

Entonces, sí existe una experiencia fuera de alguno de estos dos tipos de enunciados, ya sea que ninguno de los sentidos pudiera comprobar, haciendo referencia a la impalpabilidad de muchas cosas que conforman al ser humano, o sean hechos y sensaciones imposibles de traducir a un lenguaje matemático, se veían como insignificantes y carentes de interés científico.

Respecto a la construcción de un lenguaje científico universal, transparente y de interpretación unívoca, surgía el cuestionamiento respecto a la dependencia de éste tipo de lenguaje, del cotidiano. Popper vio que la verificación estaba ligada a un dogma empirista insostenible, a la certeza última proporcionada por los sentidos. Para el positivismo lógico, los enunciados elementales, tenían su certeza en la percepción inmediata, pero no había justificación empírica de la relación entre ambos; sólo podían ser relacionados mediante otros enunciados. Popper entiende entonces a los enunciados como esbozos, que necesitan una comprobación última, pero como sería imposible comprobar todos los casos posibles de una hipótesis, utiliza la falsación, que busca algún caso que contradiga la hipótesis (Mardones y Ursua 1994, p. 26) Así la ciencia empieza a verse como hipotética, como búsqueda incesante, pero aún sigue apelando a un monismo metodológico y a la verdad obtenida por la comprobación para explicar los fenómenos.

Carnap, representante más significativo del Círculo de Viena, fue el más explícito al introducir la verificabilidad como criterio de demarcación entre lo que es y no científico. Pero el mismo se dio cuenta, que este criterio es tan exigente, pocas veces podría cumplirse. La exigencia de verificación/falsación se ha ido desplazando de su forma empírica original a formas indirectas: por medio de la compatibilidad con otras teorías, mediante la funcionalidad y progreso, por la utilidad y aplicabilidad (Beuchot 1991, pp. 195, 198)

La captación de percepciones, traducidas por el sistema nervioso a conceptos de utilidad científica, hace la concepción lógica del mundo, en la cual la fuente única del conocimiento que determina y verifica la verdad por su observación, empírica o lógicamente, enaltece a las sensaciones como hechos que se pueden abstraer de un contexto para ser observados fácticamente o traducidos a lenguaje matemático, abandonando sus significados otorgados en cada contexto y a partir de cada persona y su experiencia de vida. Más allá de la experiencia observable no existe conocimiento real ni ningún mundo de las ideas que trascienda al mundo sensible. Ya mencioné antes que el lenguaje lógicamente perfecto descalifica y niega las funciones expresivas y representativas del lenguaje, como sentimientos, pasiones, tiempo, contexto, forma, imagen, disposiciones emotivas o volitivas, resignificación de palabras, concepciones del mundo lejanas a la razón lógica, sentimientos vitales y cualquier concepto que no se relacionan con la experiencia y remita a subjetividades de quien enuncia.

La modernidad concebida como la época del fin de la historia, último eslabón del progreso mental del género humano, ve este giro de la filosofía como el definitivo, y como el que llevará a la humanidad al terreno del orden, a partir de su estrategia basada en la confianza en la observación y la ordenación, guiada por la razón instrumental. Desde el punto de vista de la epistemología científica, es decir, la razón científica, constituye el *a priori* de la actividad operativa del conocimiento. Así, al conocimiento empírico y científico se le examina y concibe como un sistema lógico, como un sistema operativo, tanto en un sentido mental como en sentido instrumental.

Este giro tiene una adecuación social entrelazada con el progreso enaltecido de la época, y del “desarrollo de los modernos procesos de producción” (Porta 1983, p. 51) Contribuye a esa organización racional de la vida humana actual. La ciencia y su sentido práctico enaltecen al ser humano como único organizador, estructurado y por consecuencia, dominador del mundo conceptual, que representa una abstracción en donde la naturaleza y el mismo hombre, pierden su verdad dada desde la propia vida en un específico tiempo y espacio. Este discernimiento entre la vida andada y lo observable, implica la negación de parte de la naturaleza que constituye y diferencia al humano, su subjetividad y carga afectiva depositada hacia cualquiera de sus acciones. A través del razonamiento riguroso y su sistemática observancia, es decir, a través del método científico se pretendía encontrar la

esencia, *a la cosa en sí*, la verdad del fenómeno estudiado, dejando la propia vida de lado (Gergen 1992, p. 57)

Cuando la separación entre teoría y práctica, la filosofía se convirtió en un santuario de verdades teóricas y abstractas; la ciencia se aleja de las preocupaciones concretas al emprender puros conocimientos abstractos, y la razón pura de la contingencia empírica, se convierte en el dominio adecuado de la verdad (Marcuse 1998, p.313) Frente al carácter supuestamente neutro de la teoría tradicional, de raíz epistemológica cartesiana, se encubre su condición de elemento del proceso de producción dominante (Horkheimer 2000, p.10)

La perspectiva científica

...nos impone desde dentro la escisión: el doble horizonte del Bien –que es presencia, acumulación de conocimiento, trabajo productivo, cordura, eficacia y porvenir- y del Mal – que es ausencia, ociosidad, locura, instante soberano y grito -. La línea divisoria entre el Bien y el Mal –impuesta en el mundo moderno desde la ciencia- es el momento privilegiado de todo signo de escisión entre dentro y fuera, entre lo incluido y lo que se excluye (García 1972, p. 105)

La simplificación de la realidad de la ciencia es la idea como única verdad sin traducirla ni reflejarla, es el encierro de los contenidos por la teoría, la razón que encierra a lo real en un sistema de ideas coherentes, pero parcial y unilateral, y que no sabe que una parte de lo real es irracionalizable (Morin 2001, p. 34) Vista así la ciencia, como conocimiento que no es realizado exclusivamente por placer, se convierte en instrumento con un interés de por medio, que busca un saber para transformar y dominar.

Ciencias Naturales-Ciencias Culturales³

El impulso a las ciencias culturales se hace expreso en el siglo XIX, en el momento histórico en que se hizo evidente que la sociedad, la vida de los hombres y sus múltiples relaciones estaban cambiando, y las relaciones sociales cada vez más complicadas requerían de un acercamiento científico.

³ Rickert (1965) dice que la oposición a la ciencia natural es la cultural. No habla de espíritu, porque ello implica una vida psíquica, anímica, no corpórea. En cambio, el término ciencia cultural, ya remite a una realidad concreta trabajada y creada por el hombre, que va más allá de la mera naturaleza y sugiere otro tipo de preguntas. La pregunta es ahora si la psicología es una ciencia del espíritu. La psicología es una ciencia cultural, pero que no limita su materialidad a lo biológico, sino a la praxis que construye y formula el mundo humano (pp. 37-41)

La controversia iniciada entre las ciencias naturales y las ciencias culturales, ha llevado a la reflexión acerca de los criterios que hacen a cierta disciplina una ciencia. La idea de cientificidad, vista desde el punto de vista del paradigma simplificador⁴, se ha enlazado a un monismo metodológico que incluye tanto a las ciencias naturales como a las culturales, en busca de la matematización y formalización de cada supuesto teórico, con miras a la universalización y a la búsqueda del orden profundo y único de cada fenómeno; de esta forma queda anulado cualquier efecto alterno a la causa única: la resignificación de situaciones pasadas, tal vez ignoradas, quizás conocidas o simplemente observadas, que de pronto podrían otorgar un sentido, no son pensadas.

Para el concepto de naturaleza del siglo XVIII, que estaba orientada absolutamente como mecánico-científico-naturalmente, sólo existía la ley general, y cualquier fenómeno, era considerado sólo un caso particular de la misma generalidad, un mero punto de intersección y una unión indisoluble de conceptos lógicos generales. Así, para poder construir explicaciones causales de la acción humana considerada como universal, llevando a la construcción de leyes generales y al cumplimiento de los fines hechos propios de la ciencia (predecir y explicar), las singularidades de cada circunstancia, y hasta del propio ser humano como individuo, son sacrificadas. La moderna filosofía de la historia encuentra la mayor seriedad con el Darwin, y en su teoría de la evolución, una razón más para apelar al método naturalista.

Bajo los criterios de la propia lógica de un tipo de conocimiento enaltecido, el de la ciencia natural enraizada en el siglo XIX, se ha intentado aplicar en la vida del hombre y sus culturas, un esquema evolucionista y de trayectorias matemáticas continuas, como independiente de su contexto y de la intersubjetividad.

Con el creciente dominio de la ciencia natural sobre las vidas de los hombres, se había desarrollado un nuevo énfasis sobre la ciencia culturales derivada empíricamente. Éstas retoman la noción positivista, que se alimenta de estos conceptos, como paradigma o actitud ideal de lo científico enfocado a lo cultural, como si la vida del hombre tuviese ya

⁴ Morin antepone el paradigma (entendido por este autor como organización de pensamiento) complejo sobre el simplificador, que desintegra la complejidad de lo real, mutila, reduce, ve unidimensionalmente y de manera abstracta, a la vida y al conocimiento, y desarticula al sujeto pensante de las cosas externas (Morin 2001, pp. 29-31)

un final bien delimitado, como si el movimiento pudiera adecuarse a leyes eternas y la vida adecuarse a ellas (Jokish 2001, p. 14)

Así, el ideal de la ciencia natural de transformar el mundo en un modelo matemático, y a cada parte encasillarla como componente de fórmulas, se generaliza con el intento de conmensurabilidad de las ciencias culturales, por lo que requieren de imponer el principio de racionalidad basada en el cálculo, de tal forma que, así como la ciencia natural logró diferenciarse de lo metafísico a través de la sistematización del conocimiento en leyes mecánicas, éstas, a través de la misma razón instrumental, aspiraron a desaparecer lo *erróneamente* humano que podría alterar su objeto de estudio. Por esto el hombre como generalización, sustituye al hombre constituido históricamente; el *verdadero* progreso queda como la exteriorización, a la visibilidad empírico objetiva de los procesos humanos que llevan a sobrevivir a la especie, a pesar que desde Hegel, el esbozo de las ciencias particulares como concepciones históricas del universo, está ya presente.

El estudio del ser humano y sus creaciones, en oposición al concepto lógico de la naturaleza como existencia de las cosas, en cuanto esta determinada por leyes naturales, es que el primero sucede singular y con peculiaridad (Rickert 1965, p. 42) Las peculiaridades de diferencias lógicas, a pesar que tanto las ciencias naturales como las culturales parten de referencias materiales, derivan diferentes métodos. Cuando se abordan los problemas humanos de forma atemporal, es decir, como hechos, y se trata de describir los mecanismos, las tendencias, las características, las correlaciones o las probabilidades de ocurrencia de los fenómenos, sin dar cuenta de su proceso de constitución, de creación y cambio, se cae en una incapacidad de hacer un análisis de la vida propiamente humana, porque los fenómenos de la interacción entre hombres están en constante movimiento, son procesos relacionados entre sí, por lo que no se agotan en el conocimiento de causas y efectos atemporales (Gil Juárez 1992, p. 2) Bajo esa lógica, pareciera que las disciplinas de las ciencias culturales no necesitan más al hombre, porque cada vez se centran más en su espíritu, que se retoma para ser engranado en las memorias informacionales y manipulados por potencias autónomas (Marcuse 1998, p. 31)

Si fenómenos surgidos desde otro tipo de concepción de la vida, es decir, desde una lógica diferente a la instrumental, y con características incomparables a lo inanimado, tratan de ser explicados a la luz de presupuestos teóricos ya existentes, se cae en un

reduccionismo, como el que encontramos cuando por ejemplo, en el estudio de la constitución del ser humano, lo subjetivo se rige por la lógica del método científico (creado para adentrarse en fenómenos propios de las ciencias exactas) y se dedica a registrar hechos descontextualizados, traducidos en instrumentos lejanos y ajenos al significado de lo estudiado. La complicación de inmensas cantidades de datos singulares acerca de problemas que son tratados mediante encuestas y herramientas empíricas, ofrecen una imagen más emparentada externamente con la formulación de abstracciones hechas por la ciencia dura y se acercan de esta manera, a los valores del mercado (Horkheimer 2000, p.26) Entonces el hombre es aislado y desvinculado de sus instintos, que lo vinculan a la naturaleza y es cosificado al olvidar su subjetividad.

Uno de los rasgos de la modernidad es que la realidad se siente como un estado de delicadas e invisibles tramas que conforman el flujo incesante de la vida, como momentos movibles de interacción. El científico social, como espejo del mismo ser y multitud, reproduce la multiplicidad de la vida y el movimiento de todos los elementos de la vida al presenciarlos, vivíros, interpretarlos y explicarlos. Es por ello que la realidad humana no se agota en los contenidos, es necesario elucidar los procesos de construcción de realidades que contemplan también la afectividad de la sociedad en términos de sus significados y los sentidos otorgados. Por eso, la tarea de la psicología se complica ya que se plantea un problema metodológico para el acercamiento del ser humano, que debe capturar lo efímero, la contingente novedad del presente en la vida corriente, en la cotidiana metamorfosis de las cosas exteriores y creación y recreación de la vida interna, que van conformando un movimiento calidoscopio y del cual debemos rescatar los motivos y su concreción significativa.

El acontecimiento como hecho aislado

El debate que involucra el origen del conocimiento, quizá venga desde la fundamentación que Platón hace de éste en las ideas, en contraposición con Aristóteles, que considera su origen en la experiencia reconocida por la razón humana, factor que ilumina los hechos y las cosas del mundo real. Para Platón el individuo ideal era aquel organizado alrededor de la racionalización, entendida como la actividad puramente teórica y mental, conservando una identidad propia a partir del distanciamiento del mundo y de sus instintos,

los cuales debían ser dominados por la racionalización, que marcaba una brecha entre el adentro y el afuera (Brom 1992, p. 15) A finales del siglo XVII y XVIII, con el desarrollo de la ciencia físico-natural y el empirismo (representado por John Locke⁵), se concluye que no hay dato que no haya pasado por los sentidos; Hegel ve finalmente a las ideas como punto de partida, pero pasando por el desenvolvimiento dialéctico de la oposición naturaleza y razón: sí el conocimiento surge de datos sensibles, el pensamiento lo anula al abstraerlo y construir la idea, así, el pensamiento es esencialmente la negación de lo existente. Para Marx lo real y concreto es primero⁶, así sólo por el pensamiento llegamos al conocimiento de lo material. Este acceso a lo real por medio del pensamiento, significa la reproducción del mundo real a través del reconocimiento de lo abstracto. Pero esta reconstrucción de lo real por lo abstracto, no es igual a la construcción de lo real en sí mismo: por ejemplo, no es el hombre el que crea la naturaleza a través de las ideas, sino la naturaleza la que crea las ideas, y los conceptos son vistos como producto de la relación material del hombre con la naturaleza. Además, Marx incorpora el proceso histórico, porque ve al conocimiento como un proceso natural que se inscribe en su contexto real (Pérez y Zavala 1983, p. 13)

La capacidad de deducción, de adecuación y de conclusión, que caracterizan al pensamiento científico, viene de la experiencia, es decir, de los datos sensibles que resultan indispensables para uniformarnos acerca de la realidad y las teorías que emergen de ella. La referencia a un mundo en donde existen sólo hechos, es decir, cosas objetivas a las que podemos acceder, si se procede de manera correcta, es la búsqueda de lo que existe en la realidad, y la manera correcta nos indica cómo podemos llegar a ello, como si el mundo estuviera compuesto por suma de hechos, sin sensaciones producidas por los mismos (Gil Juárez 1992, p. 8) Este realismo que efectivamente se basa en hechos ocurridos, es un realismo experimental, que se abstrae en generalizaciones que alejan de la vida andada y llena de esas sensaciones básicas para todo conocimiento.

⁵ John Locke (1632-1704) formula el principio empirista, cuando considera a la experiencia (a la observación ocupada de objetos externos y sensibles o en las operaciones internas de nuestra mente) provee a nuestro entendimiento los materiales que harán el pensamiento y por lo tanto, el conocimiento (Leahey 1982, p. 153)

⁶ El método *concreto-abstracto-concreto* de Marx, busca la comprensión de la articulación concreta de la totalidad orgánica a través de su negación: así tenemos una cosmovisión histórica que arroja preguntas; el científico ejerce la abstracción y toma una parte del material, para que por medio del trabajo de análisis, niega a la abstracción al buscar concretarla, es decir, articularla con el resto del material. Marx habla de una abstracción que parte de lo concreto y deriva en procesos históricos concretos (Acevedo 2000, p. 338)

Un primer elemento que sobresale en el panorama epistemológico de la modernidad, es la necesidad de ordenar el caótico panorama de la ciencia a través de normas y principios que, mediante el lenguaje especializado, buscan homogeneizar el quehacer del científico. El cientificismo con su tendencia a medir toda forma de justificación racional comparado a la racionalidad instrumental, puso su interés en las tendencias positivistas (desde Comte hasta el positivismo lógico), que intentan crear las condiciones experimentales, no como en una situación de la vida real o un ambiente natural, sino purificada al máximo.

En la modernidad ocupa un lugar central la premisa las *cosas-en-si*, creyendo que el mundo esta compuesto de diversas esencias o especies naturales (átomos, elementos químicos, estados psicológicos, instituciones sociales); ven en los hecho la

Posibilidad objetiva de verificación, de comprobación o de control, y por lo tanto, también de descripción o de previsión objetiva, en el sentido de que cada uno puede hacerlo propia en la condiciones adecuadas... la noción de Hecho es una noción moderna, mas restringida y específica de la realidad, y nació, con la finalidad de indicar los objetos de las investigaciones científica, que peden ser reconocidas por cualquier investigador capaz. Es la referencia a un método apropiado de comprobación o de control; la independencia de las creencias subjetivas o personales de quien adopta el método mismo, aceptar los hechos como son (Abbagnano 1963, pp. 599-600)

Entonces, los hechos vistos como cosas o fenómenos que existen en el mundo, que están ahí, listos para conocerlos y aprehenderlos por medio de la observación, provocan la creación de un método que reproduzca sin apariencias, de manera fidedigna, que distinga un hecho del que no lo es corroborándolo, para luego, cuando el número de hechos conocidos en diferentes situaciones aumenta, se generalicen, expliquen y predigan fenómenos (Gil Juárez 1992, p. 9)

El saber científico como conocimiento de carácter objetivo, se refiere a objetos reales, tal como ellos son, y no a la imagen que de dichos fenómenos tenemos o al efecto que producen, a pesar de que estas últimas condiciones, son la que hacen a la vida, de la cual debería partir todo tipo de conocimiento. Los hechos que investigamos son siempre recortados del total del fenómeno y la sensación de la experiencia vivida, ha sido transformado en sistemas teóricos, atómicos, y registro de datos de los cuales pueden

derivarse si no leyes y verdades universales, si programa de acción de desarrollo o de superación personal, lejanos a esa experiencia de la cual se forman.

Como ya mencioné, para llegar a un conocimiento de este tipo, había que superar la física de cualidades a una de objetos medibles por la razón, por enunciados de observación y por juicios universales. Para ello, la física tenía que versar sobre objetos contruidos por cualidades primarias susceptibles de ser términos, códigos, de un cálculo racional, y no sobre cualidades percibidas, subjetivas y cambiantes. De ahí la necesidad del lenguaje matemático, que a la vez se refiere a relaciones observables en la experiencia.

La matemática como ciencia *a priori*, que no deriva de la experiencia, sino que tiene validez ideal, transforma a la naturaleza que percibimos por los sentidos, en una expresión de su lenguaje matemático, porque la experiencia por sí sola no puede dar certezas y oculta razones que no son dadas en lo sensible. Entonces, la tarea de la ciencia se abocó a reducir los datos empíricos a reglas fijas, comprobadas por la observación, para descubrir la razón a través de lo medible y traducible, para descifrar el mundo por medio de cálculo matemático, confirmado por la observación y dejando de lado todos aquellos ambiguos procesos anímicos; y por otro lado, se dedicó a concebir toda realidad conocida como sistema, como asociación combinatoria de elementos diferentes y ya definidos (Morin 2001, p. 41)

¿Objetividad en la ciencia?

La separación entre la estructura epistemológica de la razón científica, y los contenidos subjetivos, se remontan a Grecia, con la división entre lo sagrado y el pensamiento lógico en la obra de Parménides⁷, y es revivido con el racionalismo cartesiano (Subirats 1991, p. 104) Alcanza su cúspide en la revolución científica, que mira a lo verdadero como lo medible, cuantificable, y por tanto, lo útil; así, los afectos, por no poseer un valor utilitario, tampoco son vistos como verdad porque por su ambivalente existencia no da lugar a la mediación.

⁷ Formula por primera vez la filosofía del ser. Distingue entre una Vía del Parecer (apariencias) y una Vía de la Verdad (realidad) Ve a la verdad como eterna e inmutable, concluye que el cambio es una ilusión por la imperfección de nuestros sentidos. La realidad inmutable debe de ser aprehendida por la razón y la lógica. Fue el primer filósofo que presenta sus razonamientos con deducciones lógicas a partir de premisas. Fundador del racionalismo (Leahey 1982, p. 67)

Inherente a la racionalidad y sistematización científica, el carácter hostil y de desconfianza a la vida andada, etás la negación que lleva a tratar de entender, de objetivar y neutralizar estas ambivalencias característicamente humanas, para actuar como si éstas no interviniesen. Entonces, cuando cada fenómeno vive dentro de los confines de una realidad única, coherente en un espacio y tiempo sistematizado, la objetividad parece invencible, pero esa adhesión se hace difícil cuando la realidad vivida se ve irrupida continuamente por rupturas, creaciones y pasiones.

La voluntad de apartarse, de sesgarse de la vida y las cosas, la negación del sí propio, ese momento de indiferencia e incluso de frialdad hacia lo real que define genealógicamente los comienzos de la razón moderna, interior a la constitución lógica de la razón, caracterizan al conocimiento en la modernidad. El objetivo que parte de la lógica de la ciencia se centra tan solo un momento o unidad desgajada y sustraída de la corriente vital, es decir, de su movimiento tempo-espacial (el resto es ruido, silencio, error, o extravagante e irracionalidad mítica), otorgándole cierta soberanía dentro de parámetros, que reducen a un común denominador, que en el caso de la psicología, sería a conducta operacionalmente definida o subjetividades traducidas en algún test, por un lenguaje sígnico consensual.

Las experiencias elementales como un todo, son desmenuzadas y aisladas por la ciencia; las sensaciones como base, convertidas en lógica, son la abstracción de la experiencia de vida que da la pauta a la construcción de conceptos, a costa de hacer de los conceptos científicos y lógicos, sistemas cada vez menos evocativos de la realidad. Las experiencias, historias y perspectivas parten de una realidad única, de las especificidades de cada mundo de vida, lejanas a la ciencia. Con todo ello, la ciencia ya no es un reflejo el mundo, sino un centramiento en determinada unidad y su avance lógicamente calculado, lejano a nuestro contexto en donde lo simbólico no puede ser una suma de premisas y afirmaciones, sino un determinado forma del hombre en el mundo. El conocimiento situado por encima o más allá de la experiencia observable y traducible a lenguaje, implica no sólo las imágenes o pensamientos que nos evoca, sino la posibilidad de deducir de ellos enunciados perceptivo en el cuerpo de quien los vive, que sin dejar de ser sensaciones físicamente vividas, difícil es nombrar y comunicar su sentido a algún observador para que éste, desde el exterior, les de la connotación de verdad.

Al ignorar el elemento activo de todo conocimiento y creer en la existencia independiente del estudioso y su capacidad de hacer el retrato fiel de lo que está allá afuera, la ciencia destruye el concepto de personalidad, base misma de la propia ciencia, y de la historia del científico, que lo lleva a abocarse a cierto tema, relegando otros tanto. Este proceso epistemológico, que sin desearlo entraña momentos psicológicos, morales y estéticos, es decir, subjetivos, va contra la noción de que cada objeto estudiado es puro; se olvida que cada objeto o proceso a conocer esta íntimamente vinculados con la sociedad respectiva desde que son observados y con la experiencia vivida de quién observa.

Es innegable que los científicos existen dentro de una comunidad y lo que se entiende cómo verdad depende de historias y contextos, experiencias de vida y sociedades. Si no se tiene en cuenta esta base histórico-social de cualquier ciencia y de quienes las construyen, se fortalecen la ideología de la objetividad y del progreso de la ciencia en el sentido de que las ciencias se van acercando cada vez más a una verdad única, última y ordenadora (Jokish 2001, p. 15)

Así que es bien sabido que la ciencia se mueve a partir de consensos. Una vez que un grupo abraza una teoría, la emplea para interpretar los acontecimientos de tal modo que parece que la teoría fuese el reflejo de una realidad colectiva. De esta manera, la dirección y los objetivos de la investigación, y no sólo la lógica, guían las conclusiones de cualquier investigación. En este nivel de abstracción que la ciencia maneja, el mundo andado no es el que determina sus descripciones y explicaciones, sino ciertos procesos sociales inherentes a ella misma y a la sociedad que van siendo consensados, que miran hechos independientes de los observadores, que conocen a partir de racionalizaciones y adecuaciones a un método, pero que olvidan retomar a la experiencias de vida, al los procesos de individuación, y al propio sentido constituido del ser humano y su cultura.

Si reflexionamos como observadores, descubrimos que nos encontramos a nosotros mismos observando, hablando, actuando, estamos en el hacer de lo que hacemos, estamos en la experiencia de la propia vida. El observador esta en la praxis de vivir, en la experiencia de vivir y cualquier explicación es secundaria a la experiencia de vida, porque las explicaciones o descripciones no reemplazan aquello vivenciado.

El hombre en la modernidad posee múltiples posibilidades a partir de las cuales ver, y por consiguiente no es posible que en una interpretación partida de una sola lógica, sin

haber sentido otras, pueda generar una homogeneidad holística a partir de la cual regirse. Pero de igual forma, si pensamos en ver un fenómeno desde su interior en vez de pretender verlo externamente y desde una posición *dominante*, tenemos que admitir que nuestro punto de vista es sólo uno de tantos y que esta limitación es imposible de superar, si partimos de la misma dualidad irreconciliable de la lógica de la modernidad. Cuando la teoría se autonomiza, como si se fundamentara desde la esencia interna del conocimiento, de modo ahistórico, se transforma en una categoría ideológica y dominante.

Los enunciados científico tiene al individuo y su experiencia subjetiva y cultural como trasfondo de la cadena explicativa de los enunciados científicos. No hay observación pura, todas ellas ya implican una interpretación, una inserción cultural, una voz narrativa proveniente de la subjetividad de quien a partir de su vida interpreta. Es la vida psíquica la que habla, y es la que se ha querido rescatar con métodos cualitativos, que acaban funcionando como cuantitativos al restringirse a recabar datos aislados. El observador es el punto de partida, y por lo tanto, se parte del ser humano.

La ciencia vista como instrumento conceptual de ordenación de la realidad, se impregna para dar respuesta a nuestra necesidad de sentido en la modernidad, a pesar de que a veces parezca distante a nuestro modo de vida; marcha sobre la racionalidad, el empirismo y la verificación, pero también sobre la imaginación (Morin 2001, p.147) La ciencia sigue deseando: es el deseo de establecer fundamentos racionales del conocimiento desde ella misma, que es una creación de esta humanidad y por tanto la connotación humana permanece en ella.

Concluyendo, quiero resaltar que el fenómeno subjetivo es tan real como el objetivo. En el proceso de conocimiento siempre interviene lo subjetivo, porque lo objetivo no existe de manera aislada de un contexto con el cual integra una unidad compleja, y necesita de una subjetividad que lo construya (Bleger 1980, p. 223) La elección de hechos y el tipo de problemas para llevar a cabo una investigación científica, ya implican una cosmovisión de la vida, una concepción del mundo, una teoría, parte de un interés subjetivo, basado en una búsqueda de sentido para una historia propia inmersa en un contexto.

Psicología

Parte de la psicología que siguió el lincaamiento creado por las ciencias naturales, buscó abandonar su concepción metafísica, para constituirse como una ciencia independiente de la filosofía. La utilización de los presupuestos del positivismo lógico le permitió alejarse de su tradición teórico-especulativa y mirarse como ciencia de carácter fáctico, además de encuadrarse en la fuerte corriente funcionalista propia de la modernidad, constituyéndose el conductismo, corriente psicológica que delimita su objeto de estudio a la conducta registrada por medio de cajas, laberintos, tests, lectura de las ondas electromagnéticas del sistema nervioso y unidades de personalidad.

La subjetividad fue desterrada en la física en el siglo XVII, y en la psicología predominante en el siglo XX, aunque ya desde 1800 se creía que como el universo, la humanidad constituía una maquina sometida a leyes naturales y el hombre, a un sistema nervioso que lo determinaba (Lehacy 1982, p.137)

Durante la Revolución Científica emergió una importante distinción epistemológica. Algunas cualidades sensoriales de los objetos eran fácilmente medibles, como el número, el peso, el tamaño, la figura y el movimiento; sin embargo, otro tipo de cualidades no lo eran, como el color, la textura, el olor, el sabor o el sonido, en esa época. Para que la ciencia fuera cuantificable y matemática, tomó en cuenta sólo las primeras cualidades, y regresa a la distinción entre las cualidades primarias, objetivas, y las secundarias, subjetivas y sin posibilidad de medida, que existe sólo en la percepción humana.

La psicología es fundada para realizar un estudio de la conciencia, pero cuando los conductistas se rebelaron contra la psicología introspectiva, se adhirieron al pleno conocimiento de causas físicas, enfocándose en la conducta, es decir, el movimiento del organismo dentro de un medio físico. La conducta como movimiento era una cualidad objetiva primaria, propia a apagar a patrones de observación y medición.

Ya cuestionado el conductismo, se retoma a la computadora como metáfora o modelo teórico, que sigue sin retomar significados (una computadora es una codificación, es decir, un encasillar en formas binarias toda la información, con un significado predeterminado y con significados delimitados), que es más o menos equivalente a la codificación de ciertas preposiciones en lógica matemática. Este enfoque cognitivo, inmensamente más elaborado y el cual no pretendo desarrollar en esta tesis, a pesar de

recuperar la mente impalpable, la traslada a codificaciones, con una lógica externa y determinada, en donde las ambivalencias, metáforas, evocaciones, estados mentales, sensaciones únicas, historias, siguen sin entrar en el tal código cerrado. Esto implica una concepción estructural-funcionalista, que aspira a un todo armónico y funcional, coherente y orgánico, en donde el hombre y la cultura que lo forma, son interpretados como máquinas organizadas (Pérez y Zavala 1983, p. 37)

Cuando el método fragmenta el conocimiento, esta psicología se ve en la necesidad de definir operacionalmente una vida para poder observarla de forma pura, sin confrontar ni ver como objeto de estudio la cultura andada. Gran parte de las múltiples metodologías en el campo psicológico derivan de esta fragmentación del proceso unitario del conocimiento, y distintos momentos del mismo se han constituido en métodos en si mismos (Bleger 1980, p. 215)

Entonces, para construir verdades objetivas partidas de una lógica exclusiva, el conocimiento psicológico derivado de la corriente positivista, define ciertos hechos, como aprendizaje social, opinión pública, actitudes, atracciones interpersonales, influencia, liderazgo, socialización, aprendizaje, memoria, personalidad, inteligencia, y crea una psicología de los hechos, que implica una dualidad tajantemente marcada entre el que observa conductas y lo observado, entre el pasado y futuro, entre lo normal y lo anormal. La ciencia da un parámetro, cuya función esencial es definir una clasificación de síntomas que apuntan la anormalidad sustentada en lo científico, establece un monólogo de la razón frente a lo otro e intenta dar un enfoque intrínsecamente desviado a los actos que quebrantan las reglas, basándose en el cuerpo de conocimientos que hacen su técnica que separa al normal del anormal.

Los instrumentos de investigación hechos por y para medir y abstraer a los fenómenos de las ciencias formales, son utilizados para acceder a los procesos constitutivos del ser humano, a pesar de que éstos no son estáticos ni se encuentran sustancialmente, sino que se van configurando en un tiempo y un espacio no lineales, van y vienen en un flujo continuo, habitado y significado, creado y recreado.

Estos paradigmas de investigación estandarizados de la psicología científica, dan gran peso a la estadística; la clasificación de los tipos de personalidades, es una especie de código de observación, que busca un control a través de procedimientos experimentales, al

igual que las pruebas psicométricas medidoras de la subjetividad humana, que definen y reducen sus resultados a tácticas de observación y medición con el claro objetivo de controlar y predecir al ser humano, necesariamente cultural, al encontrar causalidades con estructura lógica racional (Bruner 1991, p. 105)

La concepción del individuo en la modernidad como calculador y estratégico, que aboga por pretensiones de universalidad de la razón, además de romper el diálogo entre razón instrumental y otro tipo de racionalidad, dando inicio a la violencia y exclusión, se contrapone a la concepción del ser humano ubicado en una historia, y en un espacio en movimiento, que se modifica, que el mismo modifica, en un flujo de vida, y que convierte en imposible su medición porque pierde la lógica única e ineludible.

Cuando el individuo es visto como cuerpo que responde a lo externo, sin detenerse en el movimiento interno ni en la creación que este logra para el exterior, pareciera que los procesos constitutivos del ser humano, además de poder ser perceptibles, son posiblemente identificados por medio de la experimentación.

Todos esos procesos contienen un alto grado de subjetividad de la que no se da cuenta ni a través de la experimentación o a través de los tests, ni por medio del lenguaje, porque remiten a la vida hecha abstracción. Las creencias, deseos, intenciones, formas, compromisos, evocaciones, imágenes, es decir, toda la subjetividad humana, intentó ser descartada por la psicología científica, o en el mejor de los casos, intentó traducirse a objetividad; esta psicología fragmentada, sin centro, especializada y cada vez menos ligados los diferentes fragmentos, habla poco de la comprensión del mundo interno del ser humano, es la psicología inmersa en el positivismo que unifica todos los procesos constitutivos, los clasifica y quedan como descriptores lejanos a cada contexto, lejanos a la cultura, simplificados y sin posibilidad de diálogo de apertura.

Esto lleva a pensar que, la validación que cabe para la psicología no puede ser la misma verificación empírica que exige para las ciencias exactas. La epistemología como búsqueda de la interpretación y comprensión, hace las especificidades. Entonces hay que delimitar el tipo de saber epistemológico en el que se ubica, en el que uno se mueve y tiene como marco de referencia (Beuchot 1991, p. 203) Si en los modelos analíticos de la ciencia se fue observando que lo enunciativo o verificable no lo es todo, que la cosificación que la ciencia ha hecho de los más profundos presupuestos de la psicología, tiende a hacernos

olvidar el núcleo originario en donde la división entre individuo, tiempo y espacio, por un lado, se debe pensar cómo estudiar la constitución humana desde la psicología, y por otro lado, se debe tener bien claro que no por ello debemos abandonar el principio de coherencia lógica, para caer ahora en un insalvable relativismo.

II. ABSTRACCIÓN EN LA VIDA COTIDIANA Y EN EL CONOCIMIENTO

La razón científica e ilustrada de la modernidad aparece como el principio del progreso, como el fundamento formal o abstracto de la civilización, del sujeto intelectual puro, y como la base de lo nuevo, es decir, de lo que es impersonal y ahistórico (Subirats 1991, p. 92) El individuo surge en un mundo de cosas y de relaciones, que contienen sus propias lógicas, que se contraponen al individuo al alejarse de su propia naturaleza y de la materia que lo conforma; la objetivación de la propia actividad humana al traducirla a términos abstractos, comparables, medibles con exactitud e intercambiables, adquiere la connotación de objeto visto por un sujeto, que ya no solamente olvida la necesidad de dar una orientación a la vida, sino que busca tan sólo la satisfacción y la utilización de sus cualidades y capacidades y, la consideración de valores inmediatamente útiles con miras a la autoconservación, dejando de enlazarse en la unidad orgánica de la persona y apareciendo como objetos externos y ajenos.

La vida social cotidiana tiende a separarse de la naturaleza original y de una variedad de experiencias portadoras de cuestiones y dilemas existenciales; desde la infancia estamos dentro de sistemas, encasillados en instituciones, que van configurando nuestra senso-percepción; es el secuestro de la experiencia significativa, es decir, el casi nulo y fugaz contacto directo con sucesos y situaciones del espacio vital, dando como resultado un ser humano absolutamente espiritual, que termina por aniquilar su Yo natural y cultural.

Esta manifestación de la modernidad en abstracciones, ha sustituido el sentido que la experiencia de vida otorga al ser humano por el artificio y los sistemas abstractos que vacían la vida cotidiana, así como la limitación a la validez de la razón, lógica de la modernidad (Lefebvre 1971, p. 176)

Esta negación y aniquilación de los componentes empíricos de la vida, de la existencia humana entera y la degradación de la vida humana, y su sustitución por el deseo de la luz pura del conocimiento, niega la sombra que conforma al ser humano. Es la pérdida de la luz pura del conocimiento, niega la sombra que conforma al ser humano. Es la pérdida de la existencia, la ausencia de un núcleo valorativo, objetivo, para la vida, el arte, la filosofía, el conocimiento, la ciencia; es la negación de referentes para generar conocimiento como el de la memoria, el nombre y la bitácora propia, los sentidos, las

emociones, los valores, la sensibilidad, el erotismo, la imaginación. la misma inteligencia y la corporalidad, la fantasía e incluso del entendimiento vividos en experiencias de vida cotidianas (Subirats 1991, pp. 20-21)

Con la ausencia de una experiencia individual, y por tanto, de elementos reflexivos, emocionales y sensoriales identificables, el mundo se convertiría en un sistema de creencias de instituciones y tipos de personalidades, entidades conceptuales que se antepondrían a la experiencia vivida. Así, la materia prima de la experiencia, haciéndose escasa, o por el contrario, con la explotación indiscriminadamente los sentidos, se enfoca a la idea de lo funcional y a su reemplazo por conceptos inertes, transformados en valores subsumidos en la lógica de dominación (Waldman 1989, p. 69)

Así, el demente, el criminal y el enfermo crónico son aislados psíquicamente de la población normal, mientras que el erotismo se reemplaza por la sexualidad; no hay amor, ni sensualidad ni pérdida de sí mismo en la explosión de belleza, ni pasión, sino una visión definida como un universo de cristal, puro, racional y universal: el ser absoluto y la absoluta abstracción de todo ser, elevada a ciencia o a lenguaje (Subirats 1991, p. 20)

Al absolutizar la diversidad humana, se pierde su capacidad de contradicción y trascendencia, materializada en símbolos, y van arrastrando a un mundo aparentemente desacralizado. La tendencia a la homogeneización olvida, mediante la reproducción tecnológica, su aquí y ahora, su existencia irrepetible como experiencias humanas.

La atomización en una suma de individuos que se regulan por reglas impersonales y abstractas, que rara vez corresponden a la vida, corresponde a la integración del ser humano a un orden ya existente, al que uno en apariencia se adecua, reaplazando las emociones profundas y los destinos trágicos (que podrían dibujar la esperanza del resurgimiento y la re-creación), por imitaciones que trivializan la fuerza y el impacto de los sentimientos, transforman al conocimiento, que ya no intenta adentrarse a un mundo concreto, en un tiempo y un espacio particular, ya sin una referencia humana de sentido.

La necesidad de certeza con las que actúa el pensamiento académico, científicista-institucionalizado, limita, formaliza y homogeneiza las problemáticas a su juicio afirmativo de valor; enaltece la pura actividad de la razón: la identidad lógica, y fundamenta en ello el orden universal del conocimiento y del poder científico.

Cuando el pensamiento deviene en pensamiento del pensamiento, la forma originaria queda sometida a un proceso de descomposición y olvido en el conjunto de leyes racionales, legitimadas por su fuerza de universalización, por su abstracto vigor, y no porque ellas respondan a una experiencia empírica andada, ni a una visión de los conflictos y violencias de la cultura moderna; orillan a la postulación de esta primacía absoluta de un orden absoluto de *Verdad del Ser y del Saber*, de lo lógico, y de la identidad, es decir, el *logos* de la civilización científica-técnica, reduce la existencia humana a una condición de principio o agente lógico y abstracto (Subirats 1991, p. 106)

La angustia que representa cualquier truncamiento entre razón y esa otra sensibilidad poética del mundo, y que habla de la no-adecuación entre el ser humano y el orden existente, es escondida detrás del escepticismo lógico y ontológico. Se muestra la razón científica como opuesta al mundo y a la vida, radicalmente arrancada y abstraída de ella, estableciéndose una de las más grandes contradicciones de la ciencia: querer apearse a lo verdadero, a lo real, a través de abstracciones compuestas por una lógica creada a partir de ellas mismas, no de lo que se pretende conocer. Así termina siendo una fantasía cada vez más alejada de lo real, cada vez más impotente para afrontar la vida por componerse de un dualismo abstracto y ya no real, con estrategias que parten de su propia lógica, que descartan el contemplar intereses diferentes de su propia razón y adecuan los modos de procedimientos a fines aceptados que se sobreentienden. La dependencia de la lógica formal con sus leyes de contradicción e identidad como un absoluto mental, perpetua el falso dualismo de forma y contenido, que condujo a la dominación de la naturaleza y al acortamiento de las ciencias de la cultura.

Esta reducción de la tensión, cuando se busca homogeneizar y transformar a un monismo real para disuadir las contradicciones, implica la utilización de fórmulas que sustituyen formas, valores de las cosas y experiencia, por una estructura del pensamiento con una lógica regular, binaria y la implantación de hábitos con connotación mecánica, comparando las operaciones de la mente con una minúscula computadora eficaz y sofisticada que va difuminando al ser humano.

La codificación normalizadora, que va contra la libertad de pensamiento, lleva a la ciencia a intentar generalizar las experiencias absolutamente singulares, enmarcándolas en un nombre y familia, introduciéndolo a lo genérico, convirtiéndolas en variable y, pasa el

mundo de la vida a lo meramente cuantitativo y hasta cualitativo, abstrayéndolo de lo vivido, experimentado y sentido, como la psicología lo ha venido haciendo a través de la métrica de las características humanas, que relega lo particular e irreducible y a lo difícilmente expresado hasta a través de los límites del lenguaje mismo.

El conocimiento científico se conforma en el proceso que en lugar de salir al encuentro del objeto para participar con él, se dirige hacia lo más alto, abstracto y absoluto, y representa la renuncia de los hombres a la significación abierta, a la imagen, a la sustancia y a su cualidad, a la pasión, al ser y a su propia existencia (Solares 1995, p. 42) Surge una caracterización y ordenación jerárquica de los contenidos del mundo; la ciencia separa las imágenes de las cosas del ser esencialmente interno, para petrificarlas y calcularlas, dejando un mundo cognoscible, racionalizado del pensamiento científico-técnico, determinando a *un ser en sí* inamovible (Simmel 1989, p. 154)

Cuando el científico pone a prueba sus teorías cotejándolas con la realidad, abandona las que no pueden ser verificadas y retiene las que resisten a la prueba; centra gran atención a los procesos cognitivos, resalta la esencia del hombre como racional y con una identidad firme y estable, con capacidad de elección Así, la ciencia ni siquiera se detiene a intentar explicar, y mucho menos comprender lo particular de un contexto y la experiencia de vida en continua creación.

El hombre refleja su imagen al identificarse ya no con la naturaleza sino con la asimilación de conceptos, con objetos distanciados, extraño y desgarrado del movimiento real de la vida. El mundo sometido al examen de lo racional y lo objetivo, a la cantidad y a la mensurabilidad, convierte como principal ocupación de la psicología, el estudio del mundo con clasificaciones, deducciones y ordenamientos, hechos compuesto de identidades fijas y reconocibles que no reparan en qué consiste cada contenido específico, como si la persona *estuviera allí* en un mundo interior y exterior fijo y, el científico pudiera observar para luego establecer rasgos burdos y cuadrados, como reflejo de su *verdad*, obtenida a partir del aislamiento y estudio de los mecanismos básicos de los organismos *inferiores* para luego desplazarlos a los hombres (Gergen 1992, p. 63)

Entonces, la multiplicidad que la vida humana encarna se reduce a posiciones y ordenamientos, la historia a hecho, la cosa a materia, la continuidad de la vida a conexiones lógicas, proposiciones empíricas, grados de universalidad, modos de operatividad y cifras

vacías, el concepto se sustituye por la fórmula y la fórmula por la regla (Solares 1995, p. 42) Sólo existe la ley general, y cualquier fenómeno es sólo un caso particular de la misma, un mero punto de intersección y una unión indisoluble de conceptos lógicos generales. Por esto, el hombre en general parece estar en el centro de interés de esta época, en lugar de un hombre histórico y particularmente conformado.

Así, llegamos a la modernidad, en donde absolutas razones, como la representada por la superioridad técnica, representan modos de referirse a una estructura, que Habermas (citado en Mardones 1998, p. 24) llama “estructuras del Yo de tipo universalistas”, porque son formas en las que las personas se posicionan delante del mundo.

En las ciencias, la racionalización del mundo de la vida se ha transformado en estructuras que elimina lo simbólico. Ahora pareciera que la unidad del colectivo sólo puede ya establecerse y mantenerse como unidad de una comunidad de comunicación, es decir, mediante un consenso alcanzado comunicativamente o un discurso que ya no hace referencia al sentido otorgado a cada vida humana.

Como se observa, la formalización del lenguaje ha estado subordinado a un rigor cientificista. Para Benjamin (citado en Jay 1974, p. 424), *Verbo* era acto de creación de Dios, que consistía en la concesión de nombres que expresaban perfectamente a su objeto, más que como concepto, como símbolo evocador de vida. Sin embargo, desde la Ilustración, el hombre se ve como un ser abrumadoramente nominalista, antes que realista, con su papel de único nombrador, rol proporcionado por su dominación a la naturaleza, que lo lleva a sobrenombrar las cosas por medio de abstracciones y generalizaciones, como lo vemos en la ciencia, cuando el símbolo pierde su polivalencia, y se compromete con situaciones abstractas que involucran signos, nombres y sistemas.

El fracaso mayor de la mentalidad de la Ilustración no fue su incapacidad para crear condiciones sociales en las que nombre y cosa pudieran unirse legítimamente, sino su eliminación sistemática de la negación en el lenguaje, dejando el conocimiento a nivel lenguaje. Es decir, nuestra época ha disminuido lo simbólico del lenguaje, llevando por ejemplo, lo sexual al lenguaje, a la abstracción lejana de la erotización, poniendo en práctica esa disociación entre la veneración de lo espiritual, y la subestimada materialidad; la lengua se ha vuelto un embellecimiento de la lengua y el pensamiento mercancía.

Se debe rebasar la idea de la idea cada vez más sofisticada, porque el sentido último del lenguaje, esta en su uso cotidiano, que no siempre hace referencia al objeto empírico.

Lenguaje

El lenguaje, como un sistema de signos funciona como vínculo entre algún concepto y su imagen acústica. Esta correspondencia es un hecho arbitrario que no guarda una relación intrínseca entre significado y significante, sino que más bien es una relación convencional derivada de formas culturales; es decir, debe su existencia a una colectividad participante que se va homogeneizando con conceptos. Derrida (Gergen 1992, p. 146) se opone a la idea de que las palabras sean el reflejo de la esencia en el individuo, y propone que el lenguaje es un *sistema en sí*, cuyas propiedades extraen de las palabras, la capacidad de crear un mundo aparente en esencia. Este sistema preexiste al individuo y esta para cumplir como instrumento de comunicación al ser utilizado como herramientas no ligadas a su referencia, en donde los sentidos se dan por sentados

El lenguaje como proceso de racionalización hace a cada cosa sólo en la medida en que se convierte en concepto, siendo esto la forma originaria del pensamiento objetivante (Solares 1995, p. 72) El tratamiento de la lingüística de la experiencia de vida es excesivamente formalista y funcionalista, así que nuestras palabras no son descripciones o imágenes de lo que es la cuestión; las palabras ya no requiere de una referencia externa, no son la realidad sino que cobran significado a través de su uso e intercambio social, en los juegos de lenguaje de cada cultura (Gergen 1992, p. 139) Se vuelve instrumento de poder, reducción de la significación del consenso, dato inmediato, expresión de pensamiento que se ha vuelto mercancía, dimensión formal o racionalidad instrumental.

La palabra al convertirse en signo, como consenso, aparentemente limitado de la subjetividad, y nacida de implicaciones sociales, refleja una estructura preexistente a cada individuo, estructura de la que es partícipe por surgir de las convenciones de su comunidad. Los individuos no son entonces los agentes intencionales de sus propias palabras, que acuerden creativa y privadamente según algún sentido depositado en el lenguaje consensuado, a pesar de que éste, efectivamente confiera un significado que permite una comunicación cotidiana o verdadera para el científico y los caminantes. El sentido último

del lenguaje, el de la vida cotidiana, no la sintaxis, ni la gramática, ni siquiera la semántica, queda orillado

Pareciera que el lenguaje quiere ser mundo y palabra creadora de mundo, sin embargo, se convierte en un sistema que divide sin resolver. La idea de que detrás de las palabras hay un significado único es el fundamento del individualismo de occidente, que a partir del lenguaje sígnico elimina y niega su multivocidad que le da la capacidad de crear y evocar.

Cuando las palabras no son espejos que reflejen la realidad, sino expresiones de alguna convención colectiva, se pierde la capacidad de mediatizar (comunicar) lo inmediato (lo vivido) La palabra pasa a la ciencia como signo, arbitrariedad, supuesto de la palabra verdadera, cálculo, suma, representación exacta, señal en el sistema, copia, conversión de lo desconocido en operaciones matemáticas con carácter de absoluto y guía de la praxis (Solares 1995, p. 76), reduciendo el conocimiento de la realidad a palabras rotas y enlaces vacíos, incongruencia entre concepto y realidad, pensamiento y vida. El lenguaje científico olvida lo conativo, expresiva, fáctico, poético, metalingüístico del lenguaje como característica del hombre como ser simbólico.

Este lenguaje, como dominio de coordinaciones consensuales, no opera con símbolos, no connota ni denota objetos independientes: los sonidos, las señas o los movimientos, no constituyen palabras por sí mismos, y fuera de un sistema de comunicación, los grupos o secuencias de sonidos, señas o movimientos no fundan sentido. El lenguaje tiene reglas porque está institucionalizado, es un acuerdo, es un instrumento para llevar a cabo objetivos y funciones, relegando los significados que antes de la aparición del lenguaje, ya formaban parte del ser humano y de sus representaciones del mundo (Bruner 1991, p. 79)

La argumentación convierte en universal, racional y objetivamente válido a ciertas partes de la realidad, por abstraerlas de lo andado y convertirlas en consensos nombrados por el lenguaje sígnico. Así, la paradoja está en que el lenguaje ha dejado de nombrar la realidad, pero al mismo tiempo es el único medio a través del cual, se puede hablar de cualquier realidad.

Para la ciencia analítica hegemónica, la teoría es un constructo lingüístico corporeizado en un conjunto sistematizado de enunciados, empíricamente contrastables,

que se encuentran en el orden explicativo, entendiendo por explicar, subsumir hechos o estados de cosas bajo una legalidad. Estas leyes o enunciados legales (modelos conceptuales), son llamados a predecir sin evocar (Horkheimer 2000, p.16)

Supone ello decir que la razón definida por la filosofía científica entraña un principio de indiferencia hacia la vida, una visión llena de frialdad y de dominio frente a la realidad, y la negación de un contacto más participativo con las cosas, cuando adecua las experiencias que se presentan en la vida a ciertos parámetros. Por ejemplo, la angustia, como una experiencia humana que implica la coincidencia de alma y cuerpo (Aguilar 1999, p. 77), se vivencia, se siente en el ámbito de sensación física y termina por rebasar una representación del pensamiento que al traducirse a lenguaje, limita y no deja expresar sensaciones que sintetiza.

El lenguaje como procedimiento para clasificar y organizar pensamientos sobre el mundo, lo postula como constituido por entidades rígidas y distintivas que buscan dotarlo de estructura duales, acotar sus probabilidades y hacer algunos sucesos más verosímiles que otros. Al nombrar y clasificar, el lenguaje propone un mundo sólidamente fundado y adecuado para la vida humana, ordenado, cercado por la arbitrariedad del consenso para que sepamos como conducirnos, “lo sucedido se recorta y ajusta hasta que encaja con el por eso” (Bruner 1991, p. 90)

Los enunciados como reformulación de una particular praxis de existir, son reformulaciones sígnicas, de consenso; la racionalidad en vez de alimentarse de lo simbólico, saquea el ámbito sagrado y religioso, y entonces el signo alude cada vez menos a las cosas y experiencias. Concretamente parece que se abandona la capacidad cognitiva de los símbolos y el dominio racional y absoluto del mundo moderno, a través de su conocimiento científico, que implica un descentramiento mítico que sumerge al ser humano en un estado de alineación, de no-autenticidad, alejado de la narración más corpórea y sensitiva, y de la praxis de transformación humana.

El conocimiento y la verdad esta en el argumento, en el discurso, dentro de esas reglas detrás del lenguaje que trascienden al individuo, que lo rebasan y crean un mundo de ideas propio, mundo en el que permanecemos.

¿A quién atribuimos la verdad? ¿A las oraciones lógicamente correctas, a las emisiones que son cualquier expresión verbal o, a los enunciados como proposiciones, que

hace referencia al estado de cosas? ¿Es sostenible que el potencial significativo de lo simbólico ha dejado de tener importancia y basta hoy recurrir al discurso? Cuando a finales del siglo XIX (Lefebvre 1971, p. 161), el lenguaje pasa a primer plano de la cultura, empieza a querer operar como objetivo y sobre lo abstracto como si éste fuera concreto. Pero no son las artes del lenguaje las que pasan a primer plano, sino el lenguaje como tal, de manera que se convierte en el paradigma de todas las ciencias, que se conciben a semejanza del lenguaje, como lenguajes parcializados y especializados técnicamente: así, el lenguaje como objeto y medio de conocimiento, es convertido en bien supremo que a su vez, convierte a cualquier objeto de estudio en la abstracción valorada, llevada a lo absoluto, y reducida a lo signico cuando la vida se intenta dotar de significado mediante el uso de los conceptos.

Finalmente es el pararse en la bivalencia, separar en extremos irreconciliables, intentar negar la ambigüedad humana, encuadrarse y adecuar cada sensación a términos con una connotación previa, lo que se asemeja a una especie de archivo que contiene todos los grupos de términos y elementos existentes. Este límite definitorio y unívoco como prevención de la ambivalencia, va cerrando posibilidades de creación, de expresión y manifestación del movimiento interno humano.

Comunicación

Los participantes en cada cultura tienen la capacidad de intercambiar señales con intención comunicativa. La exageración del papel de las señales y las discrepancias y hasta negación de los símbolos, va acompañada de algunos fetichismos, que trae consigo la reducción del conocimiento a la ciencia, pero también de la realidad cotidiana individual y colectiva; de esta manera, el hombre se va socializando en este proceso al mismo tiempo que va creando instituciones.

La institución del lenguaje, lo desplaza hacia la acción comunicativa⁸ y hacia el consenso que se forma lingüísticamente a través de un reconocimiento intersubjetivo, que niega las imágenes simbólicas que cada vez son más abstractas, y arrastran a la constitución del sí mismo y la sociedad mediada por el lenguaje.

⁸ Lejos de la problematización, en la vida cotidiana, la acción comunicativa es intercambiar información, no cuestionar, no evocar, no crear.

El ámbito discursivo abstracto, desde el cual se problematiza, se preocupa en autofundamentar sus categorías, antes que hacer un análisis directo con lo vivido. Arriba de los acontecimientos se han ubicado los enunciados, seguido por reglas establecidas por una comunidad o argumentación, que determinan la verdad dentro del discurso, que se mueve en el consenso, que privilegia a la ciencia e ignora procesos y subjetividades implícita en ésta.

Habermas (1984, pp. 150-155) plantea una situación ideal de habla: 1) que da la posibilidad de realizar actos comunicativos: todos los participantes potenciales deben tener la misma posibilidad de hacer actos de habla, tener la misma posibilidad de participar, moverse en el mismo nivel de la línea de argumentación, 2) que da igual oportunidad de hacer interpretaciones, explicaciones y problematizar el discurso, 3) que permite sólo hablantes que expresen razones e intenciones, deseos, sentimientos, y 4) que exige el compromiso de cumplir acuerdos y establecer el consenso.

Esta teoría de la comunicación lingüística es independiente de la situación y contextualmente neutral. Así, descarta el simbolismo y figuras que el lenguaje no alcanza a nombrar (y aunque esta carga afectiva no tienen que ver con la argumentación, sino con la acción, no deja de formar parte de la apropiación del conocimiento, por lo que no se puede dejar de lado) Con la idea de Habermas, de colonizar las estructuras comunicativas de la vida por medio de los imperativos funcionales del sistema, tendríamos como resultado, una sociedad funcionando sin centro, y cada uno de sus sistemas funcionando de forma autónoma.

El lenguaje convencional, la comunidad de la comunicación ideal y universal, son la insistencia obstinada en el error de creer que aun podemos comunicarnos claramente y sin trabas, la resurrección de la utopía del lenguaje universal, a fin de lograr a costa de lo que sea, el consenso; presenciamos la instrumentalización del lenguaje para construir, desde la democracia hasta la racionalización comunicativa del inconsciente, para encontrar la salud y la integridad psíquica en el mundo de los valores vigentes (Solares 1996, p. 75)

El lenguaje ha sido declarado realidad y la verdad última, y su argumento conclusivo es que toda realidad es lenguaje, de modo que ahora se ha caído en el reduccionismo ya no empírico, pero sí lingüístico, en donde lo que no pueda ser dicho, no existe.

Con el lenguaje se hace referencia a palabras, no a sentidos, ni a simbolismos, ni a sensaciones; las construcciones sociales consensualmente acordadas, son arbitrarias y convencionales, por lo que no cubren el espectro de nuestra experiencia. Tampoco hay una correspondencia o adecuación al objeto tal y como *es* en su estado de cosas⁹, del que intenta hacer referencia la ciencia al convertir la experiencia en discurso; son representaciones hechas en el discurso, porque los datos no son ciencia, hasta ser interpretados. El discurso se va construyendo alrededor del estado de cosas que cambia y existe en otras formas, y depende de cada contexto. Así el estado de cosas se justifica al revisar sus referencias, es decir, el horizonte cultural con el cual coexiste.

Limitándose a la concepción exclusivamente de lenguaje como instrumento de comunicación, pareciera que no es a través de éste que las prácticas humanas se llevan a conciencia, a través del cual el hombre se nombra y busca.

Pero entonces habría que retomar otros lenguajes, y recrear al lenguaje más corpóreo, más de sensación, más evocativo, es decir, que remita a la vida; porque incluso en nuestra modernidad secular y racional, se advierte un cierto halo de sacralidad y pluralismo tras los pretendidos contratos racionales de nuestra sociedad. Si se quiere reducir la comunicación a la argumentación en una cultura moderna racional profana, donde lo religioso se disuelve dentro de los límites de la racionalidad comunicativa, se cae en un desconocimiento tanto del ser humano, como de las múltiples formas en que se deja expresar, porque lo simbólico del ser humano está clavado en el corazón mismo de lo lingüístico y penetra por todos los rincones de la vida humana (Mardones 1998, p. 82)

Todo lo que existe en el mundo posee un sentido alegórico que no es inmediato ni evidente, lo cual lleva al hecho de que la clave de la escritura secreta sólo pueda ser presentida, pero siempre estará resistiéndose a ser fijada bajo ninguna forma. Así, es preciso realizar un trabajo de interpretación cuyo sentido último siempre escapa y no puede ser aprehendido, convirtiéndose en una tarea infinita; porque aunque el mundo este cifrado en signos, lo que lo hace infinitamente interpretable es el carácter evocativo del lenguaje, el simbolismo que en él siempre está latente. Y un ejemplo son los caminos a través de los

⁹ Por un lado queda el saber, formulado en el pensamiento, y por otro, el estado de cosas aprehendido por el saber. El concepto que existe solo en el pensamiento, no es la *cosa en sí*, no es el estado de cosas, es la idea que expresa la esencia de las cosas en oposición a su existencia fenoménica (Marcuse 1998, p.127)

cuales el lenguaje cifrado y alegórico de la poesía nos transportan hacia verdades muy diversas, además de que la interpretación del mismo no puede ser reducida a un sentido único, sino que se abre a múltiples posibilidades de significación, sin reducirse a ninguna verdad única (Aguilar 1999, p. 148)

Los debates culturales se han centrado en torno al lenguaje, porque éste es visto como la característica que hace la diferencia en el hombre (específicamente cultural) con respecto a los demás animales. Sin embargo, al hablar de lenguaje debemos remitir a su origen no solo como medio de comunicación; es decir, el lenguaje y lo lingüístico identificados con el *logos*, con la racionalidad conceptual-abstracta y con la articulación efectiva con el mundo; también implica la transformación de la valoración adjetiva y de la articulación afectiva de la comunicación del individuo con el mundo en carne viva, lleno de sensaciones y subjetividades (Ortiz-Osés 1998, p. 230)

El metalenguaje, en la modernidad expresado en los excesos reduccionistas de las viejas filosofías positivistas de lenguajes formales, ha obligado a retroceder al lenguaje de la vida misma. Desde posiciones diversas Habermas, Lorenzen, Stegmüller, Gadamer y Apel, han postulado que el primero y último metalenguaje o lenguaje especializado es, finalmente, el lenguaje ordinario o materno, lo que equivale a decir como Husserl que el origen y fin de todo sentido proviene y vuelve del y al *mundo de la vida* o útero social donde se tejen los conceptos-madre, las ideas preñadas y las palabras-clave para un descifrado intersubjetivo o realmente humano (Ortiz-Osés 1998, p. 238) Así, podremos ver que aunque el lenguaje es una dimensión fundamental para la constitución del ser humano, la dimensión simbólica, la que le otorga sentido hasta a la acción más mecánica del humano, es a la dimensión a la que la hermenéutica y la psicología con ésta, deben introducirse como respuesta a las múltiples formas de concebir el mundo, que en esta en crisis de la modernidad empiezan a dejarse entrever.

CAPITULO

3

I. INTRODUCCIÓN

El objetivo de la ciencia del proyecto de modernidad, había sido la formulación de principios generales, interiormente consistentes, que describieran el mundo; así el tipo de investigación se fue enfocado al conocimiento puro y al dominio por la tecnología, antes que a las subjetividades y a la contextualización de las mismas. De ahí, basada en la razón instrumental, la ciencia conoce a través de la lógica, de sus funciones y estructura, de sus poderes y límites, pero no sabe de su historia, de la genealogía que la vincula a los aspectos más elementales de la vida humana, en sociedad y como psique.

A mediados del siglo XIX la ciencia natural está cada vez más asentada en la ciencia moderna, y ese sueño moderno de la liberación de pasiones, inconsciente, historia y tradiciones, por medio del uso de la razón instrumental, se convierte en un tema central para las ciencias humanas, junto con el pensamiento positivo que va a pretender ser ciencias social, histórica y económica. El desarrollo de métodos que permitieran a las ciencias humanas cumplir el propósito de crear modelos desde las ciencias naturales, de manera atemporal, explican su propio orden y el proceso de sus operaciones, consideradas como ocultas, como mecanismos que hubiera que descubrir y efectos cuya causa fuese menester encontrar.

Los instrumentos de investigación hechos por y para medir y abstraer a los fenómenos de las ciencias formales, son utilizados para acceder a los procesos constitutivos del ser humano, a pesar de que éstos no son estático, sino que se van configurando en un tiempo y un espacio no lineales, van y vienen en un flujo continuo, habitado y significado, creado y recreado. En el caso de la psicología, cuando el método fragmenta el conocimiento, ésta se ve en la necesidad de definir operacionalmente una vida para poder

observarla de forma pura, sin confrontar ni ver como objeto de estudio la cultura andada. Pareciera que trata con material preconstruido, estudiado como estático, cerrado, con información indiferente al significado, con mensajes previamente decodificados, con códigos de elecciones establecidas, que no hace frente a la vaguedad, a la polisemia, a las conexiones metafóricas y a las connotativas, lejanos a la comprensión de la acción y las manifestaciones significativas, con un lenguaje sellado y lejano al mundo humano (Bruner, p. 321)

Así se da la creación de tipos ideales de personalidad, que de acuerdo a un carácter utópico, realzando ciertos elementos de la realidad, que tienen la finalidad metodológica de la formulación de hipótesis, que finalmente llevan al terreno de la explicación, buscando evidencia empírica que permita ver las consecuencias que cualquier acción trae consigo, y que hace que la ciencia continúe por el camino de los juicios de hecho, con la posibilidad de ser verificados a partir de un patrón ejemplar, dejando de lado los valores que exclusivamente son un instrumento para hacer surgir un objeto de investigación, con nexos causales, de comprensión explicativa, y búsqueda de un por qué.

De esa concepción destinada a seguir el camino de la investigación moderna de la naturaleza, está la raíz de los debates entre ciencias culturales y ciencias naturales, que lleva al terreno de las primeras, ya no el significado encontrado en estímulos o respuestas, ni en conducta abiertamente observable, ni en impulsos biológicos.

Lo anterior refleja la crisis de horizontes a la que ha llegado la historia de occidente, cuyo resultado ha sido el colapso de la configuración de un universo cerrado que asimila, reprime y niega toda fuerza de oposición, en donde no existe negación de lo dado, pero sí de lo diverso, en donde cada universos cede a la clausura de ellos mismos y fija códigos que contradicen a la movilidad del ser humano (Waldman 1989, p. 60)

Así que cuando se cae la plataforma a partir de la cual se criticaban los padecimientos del presente de un mundo sin conciencia de sí mismo, ya no fue posible hallar la posición del enfoque de conocimiento en los sistemas arquitectónicos, coherentes y abstractos. Lo que hoy observamos es el agotamiento de los paradigmas deterministas que tendían a explicar la acción humana como dada por causas biológicas, sociales o psicológicas, para encontrar un desplazamiento hacia paradigmas alternativos que tratan de orientar el conocimiento por un camino entendido y construido subjetivamente, que implica

necesariamente la reconstrucción del sentido, de la lógica subjetiva de la acción y de la interacción humana (Ariarán 1999, p. 13), para dar pauta al surgimiento de una postura que impulsa una alternativa metodológica, que retoma la naturaleza del objeto de estudio de las ciencias culturales y su imposibilidad a adecuarse a la lógica de las ciencias naturales.

Sin embargo, las ciencias humanas no pueden estar separadas de los grandes problemas venidos con la modernidad que vive el hombre. El pluralismo de la vida moderna y sus rápidos cambios, hacen absurdo de la noción del valor absoluto, y que además pueda lograr que la incertidumbre desaparezca. Nuestro proyecto cultural requiere de comprensión, que no se abandona acríticamente a las particularidades ni que se haga expansivo a la estructuración tecnológica como camino corto hacia la nueva cultura. Reenfocar la atención en el significado cultural y sus particularidades, es regresar al mundo humano, con todo y su falta de claridad, al mundo objetivo como significado en donde nos encontramos, e implica rebatir la idea de la ley como un enunciado universal, que pierde de vista dimensiones particulares, como la intuición, el sentimiento, la pasión, el sentido común y la historia, intentando nombrar la vida en un enunciado general dispuesto en una abstracción universal.

Romper el esquema cientificista como único válido, implica que el concepto de ciencia deje de tener un significado único que hasta entonces estaba asociado con el conocimiento derivado del método experimental y la razón, y del monismo metodológico, traducido como una expresión de atemporalidad.

Se da paso a la distinción entre explicación y comprensión; para Simmel (Mardones y Ursua 1994, p. 23), la comprensión tiene resonancia psicológica o identificación afectivo-mental, así que trata de hechos particulares y no de leyes generales; se distingue también entre causas y motivos, en donde las primeras explican la conducta, y las segundas dan comprensión a las mismas, con el fin de acercarse al otro y recuperar la lógica interna.

Ahora, acercarse al ser humano, implica ubicarlo dentro de un contexto determinado, en donde la exploración del significado que conforma el contexto de las acciones, prácticas y representaciones humanas se vuelven primordiales, enfocándose ahora al acercamiento de la significación y la comprensión de la expresión humana, tomando en cuenta la participación activa tanto de la psique y la cultura que forman al investigador

como de la situación o sujeto que va a estudiar, englobado en un determinado contexto, entrelazado particularmente.

Este giro que enfatiza la búsqueda del sentido de la acción humana, ya no la causa ni la predicción de la misma, ya denota una gran diferencia entre los diferentes objetos de estudio científico y retoma las condiciones específicas dentro de las cuales cada teoría se hace y avanza dentro de una tradición intelectual común que va demarcando los problemas que interesan resolver; ve a la ciencia como referencia a la sucesión de tradiciones, cada cual con su propia teoría y métodos de investigación, guiada por una comunidad de científicos en un periodo de tiempo y abandonada con el término de dicho periodo (Velasco 1995)

Las problemáticas de estas ciencias, como son: el hombre, la cultura, el lenguaje, las comunicaciones, el mundo de la vida, la vida cotidiana, la acción social, etcétera, derivan en problemas hermenéuticos, es decir, de interpretación y comprensión. De esas inquietudes, el científico de lo humano se fue dotando de nuevos conocimientos, y se enfoca ya no en una gran totalidad y la búsqueda de generalidades, sino en variadas cosmovisiones, que implican objetos de estudio particulares, determinados para algunos a partir de la experiencia de vida inmediata del sujeto, y para otros, desde elementos dados antes de esa experiencia, como los horizontes, que le otorgan cierta prioridad a elementos en específico. Para Bruner (1991, p. 14), las ciencias humanas

no pueden limitar sus indagaciones a las formas de pensamiento que se desarrollaron a partir de la física de ayer. La tarea es tan apremiantemente importante que merece toda la rica variedad de inteligencia y perspicacia que seamos capaces de aportar a la comprensión de lo que el hombre piensa de su mundo, de sus congéneres y de sí mismo.

No son las estructuras previas la partida del conocimiento, sino la experiencia de vida ancladas en un momento específico, con cierto mundo material, en donde ya se da un peso muy importante a la conformación de experiencias. Las creencias, las prácticas, las normas, los valores, los roles, las instituciones y todas las construcciones propias del humano, además de sus deseos, pasiones e instintos, son inherentemente significativas, porque traen consigo la construcción y la vivencia continua de una realidad hecha por el hombre, que contiene la relación entre la persona y su entorno, que supone acontecimientos y un carácter simbólico, que se construye cotidianamente en la interacción, a diferencia de

los objetos de las ciencias naturales, en los cuales no intervenimos directamente para su creación y de un significado.

También entran en el panorama el establecimiento de diferencias entre el interés del sujeto por conocer determinado objeto, ya no presentando al objeto con características intrínsecas que lo mostraban como interesante de por sí, sino como depositarios de ciertos valores que el investigador otorga, y que por consiguiente, los convierte en objetos significativos para ser estudiados (Velasco 1995) Ello lleva al reconocimiento de que la diferencia entre los variados objetos de estudio, no tiene que ver con un nivel ontológico del mismo, sino con una diferente metodología, elegida por el investigador de acuerdo con el fin cognitivo que éste particularmente esté buscando. Los valores del investigador son los que harán el corte y llevarán a la exploración de una parte de esa rica realidad (ya sea hacia la búsqueda de leyes generales o hacia la de acontecimientos individuales), que aún no deja de ser simplificada a través de su traducción en conceptos. Así, un objeto de investigación nunca será el mismo, porque continuamente aparecerán nuevos significados, provenientes de la referencia de valores de cada autor, del contexto y de un momento histórico irrepetible y en continuo movimiento.

La aceptación de que el descubrimiento de una única verdad y de la totalidad de la realidad es inalcanzable, ha reestructurando la investigación y el acercamiento al hombre, para mirarla ahora, como parte de una realidad histórica y de una tradición de la que nunca podrá estar alejada, porque en ella se ha formado y porque a partir de ésta genera verdades validas en contextos específicos. Así, se ha remarcado a la interpretación como algo dirigido por la subjetividad, y que en ningún momento podrá aislarse de ella, a menos que alcance alguna de las tan soñadas situaciones ideales, dadas aún desde la situación de cada autor (Rabotnikoff 1989)

Las acciones humanas ya se ven como poseedoras de un sentido, un significado y una motivación por tomar parte del mundo creado por nosotros mismos. La cultura ya es vista como creada y recreada en cada momento y la comprensión se encamina hacia el cuestionamiento de por qué cierta situación y no otra movió al sujeto, siempre tomando en cuenta las circunstancias en las que se llevo a cabo la acción.

Por otro lado, cuando el investigador pone en duda a la verdad objetiva, se modifica toda la estructura de la ciencia y del origen del conocimiento, que finalmente tiene

repercusiones en el concepto que del propio ser humano se tienen, y de las diferentes maneras de comprender el Yo y el por qué estamos en el mundo. El conocimiento del ser humano deja de ponerse en manos de las matemáticas y las ciencias naturales que se presentan como un *logos* eterno y se enfoca en el contexto de relaciones sociales y culturales que se basan sobre la historia específica de cada sociedad y del individuo ya no como algo dado y estático, no como lo que es, sino como un ser humano recreándose constantemente. ¿Qué es lo significativo, lo que mueve, lo que lleva a actuar?, son las interrogantes que se ponen en primer plano dentro de una lucha entre lo que el mundo es, según la razón de la ciencia nos muestra, y lo que la experiencia humana, del propio investigador y de la vida revelan y hacen sentir.

A lo largo de su historia, nuestra disciplina se ha regido bajo reglas y leyes creadas desde campos ajenos, por lo que se puede observar que la crítica hecha a la ciencia, es una crítica que se pueda extrapolar a la psicología específicamente: gran parte de las múltiples metodologías psicológicas derivan del método científico, y hasta de métodos antropológicos que parten de una epistemología que no responde a las necesidades de la investigación psicológica. Así sucede esa oscuridad, aparentemente incapaz de ofrecer respuesta a las grandes inquietudes de la existencia, antes enmarcadas en una realidad perfectamente diseñada por la razón instrumental.

Nuestra disciplina necesita una forma de racionalidad propia, profunda, contextualizada y en movimiento, independiente de la discusión epistemológica de la ciencia dura, que no puede ser limitada a representar a la naturaleza humana desde los reflejos condicionados, vínculos asociativos o impulsos animales transformados y con una validación, que no consigue la misma verificación empírica que exige para las ciencias exactas. Entonces hay que delimitar el tipo de saber epistemológico en el que se ubica, en el que uno se mueve y se tiene como marco de referencia, dándole cabida al movimiento que se encuentra en cada forma individual y colectiva.

El peligro de que un pensamiento, cualquiera al que hagamos referencia, feminista, comunista o hermenéutico, sea convertido en absoluto, aísla y hace rígida a cualquier concepción de la vida; por eso, intentar transpolar un modelo a otra situación a partir de la que no surgió, puede llevarnos a hacer lo mismo que hizo el positivismo y el conocimiento en sus aspectos formales y abstractos: se puede volver extremo el énfasis puesto en la

subjetividad y la interioridad, minimizando la importancia de la acción en el mundo, olvidándose la dimensión material, la realidad del colectivo y la razón, como llegó a hacerlo la ciencia moderna, que se dedica a registrar hechos descontextualizados, traducidos en instrumentos lejanos y ajenos al significado de lo estudiado. La complicación de inmensas cantidades de datos singulares acerca de problemas que son tratados mediante encuestas y herramientas empíricas, ofrecen una imagen más emparentada externamente con la formulación de abstracciones hechas por la ciencia dura y se acercan de esta manera, a los valores del mercado (Horkheimer 2000, p. 26) Entonces el hombre es aislado y desvinculado de sus instintos, que lo vinculan a la naturaleza y es cosificado al olvidar su intersubjetividad.

Reformular a la psicología, implica formular las grandes cuestiones sobre cómo construimos nuestros significados y nuestras realidades, la formación del significado por la cultura, y esas acciones que comparten significados, por lo que no son meramente subjetivas, ya que no están sólo en la mente de los actores, sino que están en el andar cotidiano, que no son acciones individuales, sino hechas con el trasfondo de una cultura. No es buscar una validez, ni falsaciones, ni comprobaciones, ni modelo proposicional, más bien es la búsqueda de un método de mediación, de acercamiento y de comprensión a la interacción vivida cotidianamente, que está allí sin ser nombrada.

Ocuparse de cómo debe de ser una psicología que se ocupe del significado, cómo se convierte en una psicología cultural, cómo debe aventurarse más allá de los objetivos convencionales de la ciencia, lejos del reduccionismo, la explicación causal y la predicción, y lograr un acercamiento a las actividades simbólicas para construir sentido al mundo y a nosotros mismos, a los sistemas simbólicos arraigado a la cultura, que están allí y con las formas de vida que constituyen cada cultura, con sus significados, prácticas y símbolos compartidos y afectivos, que se mantienen abiertos a lo que es el otro, romper con el entendimiento teórico puro de la naturaleza humana, y buscar las formas simbólicas por las cuales las concepciones humanas son articuladas y manifestadas, es el intento del capítulo a continuación.

El ser humano

Si en la investigación del ser humano se reconoce como una reducción el acercarse a éste por medio de los métodos rigurosos de la ciencia, y por ello se plantean diversas alternativas, también debemos caracterizarlo como mucho más complejo y lleno de aristas que bajo la lógica de las ciencias exactas es mostrado, sin olvidar las grandes aportaciones que estas han hecho para el conocimiento del mismo.

Con las diferentes dimensiones desde las que se concibe el ser humano, es evidente que su existencia carece de un sentido lógico exclusivo, y que es imposible encuadrar todo su quehacer bajo lineamientos de una forma única enaltecida, que ya la crisis de la modernidad se ha encargado de demostrar como una vivencia de irracionalidad que ha alcanzado la capacidad de creación-destrucción del hombre.

Para la razón instrumental enarbolada por modernidad, ilusoriamente podríamos llevar una vida dedicada al mantenimiento de nuestra *máquina* para tan solo sobrevivir, sin sentir ni llevar a cabo nada más que lo necesario, sin hacer nada que no fuera una reacción limitada, una respuesta finita ante alguna intervención externa. Sin embargo, para el ser humano, lo más difícil ha sido vivir, por ser el único animal que se observa a sí mismo, que se confiere un valor propio y que deposita toda su andar a esa búsqueda, más que de su comprensión, del otorgarle un sentido a su presencia transitoria entre su origen y su muerte.

Cuando el ser humano se ve como separado de la naturaleza, aparece la dualidad entre sujeto y objeto en su pensamiento, se reconoce a partir de sus autorreflexiones, y por lo tanto viene la aparición de una sustancia espiritual opuesta a la materia. Esto lleva a que a lo largo de la historia del hombre, intente superar y profundizar este vínculo ahora deshecho, explicando su propia acción y su estancia en el espacio que habita, a través de muchos caminos (Morin 1995, p. 116) Se trata de entender al hombre como animal simbólico que va más allá de la razón, para retomar el lenguaje emotivo, imaginativo, pese a todos los avances de la ciencia y de la conciencia; significa buscar en el fondo de nosotros mismos un abismo insondable, un enigma o un misterio que no se deja atrapar por la fuerza de la razón y de la inteligencia.

El hombre diferenciado del resto de los demás animales, que encuentra su expresión en la construcción de sociedades, en la técnica, la lógica, el trabajo, el lenguaje, las relaciones económicas, en su poder y voluntad, busca trascender esta conciencia al

duplicarse en sujeto y objeto de conocimiento, cuando siente y le imprime sentido a todo su quehacer. El fin del hombre: aquello que le da un sentido a su vida, y le otorga da una figura al mundo (Villoro 1992, p. 40)

Este ser con una afectividad intensa y en constante movimiento, que igual sonríe, ríe y llora, que es ansioso y se angustia, un ser egoísta, violento, furioso, amoroso, un ser invadido por la imaginación, que conoce la existencia de la muerte y que se mira temeroso frente a ella, un ser que vive la magia y que se alimenta de ilusiones y de quimeras, un ser subjetivo cuyas relaciones con el mundo objetivo son siempre inciertas, inestable, un ser expuesto al error, que genera desorden, que vive la incertidumbre entre lo real y lo imaginario (Morin 1995, p. 131), que dibuja un hombre como criatura potente y misteriosa, sagrado, y que irrumpe en la naturaleza, es un ser con más posibilidades de los que requiere para satisfacer las necesidades de su existencia como ser vivo.

Se observa, a través de todos los rasgos intensificados por el hombre, que lo que nos caracteriza no es sólo una disminución de la sensibilidad en beneficio de la razón y su inteligencia, sino una verdadera explosión afectiva, que desborda al hombre más allá de sus necesidades y del gasto mínimo de energía.

A primera vista, los medios de relacionarnos con nuestro espacio, nuestros sentidos, las imágenes y señales que dirigen nuestras acciones y nuestras energías, parecieran utilizables exclusivamente para la sobrevivencia fisiológica y de la vida práctica, pero las impresiones que recibimos de nuestros sentidos, al igual que a nuestros poderes de acción, van más allá de ellos. La ansiedad generada cuando como seres humanos nos hacemos conscientes de nosotros mismos, que el mito, la religión, las relaciones afectivas, las adhesiones al cuerpo social y colectivo o la ciencia, han intentado remediar, implican esa mezcla de vida y muerte, de vida llena de oscuridad, mundo de grandes ideales y pasiones siniestras, algo que no termina de consolidarse, que duda, anhela, se divide y contempla el morir como parte del vivir, como parte del ser humano (Subirats 1991, p. 24) Entonces la vida aparece concebida por una fuerza creadora que nos impulsa hacia límites de la realización humana, como fuente de toda posible renovación y que necesariamente se alimenta de esos impulsos primarios en el ser humano: instintos y pasiones, históricamente mediados o encubiertos en la sapiencia humana o en la locura como punto de partida para la exclusión (Roig 1996, p. 24)

¿ Y la vida del hombre se puede separar de la dimensión simbólica y seguir siendo vida? El sentido como fundamento de la relación con la realidad, como parte de lo que hace humano al hombre, y como frontera de la reacción del hombre con el exterior y con el mismo, da vida a las formas, otorgándoles un sentido evocador y razón para operar y permanecer el mundo. Así que dar sentido no es mero capricho fantástico ni pura palabrería; el dar sentido es una forma de interpretar el mundo, de continuar en el mundo y de vivir la realidad.

El espacio debe habitarse, para ello hay que fijar un lugar y desde ahí ordenar la realidad. Se sacuden los marcos estereotipados de la vida cotidiana y se exalta la sensibilidad, rebasa la racionalidad del lenguaje, y se acerca más a la omnipotencia de los deseos y miedos. Tanto en las sociedades arcaicas como en las sociedades históricas hay una búsqueda, desde lo profano y desde lo sagrado, encaminados a unir el desorden humano con el orden supremo de la plenitud de una integración con el otro, con la comunidad o el universo, como búsqueda de un centro, que oriente (Morin 1995, p. 128) Difícilmente el hombre puede sostenerse en el universo sin creer en algo que oriente su existencia y defina su destino, sentido a partir del que funda y sostiene su realidad.

Así, consagramos nuestra vida a la búsqueda; búsqueda que le imprime un sentido a la vida, porque como en el viaje a Itaca¹, lo significativo de la aventura no es tanto el término del viaje como el viaje mismo, entonces, el objetivo se cumple por la experiencia de la búsqueda en sí, y el sentido se construye en el momento de hacerlo, de vivirlo y moverse en busca de... Detrás del individuo, existencial, concreto, material, esta la espera de una verdad trascendental, que lo impulsa a la búsqueda de certidumbre de vida (Jay 1974, p. 123)

La cultura, en el sentido de cultivar, exige un cultivador que recree la cosa del estadio natural, esto es, exige un ser dotado de inteligencia y voluntad que lleve la cosa a otorgar un sentido y convertirla en humana. Por ello no se puede reducir al humano como algo que habla o actúa o que solamente busca estados de satisfacción. El ser humano como parte de su caracterización, de lo que lo hace humano, es el sentido impreso a lo que hace;

¹ Odiseo va a la guerra de los troyanos desencadenada por el juicio de París, en busca de aventura, ya que en realidad no tenía un motivo directo para participar. En esta aventura y con la del regreso a su casa, Odiseo experimenta la búsqueda vital de la constitución de su Yo, se hace a él mismo y reconoce su límite como

al interactuar crea un sentido a lo ordinario, como modelos de vida, es la creación del cómo vivir una vida, que crea y recrea cada sociedad, ese proyecto colectivo en el que el individuo se realiza en comunidad, y no por empresas personales. El mundo cobra sentido por el individuo y a la inversa; desde entonces la última fuente de sentido y valor en la sociedad es la persona individual, esa misma persona que en las sociedades industriales, llega a ser un anónimo sujeto de manipulación y consumo (Villoro 1992, p. 109)

El ser humano problematizando continuamente y, buscando continuamente comprender y otorgar sentido, conformándose en la acción y del “flujo perpetuo de representaciones, afectos y deseos” (Garagalza 2003, p. 5), dibuja la capacidad de crear tanto nuevos modos de dar respuesta a sus necesidades como nuevas necesidades, sin llegar a formulaciones rígidas, porque todo significado esta lleno de apertura fundamental para la creación.

Cada creación es un nuevo vínculo entre existencia humana y el mundo, por lo que va abriendo posibilidades, por su dinamismo que lleva en sí su origen y meta. La creatividad envuelve el concepto de sentir, y para ello necesariamente se supone que en cada encuentro el sujeto y el entorno forman una sola cosa. La creación, que abarca conceptos como el de fundar, introducir por primera vez, hacer nacer o dar vida (Fernández 2000), es un motor para enriquecer al mundo que nos rodea a través de impredecibles aportaciones, proporcionando elementos nuevos a toda el universo humano, que traen consigo un dinamismo, que implica modificar concepciones tenidas como inmutables y estáticas.

Lo lúdico del ser humano como creación y como caracterización humana habla de la constante metamorfosis posible de hacer sobre suelo seguro. La transformación y el movimiento, dan vida, impulso nuevo e imprevisible, convirtiéndose en un dinamismo reformador de las sensaciones.

El ser humano necesita crearse una imagen del mundo y una imagen de sí mismo; la raíz de nuestra acción, de nuestra praxis está el sentido, en lo indecible, en el trasfondo, en la inconsciencia, en la cultura impresa. La interpretación del entorno y de sí mismo es una necesidad de supervivencia para el ser humano ya no como un *modo de conocer*, sino

humano que se enfrenta a las divinidades, teniendo como última prueba la conquista de lo que en un principio tenía, el amor de su esposa Penélope, y el del pueblo de Itaca (Homero 2002)

como un *modo de ser* (Garagalza 2003, p. 1) La psique tiene una necesidad primordial de sentido que resulta tan primaria para el ser humano como la necesidad de alimentarse: en el proceso de socialización la psique se ve obligada a aceptar a la sociedad y a su realidad con un arsenal simbólico, de representaciones colectivas, significaciones, lenguajes, etcétera, y busca satisfacer, mal que bien, su necesidad de sentido, al interpretar, vivir y crear la cultura.

El retorno al reconocimiento del ser humano con pasiones y enigmas, también es la recuperación de un Yo compuesto de conciencia, y de dimensiones, que tienen un papel indiscutible en su propio desarrollo, y que no deja de constituirlo a pesar del progreso y la evolución, de su racionalidad, autonomía, libertad, acuñados en la modernidad que tampoco se pueden dejar de lado. Por ello, al lo largo de este trabajo reconozco al hombre como ser natural contiene lo irracional como parte de su naturaleza y realidad interna, a pesar de su autonomía y hasta dominio de la misma, redescubriéndose las criaturas corporales, deseantes, sin olvidar el desarrollo de la conciencia, su voluntad de poder y su enorme raciocinio. Animal con instintos, diferenciado en parte, del resto, al tratar de encontrar sentido en las cosas, incluso en lo más objetivo y académico de su hacer; las creencias, deseos, pasiones, constituyen formas de vivir y características que definen a cada ser humano, y que se ubican bajo ciertas elecciones que lo llevan a esbozar esas diferentes formas culturales, y por tanto, de existencia.

El indudable valor del desarrollo de la conciencia en todos sus correlatos, el de la ciencia, de la racionalidad, de la libertad *formal* y de la individualidad, implica hacerse partícipe de la voluntad humana, capaz de asentar o bajar, crear y hacer hecho nuestros deseos. Por eso la conciencia esta en la brecha de lo imaginario y lo real, entre el sujeto y el objeto; es al mismo tiempo extremadamente subjetiva porque lleva arraigada la presencia objetiva del Yo individual, y extremadamente objetiva, pues intenta mirar objetivamente el medio y a su Yo, a través de nuestra capacidad para la reflexión. El sujeto se conoce a sí mismo a través de reflexiones de sus propias acciones en le mundo, no simplemente como sujeto de experiencia sino también de acción intencional, más allá del sujeto epistémico.

Cultura

Del tránsito de lo natural, a lo humano, hay una ruptura radical, una alteración, que implica que el hombre no se encuentre nunca ante algo que sea puro *dato*, *mero hecho*, recibido por él de un modo pasivo;

Los productos naturales son los que brotan libremente de la tierra. Los productos cultivados son los que el campo da, cuando el hombre lo ha labrado y sembrado. Según esto, es naturaleza el conjunto de lo nacido por sí, oriundo de sí y entregado a su propio crecimiento. Enfrente está la cultura, ya sea como lo producido directamente por un hombre actuando según fines valorados, ya sea si la cosa existe de antes, como lo cultivado intencionalmente por el hombre, en atención a los valores que en ellos residan (Rickert 1965, p. 46)

Así que el objeto cultural siempre tendrá por tanto, un valor, un sentido, un motivo, y como seres humanos, siempre estaremos posicionados frente a nuestro universo, de tal modo que con lo que nos enfrentamos primariamente es con un mundo de significaciones socio-históricas, o de representación psíquicas, con una realidad social o con una realidad psíquica superior, manifestada en las producciones intelectuales, científicas, artísticas y religiosas, y no con la realidad natural guiada a través leyes (Garagalza 2003, p. 4) Así, la cultura es “aquello dentro de lo cual vivimos, con lo cual pensamos, sentimos, y que no aparece en ninguno de los aparatos de medición o clasificación, incluidos entre ellos nuestros propios aparatos de percepción” (Fernández 2004, p. 21)

Lo común de la naturaleza humana y lo particular de las manifestaciones culturales, tiene que ver con la apertura del código específicamente humano. La amplia variedad de fenómenos humanos que no pueden ser entendidos por modelos lineales o con relaciones reducidas a operaciones específicas que pueden ser definidas sin referencia a un tiempo y espacio, se debe a este proceso que nos constituye y que nos renueva constantemente, sin permitir que nada finalice. Toda interacción con el tiempo y el espacio, con cada punto en el mundo y con cualquier otra fuerza, existe bajo permanentes relaciones en movimiento; ni la sociedad ni el ser humano son entidades cerradas en sí misma o entidades absolutas y acabadas, porque no hay dentro de nosotros algo que nos predetermine, ya que en rigor no tenemos interioridad histórica personal *a priori*.

La referencia al mundo común, son horizontes abiertos, que resguardan las posibilidades de irse modificando al alimentarlas de más conocimientos a partir de la

presencia corporal, de la experiencia de vida, que implican las concepciones de la vida y el sentido que permite actuar de determinada manera. Cada cultura por sus tabúes, sus imperativos, sus sistemas educativos, sus ritos, su régimen alimenticio, los conocimientos que requieren para sus prácticas, sus modelos de comportamiento en el ecosistema, en la sociedad, entre individuo, etcétera, rechaza, inhibe o favorece la actualización de tal o cual aptitud dentro de las muchas posibilidad que pueden realizarse en el quehacer el mundo en la cultura.

La adaptación del ser humano a casi cualquier entorno, se debe a esa plasticidad y apertura inmensa que posibilita y reclama una interpretación cultural, que consecuentemente lleva a la afirmación de que no hay naturaleza pura para el hombre, pues ya inmersa en las formas culturales, esta existencia está siempre mediada e interpretada. “El término cultura designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí” (Freud 1973, p. 3033)

Pero también cultura implica que el hombre definido como ser natural, encuentre un universo de mediaciones y símbolos que le permiten subsistir y realizarse como identidad, adquiriendo en su medio ambiente, una segunda existencia al margen de la propia percepción empírica (Di Castro 1999, pp. 26-29); esta existencia proporciona presencia bajo formas de imágenes mentales, análogas a las imágenes que nos proporcionan la percepción, pero que implican lo simbólico y el silencio de la palabra, y son experiencias de vida particulares inmersas en la cultura, desencarnadas de los individuos y encarnada en las abstracciones como mente grupal, alma de los pueblos, conciencia colectiva, que hablan del sentido que tienen como trasfondo las relaciones interpersonales, ya que estar en una cultura es estar ligado a un conjunto de historias interconectadas.

De las manifestaciones culturales se asoman símbolos, imágenes que escapan, que hablan de memoria colectiva introyectada, que dan sentido y permanencia, que se articulan y van constituyendo la existencia humana, al manifestarse en hechos, objetos, acontecimientos, deseos o relaciones (Solares 2001, p. 15), y escapan del conocimiento racional instrumental. De forma extensa, la cultura “es aquello que produzca sentido, que de motivos y razones para la vida, y que cierra la grieta abierta entre lo material y lo

espiritual” (Fernández 2004, p. 22), que otorga una forma conocida con la que nos movemos.

La narración y el diálogo van constituyendo una cultura, a la par de la praxis, la acción, sin llegar a limitarse al lenguaje fomalizado desde una percepción lejana a la vida caminada. Las formas simbólicas, son esas formas de expresión que rebasan la barrera que el lenguaje con signos le ha puesto a la experiencia vivida del ser humano, que no es más que la limitación de la dimensión simbólica del ser en nuestra época de escisión aparentemente irresoluble entre la vida y el sentido. Están cargada de significado, mitos, ritos, sacrificios o imágenes icónicas, son el trasfondo colectivo de nuestra cultura, lo que va otorgando identidad, y generando la tensión conciente / inconsciente.

Entonces, la cultura no es sólo la reproducción material de la sociedad que realiza el *homo faber* (fabrica medios de producción), el *homo economicus* (se organiza para sobrevivir) , el *homo sapiens* (lleno de sabiduría), *el homo parlante* (constituye y elabora su lenguaje) y el *son politikon* (con libertad para actuar junto con los otros), sino la proyección, también, de la figura comunitaria que proyecta el *homo simbolicus* (que incluye al *homo ludens*, al *homo eroticus* y al *homo esteticus* o *artístico*) (Solares 2001, p. 14), para que la producción material de cada comunidad, lejos de agotarse en la satisfacción de las necesidades de sobrevivencia y acumulación, apunte en el sentido de la búsqueda de una orientación en el espacio habitado. Puede ser cualquier lugar, un espacio concreto dentro del cual la vida común pasa, a partir de donde inicia la creación y el reconocimiento y apropiación de una atmósfera única, dentro de la cual ya no se es ajeno y se adquiere esa guía que orienta.

Lo colectivo es ese ambiente dentro del cual andamos, ese flujo en el que nos movemos, y no sólo la comunicación de pequeñas células de interacción. Las imágenes rememoradas conectan al mundo y le imprimen un sentido, que rebasa a la definición de cultura sólo como la transformación de la naturaleza, sólo como producción humana, para definirla como la impresión de un sentido a la propia existencia dado desde la concepción que del mundo se tenga, como la consagración a la vida llena de significados.

La cultura con sus significados compartidos, sus prácticas y símbolos que conforman cada mundo humano, no se presentan en forma neutral, ni con una sola voz; siempre es diversa, y así vivimos dentro de ella. No hay posición privilegiada que pueda

percibir lo absoluto para hacer recuentos finales. Nada ni nadie tiene un significado o espíritu ontológico que le otorgue alguna verdad en sí, inamovible y absoluta. Cada nimiedad significativa para el hombre, surge de su fluir dentro de una cultura determinada.

Cada texto está en una historia, y cada espacio tiene su particular lenguaje formado en determinado contexto, muchas veces incompatible con otros, pero que sin embargo, hasta la ciencia enaltecedora de leyes universales, posee sus particulares reglas que le permite moverse dentro de cierto rango que va delimitando e impidiendo caer en ese relativismo, al que nos llevaría la potencialidad del hombre de poder moverse dentro de cualquier posibilidad de existencia.

El proceso de construcción de una cultura no sólo es materia, sino que involucra significados y su proceso de desciframiento. La cultura vista y analizada como un conjunto de formas manifestada en algún símbolo que le da materialidad en la vida humana, debe de partir de la cultura como análisis del significado de los símbolos como móviles de la acción humana e iluminar la racionalidad del comportamiento en términos de los presupuestos culturales e intenciones subjetivas (Rainbow 1979, p. 1)

Siguiendo a Clifford Geertz:

creyendo que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser no ciencia experimentada en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significados (citado en Ariarán 1999, p. 12)

debemos preguntar sobre el papel constitutivo de la cultura, que implica al ser humano como expresión de un tiempo y un espacio específico, dentro de un contexto, y con una historia de vida propia, única.

Una de las distinciones fundamentales entre hombre y animales es la capacidad de los primeros para pensar conceptualmente y por tanto, para abstraer y luego evocar:

La conciencia de la vida diaria es el entramado de significados que permiten al individuo navegar a su modo entre los acontecimientos ordinarios y encuentros con otras personas que se producen en su vida. La totalidad de estos significados, que comparte con otros, da lugar a la formación de un mundo de vida determinado (Berger y Berger 2000, p. 446)

Con la comprensión de la potencialidad y la realidad, y ya no sólo las percepciones sensoriales inmediatas, se otorga una capacidad reflexiva que va del pasado al futuro, alterándolos y resignificándolos de acuerdo a su tiempo-espacio actuales, con la “facultad originaria que tiene el hombre de poner o de darse a modo de representación (o de satisfacción) algo que no existe, que no se ha dado en la percepción” (Garagalza 2003, p. 3), y hace de la imaginación, posibilidad e ideación de otras formas, que terminan por al construcciones de diversos sentidos a las acciones humanas, para finalmente crear una identidad, una manera de estar en el mundo, con su propio sentido y lenguaje para materializarse, y así convertirse en inteligible al resto de la comunidad, dándole así la oportunidad de entrar al cultural.

Es decir, la conciencia ordinaria de la gente va construyendo los significados de cada definición de la realidad, que son aceptados de un modo colectivo (un universo simbólico de la sociedad), que van haciendo diferentes realidades; y cada cultura va configurando un camino específico con determinados patrones de racionalización y portadores de acciones colectivas (Beriain 2002, p. 65), que hacen cada mundo de vida, en donde se comparten cosmovisiones del mundo, y se levantan y forjan sobre una imagen del hombre a través de las cuales, entra el individuo en relación con el mismo y con lo otro (los otros y el mundo)

A partir del contexto y del momento en el que vivimos, hemos interiorizado formas, que nos han ido creando y nos dan movilidad. Todo ello nos va formando una identidad, que si bien no es ontológica, si llega a conformar cierta estructura mental o códigos de significados cotidianos, que nos dan una base a partir de la cual nos movemos ante la infinitud de posibilidades y verdades que se nos presentan. Como si el mundo tuviera cierta esencia, inconsciente, de ordenamiento y organización natural; sin embargo, este actuar en función de experiencias colectivas, que ya traemos en lo interno como conocimiento común, nos otorga un esquema de la vida cotidiana en un contexto de significado.

Al preguntarse cómo es que se constituye el significado de estas acciones, Schütz (1976) se encuentra con cinco niveles diferentes de significación que juegan constantemente en cada una de ellas: toda conducta es dirigida, tal vez no a otras personas, pero siempre hacia algo, es decir, toda conducta tiene un sentido subyacente en tanto al

sujeto y a su experiencia cotidiana, así que al aislarse de la experiencia cotidiana pierde su sentido. El segundo nivel es el que demarca la existencia de otro; así, una acción comienza a ser social cuando el significado que el actor le atribuye a su acción se refiere y presupone la existencia de otro. El significado subjetivo de la acción se dirige a ello, por lo que se le da significado a determinada acción en referencia a ese otro. Esta referencia al otro, no es solo la conciencia de éste, sino dar significado a mi acción en referencia al otro, incorporando a mi Yo la existencia del otro, y no sólo constatar que existe. Consecuentemente, el tercer nivel es el reconocer que el otro hace lo mismo que yo: interpreta mi acción y la incorpora en la propia, es decir, la otra parte también reconoce a otro, y de esta forma, la cultura alberga una colectividad, creando y recreando sentidos.

La experiencia de vida le pone significado a toda acción, por el hecho de estar dirigida hacia algo, y más cuando se le atribuye el referente de otra persona, porque se incorpora la acción del otro al propio Yo, implicando con esto, que ese otro haga igualmente conciente la existencia de otro Yo como referente y lo incluya dentro de su creación. Este constante reconocer al otro, es la intersubjetividad que va siendo constituida por actos de interpretación y comprensión entre seres humanos en las situaciones diarias, que construye y sostiene al mundo cotidiano, y que permite tener un conocimiento previo e irreflexivo de cómo moverse adecuadamente dentro de un mundo vacío de significado ontológico.

Nuestro sentido funda la lógica interna, la comprensión desde la cultura y la experimentación del símbolo. La temporalización es la manera como cada pueblo conforma el espíritu, y esta sabiduría, como intencionalidad simbólica, tendrá como horizonte el mundo del sentido, que busca y crea ciertas formas de vida (Ariarán 1999, p. 60)

La comprensión cultural se inicia con una imagen de la totalidad, la cual guía al investigador a buscar las formas simbólicas y significativas, por medio de las cuales, las concepciones de la persona, la sociedad y la cosmología se articulan y ponen de manifiesto que hacen vivir y encontrar sentido en la acción vivida en el mundo; de lo que se trata es de comprender los modos en que los otros comprenden su realidad habitada, planteándose entonces, la necesidad de reconsiderar la importancia de la cultura como dimensión fundamental constitutiva del ser humano y retomar las particularidades y texturas de cada significado cultura, sin caer en el relativismo.

Entonces, nuestras creaciones son dictadas por una colectividad, de la cual no podemos aislarnos. Porque así como toda colectividad tiene ese límite interior que es el del centro y el origen (su creación), punto de atracción o cohesión, también la colectividad queda enmarcada. Estar dentro de ello significa pertenecer a determinada sociedad, cultura, colectividad, que nos van constituyendo, haciéndonos parte de ella y que la vamos encarnando, de modo que no formamos parte de ésta, sino que somos nuestra cultura y no nos podemos reconocernos fuera de ella.

Una colectividad nos da identidad, por eso quién sale de ella deja de formar parte y deja de ser sí mismo. La realidad directamente vivenciada, en un aquí y un ahora, en un fragmento de la experiencia posible compartida con otro que se presenta en ese preciso momento y espacio; es el fluir de una experiencia particular que hace envejecer de la mano a dos experiencias paralelas que se encuentran en un mismo tiempo. Es aquí y ahora en donde se entablan las silenciosas relaciones humanas, en donde creamos y reformulamos, y a partir de donde se proyecta y orienta la vida.

Pertenecer a una colectividad es recordar, recordar los significados compartidos, es decir, los marcos que la colectividad reconoce como algo que se vivenció (nunca como comportamientos documentados), y a partir de los cuales recrea y resignifica, manteniéndola en constante movimiento. Es por ello que por sí misma no tiene sentido; lejos del contexto en donde fue creada, posiblemente pierda la forma, que no comparte con otra colectividad.

II. MÉTODO: EL PUNTO DE PARTIDA

Como se ha visto, la modernidad entrañaba el racionalismo cartesiano y los ideales ilustrados de autonomía de la persona y la libertad. Consecuentemente, los elementos religiosos, mitológicos y hasta poéticos arraigados a una tradición y memoria colectiva, son sacrificados con el discurso unívoco del método y del orden racional: el sentir simbólico de la vida y la muerte, del amor o la esperanza es visto con desconfianza por no poseer un criterio interno o de evidencia, con respecto al cual pueda medirse su posible verdad o falsedad.

Para ello se requería de un método específico con un criterio primero de veracidad, y así confrontar el vasto mundo empírico con alguna pauta, y construir un sujeto que actúe como modelo desde donde se pueda comparar y verificar la experiencia, única fuente de verdad, y aterrizar en el conocimiento absoluto.

Es así como la luz del intelecto dirige el conocimiento, y se transforma en el enaitecido *logos* y en la razón instrumental, convirtiéndose en único criterio de verdad proveniente de una lógica específica, que determina hasta dónde puede ser experimentado; delimita una línea irrebalsable que constituye el cerco que demarca el umbral del mundo, resguardando lo que puede ser conocido, comprendido o nombrado (Trías 2000, pp. 39-40), y convierte en imposible el acercamiento a planos de comprensión de manifestación de la cultura, sí no es a través de sus exclusivas formas de conocimiento directo y positivo.

En el contexto de la modernidad, ya dibujado el patrón de la ciencia como el único camino válido para un acercamiento a la realidad, y los métodos empíricos de la ciencia natural, limitados a identificar causas y efectos, e intentar probar o refutar la existencia de objetos externos, las tantas expresiones de diversidad exigen la apertura de la frontera del mundo, frontera que se hacía equivalente al empobrecimiento y a la negación contenidos de una realidad cotidiana, llena de cuestionamientos no dirigidos a razones empíricas y observables, y que buscaban la apertura desde su propia realidad.

Así, se inaugura el intento de enriquecer el conocimiento académico, como respuesta a esa realidad andada, lejana a las exigencias metodológicas, y a todo aquello que aparecía como único y por lo tanto verdadero, dándole peso a la recuperación de la

capacidad crítica del pensamiento y su trascendencia en una historia atravesada por el dolor, la violencia y la falta de libertad, enraizada en la percepción que la razón instrumental hace del mundo.

Dejar atrás la alegoría del progreso, quebrar el hechizo del futuro como despliegue de la razón, reencontrar un camino en donde lo diverso se había perdido en la homogeneidad absoluta, y dar paso a “la transformación del caos por el cosmos” (Eliade 1998, p. 28), se acompaña de la reconstrucción de significados simbólicos de la cultura, que cada ser humano entraña, cuidando de no caer en el extremo de proponer regresar a la simplicidad natural o de privilegiar un subjetivismo descontextualizado. Adentrar y reconocer el simbólico mundo humano como parte del conocimiento, busca la comprensión de un ser humano más completo y en continua creación, con complemento de los elementos que la ciencia ya nos ha brindado.

Es importante tener presente que la ciencia, al igual que los mitos, la religión, el sentido común, la filosofía, el arte, la fantasía y otras formas de acercamiento a la realidad, es una creación del hombre en sociedad y una manera de manifestar su conciencia. De esta forma, la realidad que la ciencia dispone es también una creación.

Por eso, desde la perspectiva de mi trabajo, la ciencia es planteada como necesariamente parte de la dimensión simbólica humana, que implica una exploración en la vida y una búsqueda de respuestas a las nociones que tenemos del espacio que habitamos; la ciencia esta ligada a las necesidades del alma, a las respuestas de pregunta formuladas acerca del sentido que nos hace vivir. Esto hace de la ciencia, una formulación constante de hipótesis, que habla de su *logos* y razón como fantasías y deseos por entender la finitud humana que representa a lo inalcanzable, a lo imposible, a la totalidad y a la verdad última (Aguilar 1999, p. 13)

En tal caso, el método es visto como el medio para generar conocimiento y lograr un acercamiento al hombre, y no como el fin en sí mismo; su significado es dado en cuanto es una actividad humana, porque es un proceso de creación, que no debe reducirse a los límites del entendimiento, de lo visible o de lo nombrable. Entonces, la ciencia deja de ser la forma de conocimiento válido, que es mirada solamente desde una perspectiva exclusivamente epistemológica, y se convierte en una forma de abrir una puerta al deseo del conocimiento nacido de la capacidad que el hombre tiene de reflexionarse.

Se trata de que el propio conocimiento muestre desde sí mismo, los alcances y límites dentro de los cuales puede ser legítimamente usado, es decir, el cerco desde el cual puede hablarse de conocimiento con sentido, nacido con un contexto cultural, y que lleva consigo el código naturalmente humano, lleno de posibilidades.

Las ciencias humanas, a diferencia de las ciencias exactas, implican una dimensión mucho más interpretativas, que observacional y explicativa, por lo que exigen un conocer, comprender y proyectar, a partir de aquello que suponemos ser en tanto sujetos de conocimiento (Trías 2000, p. 46) Abarcan la experiencia social, pero también la individual, y abren posibilidades de acercamiento para transformar lo irracional a racional, mediante el descubrimiento de las razones internas de cada momento (Bleger 1980, p. 225); expresan la necesidad de una lógica sustantiva, no independiente de los contenidos, antes que una meramente formal, toman a la vida como base epistemológica, y ponen el acento sobre el significado antes que sobre la causalidad y la formulación de definiciones (Jay 1974, p. 132) Lo anterior quiere decir que su recurso, es la vida misma sin dejar de lado su complejidad, y no me refiero a la vida humana primitiva, sino a la esencia de cada ser humano, que viene de la constitución de las culturas, lejanos a la excesiva sofisticación epistemológica, recordando que la racionalidad también implica encontrar un orden a la vida, dotarla de coherencia, darle una forma al pensamiento y a la realidad, en el entendido de que sólo si el mundo tiene forma, tiene importancia, y tiene sentido, y por eso vale la pena (Fernández 2004, p. 38)

Lo objetivo de la subjetividad del mundo humano: el sentido en lo concreto

En la modernidad, donde imperan las ficciones tecnológicas, el carácter del conocimiento, esta desligado de nuestro mundo terrestre; el uso exacerbado de la tecnología irrumpe en la vida cotidiana y llega a transgredir las relaciones interpersonales, y pareciera que las *verdaderas experiencias* fueran erosionadas.

En este contexto, se debe tener presente que los proceso de la vida del hombre que son los generadores de conocimiento, derivan en un mundo de interacción humana y en una cultura viva, rehaciéndose constantemente con la decisiva actuación de las personas; considerar que la vida humana existe con independencia de la práctica cotidiana, deja de lado el papel activo de los sujetos.

No se puede hablar de estructura de la personalidad, del lenguaje y sistemas simbólicos, reduciéndolos a material preconstruido, estático y cerrado, dejando atrás la comprensión de las prácticas y de los procesos que pudieran ir constituyendo la creatividad en un mundo lleno de significado; de esa forma se olvida que todo fenómeno se constituye dentro de un mundo del que se hace referencia, y por lo tanto, cada uno de ellos podría ser susceptible a interpretarse y redescubrirse (Ranbinow 1979)

Tampoco podemos limitarnos a lo cognoscitivo como observación controlada del laboratorio (porque así se niega el valor a las sensaciones y percepciones del mundo), ni a un empirismo científico, que olvida lo innombrable que nuestros sentidos perciben.

Con esto, quiero llevar a la reflexión del propio cuerpo como tangible (ocupando un lugar en el tiempo y el espacio), a la indagación en la materia, al entañamiento de lo agradable y desagradable, a nuestra capacidad de reaccionar a través del contacto, el goce del cuerpo, su sufrimiento, el dolor físico o espiritual, lo erótico, la agresividad, la estética del fluido de la sangre, el sexo, el placer, lo humorístico, lo hedónico, lo dramático, también al cuerpo con una interioridad que siente, "en todo caso los afectos, los sentimientos, las pasiones, en fin, esos mares de magma que se revuelven intramuros y se palpan con el revés de la piel" (Fernández 1994, p. 92)

El cuerpo vivo, ocupando un espacio físico y llenándose y llenando de significados al mundo, habla de un espacio habitado corporalmente, que siente al ser impactado por algo, que percibe y utiliza los sentidos, lo que hace que lo vivencial sea corporal y al mismo tiempo, generador de conocimiento y cultura, que no se limita a la idea del cerebro como equivalente sustituible de la persona, como si dentro de este pudiéramos encontrar físicamente lo que el humano es.

El cuerpo como referente objetivo habla, encarna la existencia y mediatiza nuestra presencia en el mundo (Baz 1996, p. 51), crea, separa e interioriza. Lo anterior involucra el reconocimiento de la experiencia del ser humano implicada desde siempre con la corporeidad, con la idea material, orgánica, perceptible, medible del propio cuerpo humano. Así, lo innombrable de muchas de las sensaciones vividas por el hombre, no deben verse como entidad inmatriciales y subjetivas, sino como muy de carne y hueso, muy vivenciadas desde el cuerpo.

El hombre forma una palabra interior de las experiencias que alteran su corporalidad y su , e intenta expresar esto al exterior con palabras. Sin embargo, no hay aprehensión inmediata del propio pensamiento formado de vivencias que afectan el sentir, hay una distancia entre la concientización de lo vivido y de lo real, y la reapropiación se lleva a cabo por medio de la interpretación de las obras culturales (como seres objetivos y expresivos)

Estas experiencias, a pesar de ser empíricas, no son objetos que puedan aislarse o extirparse de la realidad para tratarlas por separado (Fernández 2000, p. 62), porque aunque detrás de convenciones sólo expresados por el lenguaje cotidiano, ocultan develaciones íntimas, y crean en los sujeto emociones que desbordan el cerco de hechos y datos.

Como parte del mundo vivido, las experiencias internas, hacen conocimiento surgido de la actividad, de la obra, de la creación, no como abstracciones separadas de su fondo, sino adheridas a lo vivo y vivido, que se actualiza y va escribiendo su historia (Flores 1996, p. 85)

Tanto en la vida colectiva como en la privada, la experiencia implica una constante creación: se forma menos de datos rigurosamente fijos, que de aquellos que forman un flujo, con frecuencia de manera no conciente, y más como parte del bagaje que encontramos sosteniendo a cada ser humano, y que mucho habla de una cultura, es decir, de las creaciones del hombre emanadas como expresión de esa interioridad, que no puede más que ser dictados por las vivencias recreadas por el pensamiento de la colectividad. Esto es, la interpretación del hombre sobre el mismo, es decir, su autocomprensión, esta influencia decisivamente por la manera de estar en el mundo y sus visiones del mismo (Solares 2002, p. 19)

Contrario al pensamiento científico tradicional, que no incluye a la contradicción y a lo imposible de nombrar desde su lenguaje, ahora se reconoce ese otro flujo innombrable, que atiende a la contradicción de la búsqueda del sentido abierto a la diversidad, con significación que no podemos ver solo con la fuerza del entendimiento y que además, no podemos negar (Solares 1995, p. 51); se trata de aquello a lo que hacemos referencia como experiencia significativa palpada y manifestada por el cuerpo y sus posibilidades, pero que no, por consecuencia, tiene que poder ser medida o evidenciada para considerarla real.

Es cierto que la realidad de las sensaciones, que biológicamente podemos sentir, pero que nacen de una cultura, no es alcanzada ni por el lenguaje, ni por la realidad fantástica de la ciencia positiva. La vida humana descansa más que sobre lo real, sobre lo imaginario nacido del contacto del individuo con la realidad, con la sociedad y con él mismo, mediante el simbolismo que instauran las representaciones colectivas (Garagalza 2003, p. 5)

Por eso es importante que la investigación social contenga un componente histórico, no en el sentido rígido de juzgar acontecimientos en el contexto de las fuerzas histórica objetivas, sino considerándolas a la luz de las posibilidades que cada cultura provee desde la constante creación de significados y símbolos, desde la imaginación, la creación y del contacto con la realidad y lo imaginario (aunque lo imaginario es muy real porque se siente, porque alegra, porque duele, y es un estado físico en el cuerpo dado desde el alma)

Este aquí y ahora del cuerpo, viviendo, creando y cifrando el significado, lleva a plantear un tipo de conocimiento no sólo como reconstrucción de lo pasado, o la apropiación del futuro, sino que encuentra la posibilidad del presente viviéndose, y en donde la línea pasado-presente-futuro está llena de recursos simbólicos, que van dotando de intenciones y sentido la vida humana, por lo que esta figura lineal de tiempo, se desvanece.

Esta manera de ver al hombre también es una propuesta de la imaginación y el deseo y como la posibilidad de orden diferente:

El auténtico concepto de la realidad no puede enclavarse en la mera forma abstracta del ser, sino que se disuelve en la multiplicidad y plenitud de formas de vida espiritual, pero de una vida tal que lleve impreso el sello mismo de la necesidad interna, y por tanto, el sello de la objetividad. Cada nueva forma simbólica en el conocimiento, arte, mito o lenguaje, significa una revelación que brota del interior al exterior, síntesis de mundo y espíritu (Cassirer citado Ariarán 1999, p. 9)

Vivencias en el fluir de la vida, y el conjunto de esas vivencias, van dando significado a cada acción.

La razón, no necesariamente instrumental (paso de los efectos a las causas, del fragmento al todo, del individuo al universo y su lógica puesta en las palabras), sino simbólica, implica a lo sentido como referencias para despertar una nueva racionalidad con la corporización dinámica dentro de un fluir cultural. Su lógica basada en el sentido impreso en la acción, rompe con la idea del lenguaje como punto de partida, y hace crecer y

madurar otro criterio, ilógico, estético que opera no bajo leyes con formas taxonómicas, sino con las que otorgan orientación y guía desde la realidad (Fernández 2000, p. 14)

Entonces, podemos concluir que el conocimiento debe partir de la vida materializada en un cuerpo, en contexto, en símbolos y objetos que hablen del ser humano con una cultura, haciendo su historia, recreándose en experiencias. La vida enmarcada en una cultura, va dotando de significado el actuar del ser humano y con las ideas materializadas en un andar cotidiano. Y por otro lado, los símbolos como referentes, materializados en lenguajes para establecer relaciones interpersonales, deben estudiarse como parte de lo que pertenece al mundo, y del sentido y el acercamiento al ser humano, que de estos se obtiene. Entender lo significativo dentro de lo que el hombre se mueve en su mundo es entender al ser humano.

Implicación²

Primero, con todo, es necesario que conozcáis cuál fue en su nacimiento la humana naturaleza qué cosas le han pasado: que nuestra prístina naturaleza no fue la misma que es ahora, sino otra y diversa. Tres fueron, al principio, las clases de hombres y no dos, como ahora, macho y hembra; que había, además, una clase común de ambas, de las que no queda sino el nombre, que ella, en su realidad, ha desaparecido...Además: el aspecto que a la vista presentaba cada hombre era, en total, redondo, con espalda y pechos dispuestos en círculos, con cuatro manos, con dos rostros perfectamente iguales sobre un solo cuello circular, una sola cabeza sobre ambos y opuestos rostros, cuatro orejas, dos vergüenzas y todo lo demás a tenor y por semejanza de lo dicho...Por estas razones tres eran las clases de hombre: lo varón, por nacimiento y por principio engendrado por el Sol; lo hebra, de la Tierra; lo común de ambos, engendro de la Luna, que la Luna participa también en ambos. Por esto las tres clases eran circulares y circular era su marcha, por ser semejantes a sus progenitores. Eran terribles por su robustez y por su fuerza, y con pensamientos tan grandiosos en sus mentes que la emprendieron con sus dioses, y lo que cuenta Homero sobre Efilto y Otto, eso mismo se cuenta de ellos: que pusieron mano sobre la obra de es escalar el Cielo para encumbrarse aun sobre los mismos dioses. Deliberaban, pues, entre sí Júpiter y los demás dioses sobre que tenían que hacer y no daban con la salida; porque no lo era la de exterminarlos y extinguir tal linaje a rayo, cual el de los gigantes –puesto que con ellos se les acababan los honores y con los hombres desaparecían los sacrificios-, ni había manera tampoco de permitir semejante desencanto. Y después de mucho pensar, habló Júpiter y dijo de esta manera: “Me parece haber dado con una traza para que haya hombres y cese, son todo, su insolencia: debilitarlos. Voy, dijo, a dividir a cada uno de esos dos, con lo que resultarán más débiles y a la vez más útiles para nosotros, por haber crecido

² Entendida como la cohesión de los opuestos, del espíritu y del objeto, como la confrontación de los contrarios, espíritu aéreo y cuerpo material mediados dinámicamente por el sentido capaz de integrar la ambivalencia de los contrarios. Un auténtico renacimiento proviene de la mutua fecundación de los contrarios (Solares 2002, p. 26)

en número. Andarán rectos sobre dos piernas. Y si les da aún por insolentarse y no quieren llevar las cosas en paz, los dividiré, dijo, una vez más en dos, de modo que anden asaltos, sobre una sola pierna” Y, diciendo y haciendo, cortó a cada hombre en dos... Y a medida que los iba cortando ordenaba a Apolo que diera media vuelta hacia el corte al rostro y a la mitad del cuello, para que, viendo cada hombre el espectáculo de su sajadura, se volviera más compuesto; y le mando que lo demás lo curase simplemente. Apolo dio media vuelta al rostro y, recogiendo de todas partes piel hacia lo que ahora llamamos vientre, cual se cierra con cordeles las bolsas, unió la piel hacia la mitad del vientre, dejando esa abertura que se llama ombligo. Alisó casi todas los demás pliegues y enderezo el pecho... Dejó, con todo, algunos pliegues –alrededor del vientre y el ombligo mismo- para memoria de este prístino suceso. Cortada, pues, así en dos la humana naturaleza, se iba la una mitad hacia su otra mitad con ansia de unión, rindiéndose los brazos en abrazo y en mutuo entrelazamiento, deseando nacerse otra vez en uno; y se morían de hambre y perecían de inanición por no querer hacer nada una parte sin la otra. Y cuando una de las partes moría abandonando a la otra, la así abandonada buscaba la primera, se entrelazaba con ella, tanto que fuese tal mitad de una mujer entera, mitad que ahora llamamos mujer, o mitad de varón; y así perecían. Compadecido Júpiter, aprestó otra traza, y fue que de trasera cambio de lugar las vergüenzas y las puso delanteras –que hasta entonces las tenían los hombres de fuera y engendraban y parían no las unas con las otras, sino en el suelo, cual ciénagas-; cambiándolas, pues, al lugar delantero, hizo que la generación la hiciesen los unos a los otros, el varón en la hembra. Y precisamente fue por estos fines: para que, si se encontraban varón con mujer, en su unión engendrasen y por ello renaciese la raza; y si varón con varón, llegara su unión a una cierta saciedad, hiciesen en ella una pausa y volvieran sus manos a otras obras y sus cuidados a otra vida. Y desde este suceso es el Amor entre los hombres innato y perenne recordatorio e nuestra prístina naturaleza, que ha tomado por empresa de sus manos hacer de unos y sanar la naturaleza humana” (Platón 1965 “Sobre el amor”, pp-281-284, palabra de Aristófanes)

Al hombre no se le puede desaparecer la voluntad ni su capacidad de elección, que desde el Renacimiento se enarbolo como bandera y que dejó atrás la idea de destinos hechos *a priori*; sin embargo, se ha dejado de lado la otra parte de la naturaleza humana, que de pronto nos enciende, y apaga el dominio de la voluntad venida de la razón instrumental.

Conocer y utilizar a la materia de la naturaleza, brinda un medio de subsistencia para el hombre, pero también debe tenerse en cuenta la implicación hombre-naturaleza-sentido. Además de ver a la naturaleza como objeto que dominar, como nuestra fuente de sustento, no puede dejarse de lado su papel como reveladora de secretos, fuente de energía y de belleza, detentadora de la última palabra para comprender al hombre por ser su origen, no como material inerte a la mano humana, sino como interlocutor cuya voz nos habla de nuestro origen, y por lo tanto, capaz de resolver muchos de nuestros enigmas de nosotros y del tiempo que habitamos (Villoro 1992, p. 107)

Por ello, la naturaleza y su materia no sólo incumbe a las ciencias exactas, sino que responde a la reflexión del ser humano sobre el mismo, y por tanto, esta ligada al estudio en las ciencias humanas. La reconciliación entre hombre y naturaleza, no tiene que ver con una identidad o adecuación, que borre o niegue el uso y conocimiento obtenido desde la ciencia y transformado en tecnología. Más bien, tiene que ver con el uso dado a este conocimiento, y al olvido de la superposición Dios-Hombre-Naturaleza³, al establecer un puente, evoca la totalidad primera, en donde el ser humano subjetivo, creador de símbolos, significados, conocimiento y cultura, no estaba escindido del hombre instintivo, natural y pasional (Aguirre 2001, p. 72)

Bajo esta lógica, la separación entre sentimiento y entendimiento enfatizada en la modernidad, en realidad tiene como trasfondo una relación inevitable entre el *homo faber* y el *homo symbolicus*. La dualidad aparentemente antagónica hombre/animal, cultura/naturaleza, se tropieza con: 1) la evidencia de que el hombre está constituido por estratos superpuestos, uno bionatural y otro psicosocial, y 2) que en realidad no existe ningún abismo que separa a ambas partes y que constituya a un ser humano con dimensiones aisladas, que se ha convertido en el límite que define un adentro y un afuera, poniendo un cerco y negando lo desconocido (Morin 1995, p. 21)

Entre el pensamiento objetivo-técnico-empírico y el pensamiento subjetivo-mítico-mágico, entre el hombre racional, capacitado para autocontrolarse, para dudar, verificar, construir, organizar y llevar a término o culminar, y por otro lado el hombre irracional, inconsciente, incontrolado, inmaduro, destructor, iluminado por quimeras, temerario, está el hombre entremedio del animal y del ángel: es a la vez naturaleza impulsada por las funciones instintivas, inteligencia iluminada por la razón y sentido puesto a cada una de sus acciones (Villoro 1992, p. 29)

Cuando reconocemos al ser humano como sujeto dividido en interior y exterior, vemos que por una parte tiene la posibilidad de manifestarse con la razón y su lenguaje, pero por la otra, debe buscar como hacer material y manifestar el espíritu etéreo que

³ Dios entendido no como el representante de la religión con dogmas petrificados, odio a quien no cree, fe petrificante, con un solo culto, una sola imagen y único camino para alcanzar la felicidad y evitar el sufrimiento, sino como la parte simbólica humana de búsqueda de sentido. Para Ricoeur, la palabra Dios incluye lo potencial simbólico e imaginativo, metafórico y narrativo de la Humanidad (Pérez de Tudela 1991, p. 376)

resguarda. Es así como aparece un entramado de sentido que se insinúa, y se hace evidente la búsqueda de la plasticidad que el código humano tiene, alejándose de códigos que limitan la experiencia a estructuras convencionalmente establecidas o meramente biológicas. Siempre habrá una relación que resulte insuficiente, habrá algo, una diferencia que la palabra nunca alcanzará a decir, algo que la imagen nunca alcanzará a condensar, algo que siempre se escapa y que siempre aparecerá como una falta, que hace incompleto al ser humano, que hace de su morar, la búsqueda de su completud, de su sentido, y hace un ser humano comprometido con su vida al recorrer este camino de eternos retornos (Escobar 1999, p. 56)

El sujeto buscará a lo largo de su vida resolver la fragmentación del orden primigenio⁴ por medio del paso de la experiencia individual, en cuyo centro se encuentra la reflexión del Yo desde el espacio y tiempo en que se encuentra parado; buscará el saber que promete la verdad, ilusión que el ser humano busca en lo otro, dando lugar a la fantasía, a la creación y a la emergencia de un ámbito sagrado en donde se devela que el hombre no se reduce a instrumento, sino que su verdad íntima esta al lado del sentido y de lo que da sentido (Flores 1996, p. 86) La conciencia obra con intencionalidad, dirigida a algo, a un horizonte que remite a otras posibilidades de vivencia y creación; es el sentido como espacio de potencialidad y búsqueda (Carretero 1999, p. 89)

Su búsqueda, implica movimiento, creación, acción en su espacio; es el verbo contra el nombre, lo sensible contra la razón, la vivencia contra la esencia, el modo de ser de las cosas contra la suma de las partes, el paso del hombre en el fluir de la vida. Por eso, comprender el sentido es comprender la relación entre cada cosa y las totalidades a las cuales se dirige su actividad y en las que se conforma, es decir, comprender el movimiento de cada individuo dentro de la totalidad que lo hace y rehace⁵.

La fragmentación del mundo y el conocimiento del todo únicamente como la suma de las partes, niega a la vida como flujo. Ningún elemento tiene sentido aislado del todo en

⁴ La tradición ocultista considera que el universo fue creado por un proceso de separación y fragmentación de la unidad primordial. Dicha fragmentación espera la operación que restaure su estado primitivo a partir de la revelación de lo simbólico de la escritura secreta del mundo, por lo que no es definitiva.

⁵ Es el ciclo del fugaz equilibrio: es lanzarse a la búsqueda, de pronto sentirse tan lejos del centro, para luego volver a encontrar y aferrarse a él. La psique vacila atraída irresistiblemente hacia ambos. Este cobrar vida a la vez espontánea, y sin embargo elaborada y llena de principios, es la eliminación de equilibrios comunes, que se han traducido en una relación con los polos opuestos, como punto de tensión en el espacio que obliga a detenerse, como si hubiera una fuerza que jugara con uno, a la que se quisiera penetrar, sentir, vencer.

el que se conforma, y ninguno desaparece al integrarse al todo. Para la integración en la totalidad, si ha de otorgar sentidos a los elementos, no puede eliminar las diferencias entre éstos. Entonces habría que concebir la totalidad como una forma que mantiene en comunicación diferentes elementos y, lejos de anular las diferencias, les suministra una nueva dimensión para que cada elemento particular se realice. Así, las totalidades son resultado de una acción conjugada de elementos que se actualizan entre ellos y abren posibilidades dentro del intento de una acción parte del todo, de tal forma que la totalidad cobra sentido por la comunicación recíproca de los elementos y de cada uno de éstos en su proyección a totalidades.

Eliminando la dualidad

El conocimiento dado a partir de la dualidad, le da un peso, y por tanto el dominio de la polaridad a la lógica desde la cual se mira a lo otro, además de impedir la existencia del diálogo y de la interacción.

Ninguna faceta de la realidad humana puede ser comprendida por el observador como final o completa en sí misma. Las operaciones lógicas en las que se van comparando una multiplicidad de casos particulares que coinciden en determinadas características, eliminando los rasgos meramente individuales (*accidentales*) y destacando los rasgos comunes a todos ellos (*esenciales*), termina en una representación general que da unidad a la multiplicidad empírica, alejada de toda subjetividad y que olvida lo individual (Garagalza 2001, p. 137)

No hay hechos, como creyeron los positivistas, que sean el sustrato de una teoría de la humanidad. No hay una construcción metodológica rígida, como un tipo ideal *weberiano* ni como un modelo científico social, sobre una realidad en constante cambio y creación. Hay, en cambio, una dialéctica indagando entre el sujeto y el objeto, una interacción constante de lo particular y lo universal, del momento y la totalidad, sin pretender descubrir principios ontológicos, que en realidad constantemente van recreándose.

Frente a este dualismo clásico y al principio de no-contradicción de la lógica, esta el constante juego dialéctico de contrarios, que es sustituido por la coincidencia de los opuestos, de sus fusiones, coincidencia o implicaciones, que no se excluyen pero tampoco

se confunden: se suceden, se alternan, se complementan, se rechazan o reclaman, pero juntos integran una trama cíclica, que va más allá de la distinción y el reconocimiento de lo diverso por su contrario.

Lo anterior lleva a afirmar que la relación con la realidad requiere de una mediación, de otro a partir del cual reconocerse. Mediatizar por la palabra, la imagen, el texto o el símbolo, exige un acercamiento sensible, y exige pasar al afrontamiento y a la mediación hermenéutica, que crea el pluralismo dialéctico de los opuestos como unión de los contrarios, bajo la lógica de la implicación. Así entonces, lograr el reestablecimiento del orden armónico original, es a través de un inmenso trabajo de desciframiento e interpretación de las analogías internas del mundo, primero, y después de las que existen entre el micro y el macrocosmos: el sentido de la vida es descifrar el mundo desde el espacio en que estamos mirando (Aguilar 1999, p. 150)

En este reconocimiento, ambas partes aportan, se implican al encontrar un punto de coincidencia a partir del cual empezar. Este punto medio no puede ser incluido en ninguna de las dos polaridades, es lo innombrable, es lo que se reconoce a partir de sí mismo, y no entra en ninguna clasificación por ser lo cualitativo, lo particular, lo exclusivo de una implicación, de una interacción, de un diálogo, de una experiencia de vida. El instante en que todos los momentos se penetran, se funden en un flujo, es precisamente donde sucede y se vive la realidad, no en el tiempo medido, vacío, homogéneo, sino en el vivido, lleno por la presencia del ahora. No en la realidad ya hecha, sino en la que se va haciendo, está la verdadera constitución de la individualidad, dentro del desarrollo significativo y la vinculación con la totalidad, en relación recíproca con el mundo externo que nos va modificando y recreando los deseos y razones (Fernández 2000, p. 37)

Este encuentro del punto de partida, no se resume en tres elementos sumándose (el individuo, su contexto y el significado), no es una dualidad, ni un totalitarismo, ni univocidad, sino en tres elementos penetrados, viviéndose. Es la implicación de lo diverso que parte de la coincidencia y del sentido generado en el mundo habitado. De comunidades, resignificaciones, crear una nueva mirada.

Aunque pareciera que el sentido aparece en el lenguaje sígnico, en realidad éste es el que menos habla de los motivos del ser humano, ni establece el puente entre el sentido y su manifestación. La tensión concepto-realidad está basada en que no existe una adecuación

o en una no-identidad del uno respecto al otro, así, el pensamiento dialéctico parte de la constatación de que el mundo no es libre, de que el hombre y la naturaleza se presentan diferentes de la verdad que se les da. Lo que falta es el lenguaje del sentido, capaz de resolver y disolver al *Eros* y *Logos* en un diálogo.

Entonces es necesario centrar y moderar las fuerzas en tensión y lograr un equilibrio dinámico entre las pretensiones de univocidad y, por el otro lado, la disgregación de la equivocidad, que en la modernidad se han manifestado en la subjetividad descontextualizada, tirada al sinsentido (Beuchot 1998) Y así resurge la importancia de la razón objetiva frente al ascendiente unilateral de una razón subjetiva: no significa un abandono a lo irracional, sino la apertura a la comprensión de la vida; es la razón como el marco de toda comprensión y posibilidad misma del sentido, cuando da una visión crítica, y no de sentido común, ni abstracta y de acuerdo a fines.

Se debe leer el sentido en las cosas mismas y su realización en comunicación con lo otro, con los otros, con la naturaleza, con la comunidad, con el cosmos. La comunión renovada con el cosmos y con los otros manifestará una dimensión de lo sagrado, no lo sagrado ajeno al hombre, instrumento de las religiones positivistas, máscara de ideología opresivas, sino lo sagrado en el interior de cada hombre y de cada cosa, que se manifiesta en el esplendor y en la unidad del todo (Villoro 1992, pp. 118-119) Esta mediación de los contrarios, con-creadora, evita un entendimiento como el del racionalismo cartesiano, en donde el hombre es espejo a partir del cual refleja la realidad con su sentido y reflexión; ya vimos que desde esta mirada, la realidad pareciera externa, objetiva, como objeto a conocer (Ortiz-Osés 1994, p. 12)

Entonces la generación de conocimiento tiene que ser una complicada intersección de planos en la dualidad sentido-razón, desprovista del carácter ya excluyente de lo opuesto, y pensándose como extremos de un continuo (Cervantes 1993, p. 18), como opuestos y complementarios. Recuperar a Hegel (Waldman 1989, p. 43) con su dialéctica de la contradicción, la negación como principio lógico y como motor de reflexión, es asumir un estado de tensión entre momentos que se producen y se distinguen mutuamente como un perpetuo juicio de suspenso por la movilidad que impulsa a la creación, por no existir un estado positivo final. "Sentir es estar implicado en algo" (Séller citada en Fernández 2000, p. 30), es la pérdida del sujeto como observador mirando panópticamente.

Hermes⁶ como intermediario, y haciendo la dialéctica del sentido, debe reconocer el fondo del *logos*, la referencia al mismo misterio de nuestra vida, cuyo origen procede de un profundo pasión más ligada a lo natural, que se encarna en el mundo y se hace corpóreo (Ortiz-Oses 1989, pp. 97-98) Y aquí, contrario a la confrontación dual sin mediación dialéctica con otras formas de acercamiento al mundo, encontramos presenta al sentido buscado en el universo humano.

El acercamiento al ser humano

La ciencia como un meta-lenguaje o meta-representación, preparada y anunciada por el propio lenguaje, se constituye poniendo entre paréntesis, excluyendo, negando o reprimiendo, las vivencias intersubjetivas, de tal modo que en su discurso intenta que la *cosa* hable por sí misma; partiendo de este anhelo, con el lenguaje objetivado, se intenta apresar el mundo, quedando el sentido expresivo de la palabra oculto al conformarse como concepto lógico y lejano al hombre.

Este proceso de abstracción lógica, tiene lugar a partir de un conjunto de contenidos que ya están de algún modo interpretados por cierto lenguaje, es decir que se encuentran lingüísticamente relacionados y consensados, dando como resultado un repertorio anónimo finito de signos.

Las estructuras pintadas como autosuficientes sólo necesitan de referencias de elementos extremos para entenderse, es decir, sellan un lenguaje formalizado fuera del diálogo, de la apertura, del sentido humano, y presentan tipos, no personas. Así es como pueden desarrollarse sistemas de conceptos puros sobre los que la ciencia actúa, con esta utilidad previa del lenguaje, con un metalenguaje, que la teoría lógica tradicional da por supuesto (Garagalza 2001, p. 139)

Sin embargo, el lenguaje no se agota en la transmisión de significados a través de signos lingüísticos, que como fin tiene economizar la comunicación para lograr consensos; el lenguaje significativo va más allá de la palabra y el enunciado, ya que antes del concepto esta la experiencia de vida, y la psique busca como manifestarla (Mazón 2002, p. 97) Con

⁶ Hermes es un dios mestizo, divino y terrenal a la vez; hijo legítimo de Zeus y de la ninfa Maya, mujer terrenal. Su reino no existe, anda en los caminos, los cruces y fronteras, y es mensajero de los hombres con los dioses. Es dios de la astucia y comercio, creador de la escritura, las artes y el engaño. Es patrón de los

lo anterior quiero decir que el hombre encarna sensaciones antes que utilizar palabras, sensaciones que no caben dentro del lenguaje formal, y que por lo tanto no se pueden mover en el ámbito de las distinciones y clasificaciones.

El olvido del sentido originario de las palabras y de lo que remiten al nivel de sensación, cotidianamente, marca el fracaso del lenguaje en su dimensión denotativa, que hace la diferencia entre lo que es nombrable y existe, de lo que no y de lo que tiene que ver con la ambivalencia y la posibilidad de darle a un objeto o a un suceso más de una categoría.

Con el lenguaje racional científico, la incoherencia de la vida y sus significados más cotidianos no son cubiertos, y es en donde la lingüística cede, donde el diccionario ya no guarda el sentido, donde se agota el lenguaje, donde los significados flotan y se pierden por no fundamentar la dimensión simbólica (Escobar 1999, p. 65)

Parecería que desde la ciencia, no hay enigma ni en general pregunta o problema que no pueda ser respondido, despejado y verificado, pero hay un límite. No hay un sujeto hablante privilegiado que garantice, inmerso en su subjetividad, la plenitud de la palabra; siempre queda un lugar en silencio que no puede ser llenado con palabras. Los significados interpretativos, metafóricos, alusivos, sensibles al contexto, dentro de una cultura, evocan sensaciones; no se encasillan en reglas universales o sistemas lejanos a la realidad, que olvidan las particulares razones para centrarse en los otorgados por el análisis lógico, que recurre a un conjunto de operaciones muy abstractas:

Desgarrar el sentido único y necesario es convertir a la palabra en irradiación, rescatar su calidad de texto, de espacio de goce e imprimir una profunda desgarradura en el lenguaje, un agujero en el discurso, sin volverlo insensato sino trágico, escindido, para que el lenguaje hable el silencio que lo constituye (Flores 1996, p. 88- 89)

Las cosas como creaciones humanas, no son lo que aparentan y siempre es posible imaginarla y pensarlas como cifras de un significado que no se presenta de forma inmediata como concepto: "Las narraciones dependen de una medida sorprendente del poder de los tropos, es decir, de la metáfora, la metonimia, la sínecdoque y demás figuras. Sin ellos la narración pierde su poder de ampliar el horizonte de posibilidades" (Bruner 1990, p. 69)

pastores, de los médicos, de los mercaderes y de los ladrones; su capacidad interpretativa es la que le permite apadrinar a tan diversos oficios (Mazón 2002, p. 63)

Cuando cede la palabra y parece reinar, como inconmensurable, el más enigmático de los silencios, aparece la posibilidad de la apertura a diferentes lecturas, que aportan nuevas interpretaciones de las necesidades del conocimiento en la modernidad. Ricoeur (Bruner 1990, p. 64) dice que una historia invita a la reconstrucción de lo que podía haber sucedido, a la resignificación, recreación, resimbolización, evocación.

Reconocer la referencia indirecta (simbólica-representativa) como función primordial del lenguaje a estudiar, es ver al mundo como un texto atravesado precisamente por silencios, y no sólo como signos que apuntan a la comunicación: “Las lenguas no son propiamente medios para exponer verdades ya conocidas, sino que su papel es algo más que eso, a saber: descubrir lo antes desconocido. Su diversidad no estriba en una diversidad de sonidos o signos, sino en una diversidad de modos de entender el mundo” (Cassirer citado en Garagalza 2001, p. 128)

Allí donde vivimos el estilo de vida diario, las relaciones y necesidades de los individuos y las colectividades, el ser humano busca su relación con el mundo, su sentido, encuentra el autoreconocimiento y el reconocer a otro a través de símbolos, imágenes, evocaciones, sentidos compartidos o analogados, que rebasan la comunicación verbal. Y no se trata de la convención para comunicar diferentes tipos de significado, no sólo es el consenso, no sólo es conectar las convenciones lingüísticas con la red de convenciones que constituyen las relaciones interpersonales.

Se trata de expresar, sugerir, evocar, transmitir acerca de lo que es el ser humano, que no puede expresar con la razón comunicativa, algo que la argumentación racional no es todavía capaz de hacer: manejar los significados más cotidianos (Mardones 1998, p. 87) No es sólo la captación a partir de un conjunto de convenciones del hablante y el oyente, sino la búsqueda como extracotidiano en lo cotidiano cuando se le mira desde fuera. Lo principal es la necesidad de hacer oír, pero el modo de sentir toma formas físicas, relativas a la capacidad simbólica del cuerpo y las imágenes evocadas, más que de una encarnación del verbo, más que palabras.

La lógica del sentido parte de lo que orienta al hombre en su propio universo, y su narración puede servir como referencial. “Sea real o fabuloso, sea histórico o inventado, sea individual o comunitario, hay un acontecimiento en el fondo de la comunicación, dos elementos básicos: palabra y acontecimiento” (Beuchot citado en Ariarán 1999, p. 47)

El espacio del símbolo

Hay realidades que no pueden ponerse en línea, sino que aparecen todas juntas, que configuran un conocimiento más que legible, sensible, no verbalizable, sino afectivo, que son el material de las tensiones de la vida (Fernández 2004, p. 49); en este universo se encuentra el sentido de las acciones humanas. Hay un momento no semántico en dónde el símbolo se apropia del espacio, cuando titubea en la línea divisoria del *bios* (de vida) y el *logos*, cuando se perciben silenciosas noticias del otro mundo, que se manifiesta materializándose en la acción y en el cómo se conduce; su palabra no puede ser pronunciada, pero sí ejecutada, por lo que la capacidad de encontrarlo está fundada en la capacidad de significar, más que de nombrar, en la vida andada.

El símbolo no como mera señal, porque una señal es una parte del mundo inmediato del ser humano, ni como algo concerniente a una cosa, sino algo especialmente relacionado con algún sentido o cierta arquitectura del mundo humano del sentido, que va más allá de la realidad inmediata o de la pura percepción sensible objetiva (Ariarán 1999, p. 95) Tampoco es una sola asociación de imágenes, ni una mera interrelación sujeto-objeto; para hablar de simbolización debe de haber una ruptura y ajuste de planos distintos, un *excedente* de sentido sobre lo directamente dado, ensanchamiento y prolongación de la imagen, paso de lo implícito a lo explícito, el encuentro de Yo-mundo por medio de mi cuerpo como mediación (Muñoz 1991, p. 411)

La configuración simbólica se sitúa en el campo intermedio entre lo anímico, y su conexión a lo corpóreo, que reclama un rastro, una huella o espesor de sentido. Por eso el interés del simbolismo radica en que reúne conciencia e inconsciente, al mismo tiempo que nos saca de nuestra mismidad en dirección al otro y a lo otro manifestado: en esta dirección se inscribe un sentido que solo se apalabra simbólicamente (Ortiz-Osés 1994, p. 13)

Requiere de una innovación semántica, por lo difícil que es nombrarlo, por lo corto de una palabra para expresarlo, porque no se agota en lo conceptual, y permanece siempre más rico por no descifrarse con un significado único e inamovible. El símbolo tiene un significado manifiesto y otro oculto, por lo que pertenece a lo literal y figurado, pero también a la pluralidad y a la ambigüedad en el nivel de sentido figurado (Calvo 1991,

p.120), así que se define como expresión en doble sentido, que oculta pero revela. Siempre posee un lado veado, esperando ser descifrado por ese primer sentido, directo y lineal, que al ser interpretado, designa otro y remite a otra realidad que habla de experiencias internas, que permite ver como aún queda más sentido del origen del mundo y de sus motivos, que sólo es percibido a través de lo significativo.

“Hay símbolo, cuando el lenguaje produce signos de grado compuesto donde el sentido, no conforme con designar una cosa, designa otro sentido que no podría alcanzarse sino en y a través de su enfoque e intención” (Ricoeur citado en Muñoz 1991, p. 407) Ya vimos, esta es una visión bifronte: significación directa y otras colaterales, de diferente nivel, que está en la creación poética, en la cosmovisión religiosa o en la proyección del subconsciente, pero que no se limita a ello, y también puede verse más ampliamente con Cassirer:

abarca la totalidad de los fenómenos que ponen de manifiesto, bajo cualquier forma, la realización de un sentido en un sensible y todos los contextos en los que un *datum* es sensible... está representando como incorporación particular, como manifestación y encarnación de una significación” (citado en Muñoz 1991, p. 408)

así están las manifestaciones simbólicas del psicoanálisis, las de la poética como imágenes, o las figuras recurrentes dentro de las cuales una cultura entre a se reconoce (Ricoeur 2003, p. 66), pero por también todo el conocer es simbólico, mediado, propia de todo lo sensible, arraigado en áreas de nuestra experiencia que están abiertas, como un dinamismo expresivo que va realizando al hombre en su vivir el mundo; cada carga sensible tiene contenido y posibilidad expresiva.

Es el sentido especial de aquí y ahora que da autenticidad, que no desligada al contexto ritual exclusivamente humano y que acerca a la formación de formas culturales, es nuestra disposición como humanos para significar y vivir al otorgar sentido a nuestras acciones:

Es recuperar la singularidad del gesto, la particularidad de la caricia, la ternura, los brotes de existencia y la afirmación de vida que se dejan entrever en aquellos intersticios a donde el poder no llega, es permitir que la vida se convierta en una narración que aspira al esplendor angustante del reino de lo imposible (Flores 1996, pp. 85-86)

es la creación, el descubrimiento y el conocimiento, que equivalen a presentar la aparición de lo desconocido y lo nuevo, venido desde el límite interior, del centro, del sentido, de la orientación.

Cada expresión simbólica es una expresión real, aunque no tengan un solo significado. El símbolo es expresión de la realidad, develamiento de su profundidad, ensamblaje y entrelazamiento de planos psíquicos y reales (Muñoz 1991, p. 410), así que su ambigüedad hace reticencia a cualquier racionalizar o fijar unívocamente su contenido.

Es una dualidad no excluyente ni negadora, que se presenta como procedimiento dialógico o de diálogo, porque obliga a distinguir y captar las semejanzas y las diferencias, a partir de las cuales se genera un juego significativo de conocimiento (Beuchot 1998) Implica la introducción de nuevas formas de ser en el mundo, de vivir en él y proyectar nuestra posibilidad íntima, formas de ser que la visión ordinaria reprime, y aunque nunca pasa a ser lenguaje totalmente, siempre es algo poderoso, enérgico, y el hombre es proyectado como un poder que ha de existir por los impulsos que sigue nuestra fantasía, el de las formas imaginarias del ser que enciende por la palabra poética, el de ese enorme y poderosísimo algo que nos amenaza siempre que no sentimos carentes de amor: “el lenguaje solo captura la espuma que asoma a la superficie de la vida” (Ricoeur 2003, pp. 73, 76)

La referencia a la vida por el lenguaje

La función referencial-denotativa (indicativa) y la función emotiva-connotativa (evocativa) fundan al lenguaje, referencia a la vida objetiva y la mera expresión evocativa de sentimientos y estados subjetivos (Garagalza 2001, p. 129) Es así como el lenguaje de esta manera, no es ni pura evocación, ni pura designación; todo uso del lenguaje comprende un momento re-presentativo por establecer una relación bipolar entre la palabra humana y la cosa como realidad significada por ella, en donde la articulación lingüística no se somete a ningún patrón externo o a un uso aislado de lenguaje, ya que éste sólo es inteligible dentro de un contexto en donde se establecen acuerdos de las definiciones que hay en el lenguaje, y a sí no se limita a seguir las impresiones sensibles. No debe verse como una copia de una realidad estáticamente dada y conocida, sino como original a través del cual se hace visible la experiencia del mundo, la experiencia lingüística, la intuición representacional de la

realidad vivida. Es una forma conformadora o configuradora que, enlaza y reúne lo que en la vivencia se presentaba como inconexo y volátil, sin secuencias lineales ni cuadros bien delimitados (igual que un sueño, hecho basado en imágenes sueltas y secuenciado por el lenguaje al ser narrado); interpretando y atribuyendo un sentido intersubjetivo, que nace de una cultura, gana contacto con la realidad, y se acerca a empatar al pensamiento con el sentido y fundamenta la identidad individual y colectiva.

La interpretación narrativa del mundo se mantiene siempre vinculada al contexto vital, porque el lenguaje se origina y parte de la vida, y por ello debe tener un interés activo en ella. Por eso el lenguaje no puede ser utilizado para hacer una captación pasiva o receptiva de la realidad, sino interpretativa que conserva el vínculo de la praxis y la vida, y así da la posibilidad de la experiencia de lo real. Se escapa de la mera presentación, para meterse en el ámbito de la re-presentación de la vivencia, permitiendo revivir lo vivido, pero manteniendo o poniéndolo a una cierta distancia (Garagalza 2001, p. 126)

De ahí que el lenguaje tenga siempre un sentido comunitario, intersubjetivo que al establecer un diálogo continuo de la vida, se esté hablando de la cultura; aún, la claridad de lo real verificado como manera de ver los contenidos *ideales* del mundo, que determinaban a la ciencia, muestra que no son meras estructuras *a priori* del pensamiento, sino que provienen de la realidad, aunque estén idealizadas y a distancia.

Por ello, la comprensión del lenguaje desde quien lo dice y lo que quiere decir involucra dimensiones del ser. La comunidad le da vida al lenguaje con base a la introyección de la realidad hecha cultura, por eso los consensos no pueden establecerse con base en reglas meramente lingüísticas y abstractas, sino que tienen que ser vivido y surgir de la lectura de uno mismo que está basado a su vez en el tipo de sentido que comprende, es decir, en la cultura de la que se parte. La referencia obligatoria a la tradición, sobrepasa el mero consenso abstracto que caracteriza a la fundación de la ciencia moderna, ya que se parte de narraciones existentes en la herencia cultural, inscritas en la vida, y que dan una referencia inmediata al mundo.

Al resignificar el lenguaje e introducirlo más a la vida vivida, articulando con la carne, no con el lenguaje por el lenguaje, la representación del símbolo lingüístico deja de lado el carácter meramente lógico, para vincularse a ese elemento intuitivo que permite hablar de la representación como una intuición que todo lenguaje vivo o vivido por una

comunidad conserva, que nace de la experiencia de vida, que otorgan guías interpretativas a nuestro acervo de conocimiento, que dice cómo actuar y que se va alimentando de experiencia surgidas de las relaciones intersubjetivas. Así queda diferenciado de la notación lógico-sígnica de la ciencia, caracterizada por ser puramente convencional, desviada hacia la univocidad, a las relaciones conceptuales o formales, pero siempre abstractas, desligada de la intuición (Garagalza 2001, p. 126)

Su contenido pragmático nos permite actuar, y debemos dilucidarlo para entender formas particulares de vida. Así la comprensión adquiere diferentes formas de acuerdo a las concepciones de vidas, tomando en cuenta cada forma de vida es un contexto con su clave particular de realidad. El mundo es para nosotros lo que se manifiesta el sentido de los seres humanos, y por eso, para conocerlo hay que comprender lo que lo lleva a actuar y a pensar de determinada forma.

Esta forma de acercamiento a la realidad sirve como punto de apoyo, como posición teórica y como recurso metodológico, pero no es solamente un modo particular de conocimiento, sino que caracterización del ser humano:

La interpretación no como una metodología más en el proceso de conocimiento sino como destino humano, como comprensión del mundo (o de su sentido) a través de sus expresiones (culturales, simbólicas, lingüísticas), alrededor de la cual toda cultura se organiza y le da sentido a su existencia (Solares 2001, p. 11)

Al vivir el mundo lo hacemos como sujetos entre otros sujetos; constantemente vivimos comprendiendo al otro y siendo interpretados por otro u otros, haciendo a la comprensión parte fundamental del fluir de la vida; así “el mundo social en el que vivo como alguien vinculado con otros por múltiples relaciones es para mí un objeto que debe de ser interpretado como provisto de sentido” (Schütz 1964, p. 27), que provee una referencia en común y por tanto, un sentido a compartir. La definición clásica del hombre como animal racional ajeno a lo no-racional, se sustituye por otra concepción más amplia en tanto que animal cultural (mitológico), lingüístico, simbólico, es decir, hermenéutico.

De este modo la comprensión debía ir necesariamente mediatizada por el análisis de símbolos y de los textos viendo más allá de lo dicho o escrito. Gadamer establece formas de experiencia tales como la estética, la ética y la lingüística, tradicionalmente ajenas al ideal de conocimiento propio de la ciencia (Solares 2001, p. 190)

Una de las limitaciones de la teoría hermenéutica filosófica, es la reducción al plano narrativo formal, a expresiones reducidas a escritura (Ariarán 1999, p. 39), porque cuando el texto habla, lo hace como producto final, olvidando su origen y su proceso de creación, de sensación, de significación en la experiencia real, como si exclusivamente el lenguaje articulara y constituyera el sentido que se manifiesta como cultura, ese complejo horizonte simbólico en el que las cosas y los acontecimientos se entrelazan y aparecen como el contexto en que el hombre resuelve sus necesidades, se comprende y subsiste (Gutiérrez 1999, p. 263) Se cae en la interpretación de la realidad mediante el lenguaje como medio de comprensión, comunicación y entendimiento, reduciendo la concepción del hombre a comunicación y consenso.

Ya escritas y formuladas las experiencias y sensaciones aparecen como realidades objetivas “La formulación y expresión de los sentimientos –decía Hegel- tiene por efecto quitarles su importancia” “Las ideas –insiste Proust- son los sucedáneos de las penas; en el momento en que estas se transforman en ideas pierden su parte de acción nociva en nuestro corazón” (citados en Rubert de Ventós 1980, p. 22) Organizar la experiencia de forma narrativa, lineal, aunque de pronto el tiempo no lo sea, en resoluciones lingüísticas, a modo de opinión rectas o de creencias racionales, dan forma proposicional a lo que nos inquieta, y se determina de modo racional lo que productivamente se instituye como hijos, obras, empresas e interpretaciones conceptuales de lo expresivo, que recae en los sistemas orientados al éxito instrumental contra el mundo orientado al entendimiento intersubjetivo (Trías 2000, p. 67)

Así, Ricoeur, reconoce dos tipos de hermenéutica: la de la sospecha, de intención desmitificadora que intenta sacar de ilusiones a la conciencia (Marx, Nietzsche, Freud, Teoría Crítica), y la de remitificación, atenta a lo que revela el símbolo, a su mensaje, que ve al hombre como sin concluir el hacer morir los ídolos y que apenas empieza a entender los símbolos al buscar restaurar el sentido en su cotidianeidad (Ariarán 1999, p. 42)

El supuesto de que todo actuar humano posee un sentido remite a la amplificación o complejización del conocimiento, ya que implica la aceptación de que el ser humano no puede vivir sin dioses, y que dentro de la modernidad, estos han sido escondidos al convertirse en símbolos racionales. Dónde, cómo y bajo qué condiciones acontece el despliegue, la apertura del sentido: en el espacio hermenéutico, el de la interpretación,

espacio de articulación, revelación y apertura, de posibilidad, reflexión y libertad, espacio abierto a una interrogación, un espacio de mediación (Pérez de Tudela 1991, p. 369) El símbolo guía porque es clave para rastrear algo, un sentido oculto, y hermana porque sirve para reconocer a lo otro

La apertura a la creatividad por el sentido

El fin de la interpretación no es simplemente más interpretación; debe apuntar más allá de ella misma, a los problemas fundamentales de la existencia humana; no es un mero estar frente al mundo y contemplarlo, sino que es hacer referencia a la incertidumbre de cómo interpretar. Es estar en la frontera entre el hablar y el callar, pide estar atento, silencioso y a la escucha de la revelación que el mundo del texto despliega. La palabra se hace palabra desde y por el corazón del que escucha atenta y vigilante. "Silencio que se dirige al lenguaje, y lenguaje que se dirige al silencio para, en su interacción, hacer emerger el sentido. Desde los límites del discurso, el misterio llama de continuo a pensar más, a decir de otro modo, una vez más, lo indecible" (Pérez de Tudela 1991, p. 377) Incertidumbre vista como confusión, como espacios grises, habitados por extraños, por los aún no clasificados.

La interpretación toma lugar cuando el significado no es irreflexivamente evidente, cuando tomamos conciencia de que las palabras y el significado no son la misma cosa, que no existe la adecuación entre el pensamiento y la realidad. Es tratar de encontrarle sentido y motivo a algo, intentando no contar lo sucedido, sino encontrar el sentido de la vida cotidiana para cada específico acontecimiento. Además implica una constante actualización de la realidad en constante movimiento y con incertidumbres que no se predicen.

Mencioné que el ser humano es necesariamente simbólico, porque se expresa para hallar su propio ser; toda creación humana, teórica o práctica, esta gobernada por lo fantástico y su encarnación (Muñoz 1991, p. 410) En la interpretación el hombre desentraña el sentido como sujeto-intérprete de la realidad. Ello como punto de partida de toda actividad intelectual, disuelve a uno mismo en observador y sujeto, sujeto de conocimiento y al mismo tiempo objeto de ese conocimiento; el significado depende no sólo de un símbolo y de su referente, sino también de un interprete como representación mediadora, es decir, del símbolo en su relación con otro objeto, mediatizado (Bruner 1990, p. 76)

La interpretación adquiere un carácter abierto, que no sólo parte de contextos teóricos, universales y formales, sino que la intervención de los elementos que conforman una conciencia colectiva e individual. “Significado depende de no sólo de un signo y de su referente, sino también de un interprete: una representación mediadora” (Bruner 1990, p. 76) El lenguaje dirá (en tanto abre y revela), cuando escuche, cuando el lenguaje deje que a través suyo se explye y explicito el mundo (Pérez de Tudela 1991, p. 377)

Los símbolos vistos en las palabras, imágenes, signos culturales, en el *como sí* del arte, cargados de determinada significación colateral o derivada, no dejan de ser objetivaciones, de revelar conexiones enraizadas en su *logos* estructural proveniente de la experiencia humana. Tanto en la conciencia individual como en la construcción social de la realidad, construyen cierta percepción del mundo, al ensamblar naturaleza y libertad creativa, inclusive cuando en la vida moderna el hombre se ha separado demasiado de lo vital que lo nutre.

La forma posible de habitar el mundo desde otra realidad, despliega una llamada a la liberación de posibilidades, de desarrollo que la imaginación productiva es capaz de generar. Esta dinámica generativa, no es una dimensión estática, estructural, de mero significado, propia de la explicación; en realidad se abre un mundo que despliega posibilidades elevándose al sentido con el surgimiento de un acontecimiento (Pérez de Tudela 1991, pp. 371, 372) Interpretar simbólicamente es desplegar, abrir significados, abrir un texto y dejar desarrollar sus potencialidades para re-decir y revivir.

Es un mundo que recupera a quien se adentra, con sus códigos específicos a interpretar, que supone una redescrición de la experiencia, una evocación de vida y una apropiación de la realidad, y del mundo interno creado por el universo. Es la intencionalidad, significación viva, como fuerza que lucha por expresarse, como algo real que esta afuera del símbolo, en el ámbito de la experiencia real y determina el sentido (Calvo 1991, p.121)

Con la organización del mundo interno, de los sentimientos y la voluntad, y del mundo externo, por la palabra, se aclara y diferencia la dimensión simbólica al ser nombrada. El hacer narrativo resignifica al mundo en la medida en que, narrar es rehacer la acción y es el nombre de un *ahora* como resultado de un conjunto en el presente vivo de la experiencia, de un tiempo y un instante cualquiera de lo significativo que va configurando

al ser humano. La narración aparece como independiente, con significación propia (Ariarán 1999, p. 49) Las sensaciones cobran nueva forma, y aunque se cristalizan y gran parte de la sensación queda detrás de la palabra, hay que estar claros en que no son manifestadas totalmente, dando la posibilidad de siempre poder rastrear ese de más que tienen que decir. “La eclosión del aparecer, acontece siempre y por doquier, pero nunca del todo ni totalmente” (Pérez y Tudela 1991, p. 378)

Los grados intermedios entre vida y razón, ente símbolo y concepto hacen que las denominaciones y conceptos lingüísticos, den expresión a las relaciones de las cosas y acontecimientos. El reencuentro de un contacto poético o mimético del hombre con las cosas, del sentimiento, de la investigación del fondo mitológico, simbólico y metafórico del ser humano, es el principio de la reconstrucción de un conocimiento hecho desde otra perspectiva humana. El objetivo es mover al mundo desde lo profano a lo sagrado que existe en la humanidad, y traer la reconciliación de los opuestos y no el rechazo de la razón, sino dar paso al renacer de una nueva racionalidad.

Adentrarse en el corazón de la experiencia, al mundo habitado por emociones y mociones de voluntad, es el mundo de la razón simbólica, no instrumental, de la vida vivida en donde encontramos lo que de sentido (Triás 2000, p. 78) El para qué indica la meta anticipada que el actor espera alcanzar realizando determinada acción, explicándola en términos de proyectos que pueden o no ser logrados y, buscando un por qué, que habla de la acción del actor en función de sus experiencias vividas, que apuntan a encontrar un sentido.

La propuesta de una hermenéutica simbólica, es la de indagar hasta implicar y encontrar el sentido que cada cultura y los individuos que la conforman le imprimen a la vida misma, es la apertura del lenguaje a la realidad extralingüística, al acontecimiento, al sentido que le damos a la vida encarnado en algún símbolo, es decir, a la aceptación de la vida como llena de mitos y creencias que nos llevan a encontrar una orientación en el mundo. Es decir, es la cultura dándonos los marcos interpretativos, y cada uno de nosotros, significándolos desde nuestra propia experiencia, para que al interpretar, resimbolicemos, reanimemos y transformemos.

Entonces, el mundo de la vida diaria aparece como un universo lleno de significado y sentidos; se nos ofrece a nuestra interpretación, a nuestra experiencia y a la acción, tanto

como autores en cotidiano como científicos construyendo el propio sistema de interpretación, llena de significado. Así, a pesar de que el acervo de conocimiento para el andar cotidiano sea diferente al acervo de conocimiento para la búsqueda científica, ambos constituyen acercamientos a partir de la parte de la vida a la que le otorgan un significado a partir de nuestra biografía.

Estudiar estructuras simbólicas como manifestaciones de sentidos ocultos, es adentrarse en elaboraciones que nos remiten a un lenguaje más fundamental, desde nuestra mente, corporalidad y nuestros sentimientos. No se trata de encontrar un saber o un *logos* sino de explorar parcelas de la realidad. No se trata de explicar científicamente sino de comprender modos diversos del ser o diversos ámbitos de la experiencia humana, asomándose a las propias profundidades por el camino de la analogía y enigmas, que precisan una hermenéutica como algo esencial (Ariarán 1999, p. 30)

III. PSICOLOGÍA DESDE LA CULTURA

Vivimos un proceso de constitución dentro y respaldado por una cultura; ésta constituye su psique, elabora pautas de la experiencia humana y enmarca la forma de organizarlas como cargadas de sentido. Así, lo psíquico se vuelve la representación significativa dentro de la cultura, algo semejante al inconsciente colectivo, representado por nuestra memoria e imaginación que nos llevan a actuar y a crear con cierto telón de fondo. “El hombre existe no directamente en la naturaleza, como los animales, sino en el contexto de un universo mitológico, un conjunto de tradiciones y creencias nacidas de sus vivencias a través de una herencia psicológica común” (Frye citado en Ortiz-Osés 2001, p. 35)

La acción humana esta respaldada por la cultura y motivada por la búsqueda de significado y sentido dentro de ésta, por lo que debemos buscar aquellos procesos que llevan a creer, a sentir, a significar, a no olvidar, todo lo simbólico, como construcción humana, que hacen inseparable al hombre de la cultura. Estas actividades humanas, que otorgan y muestran un sentido a la propia vida, el cómo se piensa y se siente al mundo, necesitan ser escuchados. La forma en como se expresa la racionalidad no debe verse simplemente en términos de coherencia lógica de las reglas establecidas para esa comunidad, siempre hay que remitirse al sentido que tiene seguir estas reglas, a las implicaciones que para los miembros de la comunidad aparecen.

Claramente el ser humano denota no sólo epistemología, sino un modo de existencia también. La esencia del hombre aparece bajo formas diferentes y contradictorias; es una unidad profunda, subjetiva y cultural, de la que depende el conocimiento individual. El ser humano visto así, como creación de una historia y de un contexto, de una memoria y de un espacio, con una identidad que se crea y transforma constantemente con el movimiento de la vida y su tiempo, ya no de una sustancia o esencia *a priori* o de la verdad como una forma determinada, hace de las formas particulares la introyección de aquella colectividad, de la cual se hace partícipe en el proceso de producción cultural con el desarrollo concreto del hombre.

El flujo de movimiento, que es la vida, es una búsqueda del sentido reflejado en la mediación, para contarlos desde una manera que le permita comprender los orígenes, significados e importancias; esta noción no puede ser expresada en una sola proposición

que pretenda definir la esencia del hombre como un principio de identidad. Es decir, el sujeto se realiza desde y en una realidad objetiva y en constante transformación, y se debe voltear la mirada a lo innombrable que cotidianamente se vive, al código humano que abre tantas posibilidades, y se escapa de lo clasificable por el lenguaje como código sistematizado.

El rechazo de la distinción sujeto-objeto hecha por Heidegger, corresponde a la atención puesta en la noción del *ser ahí*, que no puede separarse del mundo, sino junto con él hace una unidad cotidiana de existencia como forma epistémica, de construcción de conocimiento desde un contexto, y no como la adecuación a patrones establecido desde lógicas ajenas (Velasco 1999, p. 156) Pensar que cada sujeto es sentimientos, creencias ligadas, pero también es cuerpo material y es el reconocimiento a partir del otro, de otro ser humano, o del otro, su colectividad, y su interacción y dialogo con ello, obliga a formar otra concepción del sujeto y por tanto, del objeto de estudio de la psicología. Bajo esta línea, la psicología retomando a la cultura, ve en la interacción cotidiana, con su enorme carga de materialidad real, un texto que requiere del descubrimiento de sus significados ocultos, desde donde se fundan nuestros saberes como actores y como investigadores, ya que dentro de ellas vivimos y nos movemos.

Al pensar en un Yo observable y medible, se esta pensando en un Yo conceptual y abstracto, para ser reflexionado (Brumer 1990, p. 102) Estudiar al Yo como algo contemplativo, olvida las practicas concretas, intuitivas, subjetivas, creativas y a un cuerpo empapado de sensaciones. Esta manera de aniquilar pasiones, limando fuentes internas y de la constitución del ser humano, es el resultado del desprecio de la vida terrena y sensitiva.

Por lo tanto, estamos lejos de captar las características de la vida psíquicas mediante la representación descriptiva, así, la investigación psicológica ya no puede ser reducida a estímulos y respuestas, ni a la conducta directamente observable, ni a impulsos biológicos o cambios físicos. No podemos limitarnos a datos cualitativos que terminan por ser clasificados, ni a una epistemología que olvide la vida por establecer la pauta de un conocimiento válido, que cae en reducciones al convertirla en concepto o experiencia mediada a través de un test o métodos cualitativos, que arman figuras de personalidad, en donde el tiempo-espacio específico es abstraído y eliminado, desapareciéndose así el sujeto como generador de sentido, que cuenta y justifica su camino, para crear y vivir una cultura.

A partir de este momento, sobre y desde este fondo lleno de sentidos, de confluencias casuales de ideas, de imágenes y recuerdos que forman el telón de nuestra vida interior, se construye el *logos*, el discurso, la palabra, el pensamiento, la razón, la acción fungiendo como medios para acercarnos al ser humano, en donde intervienen sentimientos y valores sin que por ello se conviertan en irracionales, instintivos o mecánicos (Morin 1995, p. 142)

La comprensión no solo esta en el conocimiento psicológico sino en el espíritu hecho objetivo, como objetivación sensible, histórica, en realizaciones de la vida humana. Y aquí encontramos a la psiquis actuando y consolidando objetos reales, vida andada, sentido encarnado, reconociéndole un valor a lo cultivado, y posicionándose como una más de las ciencias de la cultura.

El retorno al sujeto cultural y creador

El sujeto como sujeto individual ha sido limitado a individualismo o ha sido borrado, al centrarse la investigación en paradigmas, prácticas, tradiciones o comunidades científicas, olvidándose la experiencia de vida de sujetos específicos que crean sus significados y sentidos en un mundo vivido, andado a través de acciones y obras, que no sólo pueden ser traducidos a comprensiones convertidas a construcción de reglas y teorías, ya que implican que alguien conozca.

Lo desconocido no solamente es el mundo exterior, es sobre todo nosotros mismos, que al hacer la separación entre el conocedor y lo conocido, supone la separación interna con uno mismo; por ello se busca captar el sentido de la historia del sujeto, el sentido de su actuar mediante un trabajo de interpretación desde una vida cultural, pero imprescindiblemente personal.

Indagar el retorno del sujeto, intelectualizado por la ciencia, alejado por la racionalidad moderna de su vida andada, al sujeto empírico, que no sólo retoma la vida tal como se le presenta, sino que al vivirla, la niegue y crea alternativas, es el retorno de la psicología al ser humano como creador, como el que subjetiviza, el que da sentido, el que vive, y además es el que vive como interprete de todo ello.

Uno no nació sólo, comparte espacios comunes, así que cada uno encarna a su sociedad con su lógica, racionalidad, forma de moverse, uno es el punto de vista de la sociedad (Fernández 2004, p. 34) Entonces se debe tener presente que la persona despliega

toda una cultura, germen de sentido, recordando que toda actividad del Yo está dirigida necesariamente a un objeto, y que no se puede ocultar esto al ser creado desde su particular historia, contexto, y sentido. El ser humano tiene dentro de sí al mundo al que habita, no es que se relaciones con él, sino que lo vive, no esta indeterminado, ni aislado ni es atemporal, sino que se va creando a partir de sus relaciones con otros y con la historia.

Y aunque el mundo espiritual no es inevitablemente el individuo, porque existe el proyecto colectivo en el que el individuo se realiza en comunidad, no por empresas personales, debemos retomar la conciencia privada del Yo dentro de su situación histórico-cultural, en movimiento de la cultura a la mente, y de la mente a la cultura (Bruner 1990, p. 108) Este proceso de individuación se inicia cuando el ser humano deja de identificarse con realidades *a priori* y ve la necesidad de crear nuevas que le den sentido: “El problema de la vida empuja a unos a la rebelión y la rebelión a la búsqueda de la identidad en sí mismo, a un incursionar en los abismos de mares interiores” (Solares 1995, p. 69), en donde nuestra imaginación esta culturalmente conformada. Y aquí radica la importancia de mirar lo simbólico, lo que tiene esa carga evocativa, de sentido total, de conexión con el divino y mirar a los símbolos caídos en el inconsciente, que pasan de lo social, a lo psíquico, al individuo manifestando el alma de su pueblo.

El conocimiento de los otros es posible porque la vida produce formas, que se externalizan en sentimientos y valoraciones, que sirven para desciframos. Nuestra humanidad consiste en esa accesibilidad de principio a lo humano que hay fuera de nosotros como espejo, en el que el ser humano busca en el exterior, algún indicio propio. El sujeto indaga la individualidad, a través de los otros y de nosotros mismos; no se conoce a sí mismo directamente, sino sólo a través de los símbolos depositados en su memoria y su imaginario e inconsciente hablando desde lo otro.

En la medida en que todo ser humano sea considerado como producto de una historia y de un contexto, de una memoria y de un espacio, la identidad en continua construcción, se alimentará de sentires individuales, generados a partir de un tiempo y un espacio, e internalizados de forma particular, para evitar la caída en la subjetividad total. Las vivencias y experiencias, reconocen semejanzas pese a la singularidad e individualidad, así cada historia tiene que ver con un interprete, con el significado otorgado desde una cultural y la intención individual.

Es justo aquí en donde el mundo es construido más que por un inconsciente, por una comunidad psíquica, por las intersubjetividades, cuando se marca una diferenciación que emana de un sentido y acervo de conocimiento común, pero que luego es impresa por el tinte biográfico de cada actor, brindando significados diferentes: todo acto se encuentra en una situación biográfica determinada, encerrado en una historia en donde se han depositado experiencias retomadas del acervo de conocimiento común, dándose de esta al Yo la capacidad de hacer la diferenciación de percepción del mundo cotidiano.

La tarea de la psicología entendida desde la cultura

Hacer parte a la psicología del reconocimiento en cada proceso interior, implica la expresión de un lenguaje, una obra y una colectividad, en donde no existe la línea entre lo social y lo individual, y hay una búsqueda del equilibrio entre las reivindicaciones individuales y las colectividades, en donde la apertura a una subjetividad no hace omnipotencias pero, tampoco se suprime (Aguilar 1999, p. 11) Más que subrayar un excesivo individualismo o un subjetivismo llevado a la relatividad extrema, la psicología tendría que encontrar su forma colectiva y enmarcada.

La psicología entendida desde la cultura no niega a la biología o la economía, más bien muestra otra dimensión olvidada propia del hombre. Para ello utiliza las herramientas de la interpretación, para analizar a la cultura, a la subjetividad, a lo simbólicamente humano, sin quedarse con una sola explicación del ser humano, o dándole más importancia a una que a otra.

Cuando hablamos de una psicología que busca significados, hablamos de una psicología que no puede prescindir de lo cultural, entonces, el principio para crear un método, depende de un contexto cultural. La elaboración de marcos, de contextos en tiempos y espacios, es esa organización de la experiencia que la psicología debería tomar en cuenta para delimitar la creación de significados, de acuerdo a contextos culturales evitando así, la posibilidad de hacer todo, absolutamente todo, válido (Bruner 1990, p. 117)

Este tipo de interpretación parte del postulado de que los sentidos y significados constituyen a la existencia humana, y lo hacen a tal grado, que ésta no puede ser reducida significativamente a constituyentes previos como los actos del habla, relaciones diádicas o a cualquier elemento predefinido. El conocimiento de la persona no se encuentra en su

cabeza solamente, ésta es parte de un flujo de experiencias que ha creado sentires individuales, viviendo y reviviendo ciclos. Para profundizar en el conocimiento del ser humano, hay que indagar en lo que lo mueve o lo detiene, es decir, en lo que éste procesa al interior y que lo mueve a expresar en su lenguaje o en su obra.

La comprensión del sujeto que se expresa oculto y del mundo que se despliega frente a él, debe ser hecha desde procesos que se constituyen a partir de una subjetividad, desde el interior que desde ciertos modos da sentido al entorno y que se plasman por la participación en los sistemas simbólicos (Bruner 1990, p. 47), para luego hundir la mirada analítica en las experiencias y emociones humanas, de su espíritu y de su carne.

El alma de la cultura es vista como la textura, y sus formas de expresión, es el texto a interpretar. Así, el texto y la textura son básicas para acercarnos al imaginario tanto en lo psíquico e interior, como en lo socio-histórico (Garagalza 2003, p. 3) No radican exclusivamente dentro de individuos, sino en cualquier objeto, de sustrato material o mental, las matrices de nuestros patrones de comprensión y conducción. La búsqueda abierta en ser humano ve como indispensable crear un nuevo lenguaje, que pudiera sumergirse en esos contenidos y formas, para comunicar nuestra verdad al concebir la base estructural de interacciones dinámicas, que diga con lenguaje y refleje cultura.

El malestar y descontento que intenta atribuirse a otras razones, y se manifiesta en frustración y agresión introyectada y dirigida contra el propio Yo, es la derivación de la insuficiencia de las instituciones que nosotros mismos hemos creado, que no nos alcanzan, no dan ni protección ni bienestar. La tarea de la psicología es la recuperación del significado, de lo que da sentido, lo que la orienta, lo que le otorga un centro al ser humano (a veces inexplicable, sin utilización práctica o innombrable), mediante la búsqueda de su origen y su interpretación (Fernández 2000, p. 60)

El concepto principal de esta psicología debe de estar en el sentido, sus significados, y los procesos para llagar a ello; pero no es sólo la exploración de éstos, sino su utilización y su fin en la vida, que lleva al ser humano a asentar cierto tipo de praxis (Bruner 1990, p. 116) Por eso, la interpretación psicológica ligada al sentido, a la experiencia de vida dadora de sentido, impulsa la búsqueda de movimiento individual y la creación, en donde no hay nada definitivo, sólo expresiones y contextos para interpretar en un flujo de movimiento.

Las grandes cuestiones psicológicas, como los procesos de la mente, el cuestionamiento de nuestros significados y realidades, la formación de la mente por la historia y la cultura, el sentido impreso a cada acción, la conformación cultural de estos sentidos o significados o el impulso de la acción humana (Bruner 1990, p. 13), hacen a la vida psíquica inexplicable en su totalidad. Por ello, se tienen que crear diferentes miradas a la misma, con el fin de obtener un acercamiento profundo: observarla y describirla, captarla intuitivamente, o hasta sentirla a la par de los actores, son diferentes aproximaciones. Lo que sí queda claro, es que ésta no puede ser aislada del mundo que experimenta y crea en la cultura, y que siempre habrá una posibilidad para explorar aún más.

¿Qué ocurre con la realidad cuando se le factura desde otras latitudes, es decir, desde nosotros mismos? No quiero quedarme en la idea de que el psicólogo como observador debe fundirse con la realidad que ha elegido intentar acercarse, más bien creo que debe partir su observación del sujeto implicado, fundido en su cultura, para así lograr una comprensión más certera de lo que constituye al ser humano.

El acercamiento psicológico no es equivalente a hablar la voz de otro, no es hacerse el otro, ni poner al desnudo y clarificar al otro, ni lograr una autotransformación o autorevelación a partir del otro, ni compararnos con lo otro (Geertz 1989, pp. 32, 33, 141) Para comprender algo no falta tener que vivirlo ni recordarlo, ni compartir de forma ideal, basta con compartir de manera analógica, proporcional, acercarse con símbolos que remita a sentido (Beuchot 1998) La psicología al estudiar la experiencia viva del sujeto sin meterse en ella, guardando una distancia, busca un acercamiento significativo al retomar los símbolos y al estudiar el sentido impreso a la vida que se manifiesta desde esto y que mueve e incita la génesis de las culturas.

Para no caer en una antropología mirada desde esta propuesta de psicología, se debe interpretar cuál es el sentido de tal o cual acción, cómo es que se llegó a ello, mirando la *acción situada*:

La idea de que la acción humana no podía explicarse por completo ni de forma adecuada en la dirección del dentro hacia fuera, es decir, refiriéndose sólo a factores intrapsíquicos: disposiciones, rasgos, capacidades de aprendizaje, motivos... Para poder ser explicado, la acción necesitaba estar situada, ser concebida como un continuo de la vida cultural (Bruner 1990, p. 106)

Como seres humanos y psicólogos reflejamos la realidad en la que actuamos, es decir, nuestros encuentros con la acción humana y a su significado debe ubicarse dentro de un contexto, y nuestra propia tarea como psicólogos, debe verse inmersa dentro del escenario propio. No podemos hacer válido algo lejano a las propias categorías culturales establecidas desde nuestras propias categorías encarnadas. Por ello nuestras certezas son relativas, y la única manera de entender lo extraño, es dejando de lado nuestras seguridades (Solares 2001, p. 9.), para dar paso a la interpretación simbólica de realidades compuestas por otras concepciones de vida.

Para comprender un modo de concebir la vida ajeno al nuestro, lejano a la racionalidad enaltecida por nuestra propia cultura y biografía, antes de estudiar esa realidad en fenómenos expresados *materialmente*, hay que estudiar el significado que se tienen, y sus impulsos, clarificar las naturalezas particulares de las formas de vida, desentrañar los marcos interpretativos de esta otra sociedad, para comprender los significados a través de los cuales el hombre se mueve en su mundo, ya que hay que recordar que no buscamos explicaciones causales, sino de sentido. Es no sólo hablar y comprender el lenguaje del otro, sino penetrar en sus supuestos cósmicos, entender conceptos implícitos y explícitos, que resultaría imposible si se intenta hacer desde nuestra propia racionalidad.

A diferencia de las interpretaciones de sentido común que parten de la biografía propia, del acervo común, generándose explicaciones personalizadas e individuales. Carente de crítica, la situación científica no esta caracterizada por la vivencia como explicación de la vida diaria, que además se caracteriza por intereses pragmáticos. El psicólogo debe de tener intereses cognitivos, y a pesar de que a través de su biografía definió que era la parte del mundo que le interesaba estudiar por serle significativo, su Yo deja de ser el centro a partir del cual se percibe, para dejarle ese lugar a su objeto de estudio.

Sin embargo, importante es resaltar que es cierto que escribimos e interpretamos desde nuestro alrededor, con nuestros recursos, formación e interés, lo que ya implica un texto de nuestra propia autoría, considerados en sí mismo, no representativos de una realidad, sino una nueva creación; no una mera mediaciones, sino construcciones de las que somos responsables. Es una nueva forma, a partir de la cual se da otra mirada que otorga otro sentido, es una resignificación que amplía la mirada de la vida en la construcción de un

terreno común y de diálogo. Es poner a disposición práctica lo obtenido, para que venga una reinterpretación al interpretar cómo se vinculan las palabras con el mundo, los textos con la experiencia, las obras con las vidas.

El contexto de significado del psicólogo es el acervo de conocimiento de la propia disciplina, su propio lenguaje (elaboración de conceptos y categorías propias), y aunque debe descubrir motivos para y por qué, ello no significa que descubre totalmente el sentido subjetivo de la acción, porque es imposible pasar el sentido objetivo del observador al subjetivo, que es el vivir y sentir del propio actor desde un significado objetivo de conocimiento, pero de manera determinante, desde un significado subjetivo de conocimiento, que nadie, más que su propia historia posee.

El psicólogo no tiene el aquí ni el ahora, porque su centro de acción se encuentra lejano a los momentos sentidos, limitándose a una comprensión retrospectiva, lejos de la duración, del principio y el final, que toda acción significativa tiene. No podemos posicionarnos *de facto*, pensando desde nuestra propia racionalidad, pues cada práctica y creencia pertenece y deriva de culturas, con un lenguaje empapado de sentido propio de una forma de vida. Si queremos entender al actor y a su acción, debemos entender primero que significa para éste su mundo, es decir, que sentido le otorga a su actuar en la vida cotidiana. Como seres humanos reflexivos, somos capaces de retomar las reglas de otras culturas y tenemos la capacidad de alimentarnos de otras formas de pensar de otros, sin olvidar el principio común: el ser humano.

Concluyendo, una psicología crítica consiste en la demostración de la no-existencia de un sujeto autónomo, y de la irracionalidad real de la aparente razón. Se trata del descubrimiento del otro, y de la razón dentro del sujeto, de mirarnos como criaturas corporales, deseante y con voluntad, pero también como azar y ambivalencia dentro de una colectividad que va formándonos y a la que vamos formando. Retomando lo anterior, el estudio de la psicología estudiada desde la cultura cambia de connotación y deja de designar la regularidad del cambio y la previsibilidad de los ciclos heredados de la psicología científica, para retomar al ser total y relacionarlo con el tiempo, el instante, lo impredecible, la historia, lo pasional, las sensaciones y principalmente el sentido otorgado a cada vida, a partir de uno mismo y de nuestra inmersión en un contexto.

Los orígenes, las vicisitudes y las pasiones de la cultura y la existencia humana, aquello que constituye la sombra, el lado oculto de la razón, el mundo que subyace al puro universo por la ciencia positiva descrito, va más allá de la conciencia colectiva imperante, sin negarla o dejar de dialogar con ella; debe despertar el inconsciente colectivo como la voz más interior, a través de la creatividad negada o la imaginación y la fantasía (Solares 2001, p. 17) “Ni siquiera las explicaciones causales más poderosas de la condición humana pueden tener sentido y plausibilidad sin ser interpretadas a la luz del mundo simbólico que constituye la cultura humana” (Bruner 1990, p. 133)

¿Qué significa la capacidad expresiva simbólica más poderosa que la argumentadora para apuntar situaciones humanas, que se aleja de las pretensiones de validez bajo criterios científicos? Un sentimiento puede ser fuente de energía si a su vez es expresión de una necesidad imperiosa de manifestarse. La sublimación de los instintos, reorientados por el trabajo psíquico e intelectual, que busca manifestarlo en actos significativos, crea la encarnación de las fantasías, en constante esfuerzo por alcanzar la realización (Freud 1973, pp. 3022, 3027) Si como psicólogos queremos acercarnos al ser humano, no deberíamos partir de la abstracción y más bien habría que mirar a lo que le da sentido a la existencia, a lo que lo mantiene vivo, a lo que lo constituye. Y eso no sólo lo encontramos en el cotidiano y sus expresiones simbólicas e innombrables, que remite más a la vida que de la ciencia, sino también a nuestra labor cotidiana y en el motivo que le impregnamos a ésta.

CONCLUSIONES

En este trabajo, como parte de una negativa a reducir al hombre a *homo sapiens*, humano lleno de sabiduría exclusivamente, centra la atención en el estudio de su dimensión simbólica, la que dota de sentido a la vida del hombre, la inexpresable, sentida, vivida y que lleva a una creación y re-creación simbólica constante. De aquí desprendo el reconocimiento al ser humano como lleno de significados propios, matizados desde la cultural, que se traducen en manifestaciones concretas y significativas, que reelaboran la realidad al renombrar y resignificar, por medio de símbolos, arte o lenguaje evocativo, narraciones, gestos o acciones, y dirijo mi cuestionamiento hacia la mirada psicológica claramente hegemónica, al menos dentro de nuestra Facultad.

Por otro lado, abordar el contexto del surgimiento de la ciencia y su validez, en un mundo pintado como horroroso e insalvable, aparentemente sin alternativas que pudieran cuajar y que además pudieran arrastrar al relativismo, me pareció importante para aterrizar en el terreno dentro del cual la psicología científica se desarrolló, contextualizando así mi interés por tomar como punto de partida el acercamiento interpretativo y significativo del ser humano como herramienta para su análisis.

Tenemos entonces, que cuando la razón y la calculabilidad se adueñan de los diferentes espacios humanos en la época moderna, viene el aislamiento y la radical escisión entre lo interior y lo exterior, entre lo sagrado y lo profano, entre las intersubjetividades y el dominio de las grandes objetivaciones poseedoras de una lógica propia, convertidas en invencibles y universales; el calculo y la funcionalidad, que aplacan al propio ser humano y a la creación implícita en él, aniquilan la esencia del hombre, es decir, su peculiaridad, su valor específico y su incomparabilidad; así, el mundo se traduce a lo mecánico, a las fuerzas automáticas ajenas a nosotros, de las instituciones y convenciones, que cada vez son menos reconciliable con el sentir singular de lo humano, con la propia vida y con sus significados.

Revisar la razón moderna dentro de este trabajo, lleva a evidenciar esta racionalidad encaminada al establecimiento de un cómo único y estrictamente válido, que se basa en un

fragmento que uniformiza las diversidades, reduce diferencias cualitativas y niega formas diferentes en que el alma humana vive y se aprehende a sí y a la existencia (Simmel 1998, p. 154) Así, parecería que asistimos a un descentramiento de imágenes sagradas del mundo, sustituyéndolas por visiones fragmentarias y en camino a la pérdida de su forma, que mucho tienen que ver con elecciones voluntarias, funcionales e instrumentales modernas, estrechamente vinculadas a sus prodigiosos descubrimientos derivados de la lógica instrumental, capaz de construir cualquier cosa, excepto sentido (Fernández 2004)

Como se esbozó a lo largo de este trabajo, la modernidad y la suposición implícita en ella, de que no es un período mas sino uno superior de los que lo preceden, sus específicas características que parecieran no estar enraizadas en un momento histórico (que entonces son vistas como parte de una línea que va hacia alguna meta, que supera al presente y se desvincula del pasado, y se sirven de la ciencia y la tecnología generada para ser utilizada para fines productivos), hacen de la idea de progreso, el paradigma que va configurando modelos de conocimiento, formas de vida, valores, sentimientos y visiones, que van permeando por toda la sociedad.

Este proceso histórico lanza a los individuos hacia una búsqueda de lo útil y práctico, del progreso y el aumento de producción, depositando nuestra fe en la razón instrumental, y haciendo uso del entorno, para así, garantizar la sobrevivencia y tranquilidad dentro de una vida ambivalente, lejana al orden y a las dicotomías extremas, a través del dominio de la naturaleza y por consiguiente, del mismo hombre, si nos reconocemos como parte de la misma. Y como la modernidad no es tan sólo un proceso externo a la conciencia o que tan sólo afecta las condiciones materiales de existencia, nuestra conformación de la vida cotidiana y por lo tanto de la vida espiritual humana se ve alterada, relegándose la dimensión simbólica, componente de la vida misma del ser humano. La forma total se fragmente y los individuos caen en el sinsentido impulsado desde el arrebato y la rapidez de la sucesión de los hechos de la realidad; nuestra vida transcurre sin relacionarse entre nosotros, disgregados, y ya no nos articulamos como acontecimientos reconocidos como parte de la vida, sino como eventos que sucedieron solos, sin autor y sin un Yo (Fernández 2004, p. 166)

Epistemológicamente, este proceso trae consigo una nueva imagen de pensamiento, es decir, una forma de concebir la construcción de conocimiento como lejano a los

significados dados dentro de la vida, tendiente a reducir a cierto tipo de pensamiento a razón, progreso, ciencia aplicada, “quedándose solamente con esa conducta hueca y endurecida que nada más fabrica resultados y eficacia sin razón de ser... de la forma se paso a la formulación y de ahí a la formulación” (Fernández 2004, p. 29) La orientación del conocimiento enalteciendo a la ciencia, se encamina hacia un objetivo, sobre un plano lineal, panóptico e inhabitado, cada vez más lejano a la vida andada y concentrando toda su validez en la razón escindida de la vida, en la imposición de lo objetivo sobre lo simbólico, o en la teoría como abstracción de la vida vivida, que se traduce en inerte lenguaje.

Para Solares (1995, p.40) “la mentalidad del hombre como amo (de la naturaleza y distinto de ella) es la esencia de la concepción de la Ilustración”. De ahí la más grande dualidad, de la que se derivan todas: la de sujeto-objeto, la del que mira y lo que es mirado, dualidad que emerge cuando el hombre separa cultura de naturaleza y se mira por encima de ella, ya no como parte de una totalidad. En este momento, al concebirnos como seres primordialmente racionales, nuestro Yo se esfuerza por vencer todo acto incontrolable o innombrable: pasiones, deseos, sentimientos, sensaciones y azares se esconden en lo más profundo del ser, a pesar de seguir constituyéndolo, fundamentando este dominio en la ciencia como máximo conocimiento, y a los individuos dedicados a ella, como máximos enunciadores de lo que es o no, verdad: “La estratagema de mirada desde lo alto obedece a una ansias de dominar, de controlar, de vigilar, de ser un panóptico” (Mora 2002, p. 12)

Con la adecuación de un método creado a partir de la lógica de otro tipo de conocimiento, el investigador social se convierte en sujeto irreconciliable con lo otro ajeno, lejano, mirado, estudiado, dominado o interpretado, dejando fuera a miles (locos, ancianos, jóvenes, pobres, enfermos, emigrantes, indígenas, niños, al mismo medio ambiente, extranjeros), encasillando todo en la estrechez del mundo científico, que excluye la locura, que enaltece el conocimiento puro, la técnica, que apaga lo religioso y lo místico, la no-lógica de los sentimientos, y la solidaridad que la memoria aún se esfuerza por reconocer.

Bajo el influjo de una nueva concepción de la vida, la ciencia rebasa y se adueña del mundo, “el dominio de un gran número de detalles culturales altamente específicos ha sido el modo fundamental con que la apariencia de verdad se ha acostumbrado a buscar” (Geertz 1989, p. 13), centrando su interés en el descubrimiento de regularidades, códigos y estructuras. Esta abstracción de la ciencia, olvida que quien la crea (porque la misma

ciencia es una creación, nacida de ilusiones) es un ser humano igualmente incierto, lleno de afectividad y fantasías, y una historia propia vivida dentro de un espacio-tiempo que le ha generado cierto modo de ser.

A partir de esta visión (que se sirve de instrumentos para lograr la abstracción de la vida y forma patrones, normalidades y lenguajes), la teoría se ha convertido en “una metáfora eminentemente visual que ha perdido su poder evocativo para pasar a designar cualquier cosa” (Mora 2002, p. 13); se ha teorizado y decidido etiquetas que hacen caso omiso a las ambivalencias humanas para extrapolar y encasillar, brindado así, la seguridad que tanto aclama el hombre moderno, poniendo límites (juicio de que algo existe más allá) y reafirmando dualidades, que a pesar de formar parte del continuo de un mismo todo, las hace verse como irreconocibles y antagónicas.

Esta visión de la realidad, este pensar que a partir de uno modelo único e ideal, la realidad será reflejada tal como verdaderamente es, ha convertido a la modernidad en una cultura de lo abstracto, cada vez más lejana a los referente directos como experiencia de vida, y por tanto de sentido y significado. Entonces, las relaciones humanas son traspasadas a lenguaje discursivo, racional, cada vez menos evocativo.

El metalenguaje de la modernidad expresado en los excesos reduccionistas de las viejas filosofías positivistas de lenguajes formales, ha obligado a retroceder al lenguaje de su origen en la vida misma, es decir, en lo más cotidiano, y cuando las experiencias se independizan del ser humano, acrecentándose la ausencia de experiencia de vida, que formula un mundo sin autores, pareciera que ha desaparecido el otro y el hombre mismo como participante del interactuar cultural, que genera los sentidos en los que nos movemos. Todo consenso creado y aceptado desde las alturas, olvida ese entrafiamiento que no es la suma de los datos, sino ese aliento que se despide dentro de las colectividades, sus silencios y en cada paso andado. Es ese “simulacro teórico que existe al olvidar las prácticas a ras de suelo y los andares paso a paso” (Mora 2002, p. 13); detrás de todo consenso hablado y aceptado existe ese algo más.

Este proceso de abstracción ha desencadenado una ciencia deshumanizada, en donde el mismo investigador es convertido en objeto, y en donde el lenguaje es visto como abstracción de la vida, limitado al estudio de las estructuras y sistemas humanos. La comunicación limitada al consenso, en donde lo terrenal se ve desvalorizado, muchas veces

acorta una realidad más profunda a partir de la cual se podría sentir al otro, al afirmar que el lenguaje hace al mundo, y lo capta tal como es, admitiéndose por lo tanto, la existencia de un conocimiento de la *cosa en sí*.

En el caso de la psicología como disciplina íntimamente ligada al ser humano, que centra su interés en los procesos constitutivos del ser, y por ende, de la vida humana, bajo el influjo de la concepción moderna de la vida y al adecuarse a métodos propios de la ciencia que la han rebasado y se han adueñado de una parte de su generación de conocimiento, concentra su interés en el descubrimiento de regularidades y predicciones del ser humano. Las creencias, deseos, intenciones, formas, compromisos, evocaciones, imágenes, es decir, toda la subjetividad humana, son descartadas de la psicología científica, creando datos que insignificativamente participan de la comprensión del mundo interno del ser humano.

Los procesos constitutivos humanos, que contienen más de lo que la observación científica da cuenta, se transforman en experimentación, tests, o hasta en lenguaje, remitiendo a una vida hecha abstracción. Y es esta psicología inmersa en el positivismo que unifica todos esos procesos, los clasifica y quedan como descriptores lejanos a cada contexto, lejanos a la cultura, simplificados y sin posibilidad de diálogo de apertura.

Pero desde que la crisis de la modernidad es evidente, con el salto al horizonte de las diversidades, de lo excluido y negado, aparecen diversas expresiones que gritan que no existe una verdad única ni una manera exclusiva de mirar al ser humano. La indeterminación, incoherencia, incongruencia, incompatibilidad, ilogicidad, ambigüedad, confusión, inexpresividad, ambivalencia, y todo lo que conforma lo *otro*, evidencian a ese mundo regido bajo una lógica exclusiva, que se ha quedado corto ante la heterogeneidad en la modernidad, con su multivocidad de sus voces que exigen el derecho a existir bajo lógicas propias y no regidas por un único orden, que ha excluido, negado a la alteridad y diferencia, que ha exigido una adecuación a parámetros ajenos y a un monismo que preconiza un sólo principio (Subirats 1991, p. 11)

A esta irrupción de múltiples formas y razones de concebir el mundo, de darle sentido a la vida y de generar un motivo, la ciencia tiene que responder, primero con la ruptura de su omnipotencia y totalitarismo, para dar paso luego, al reconocimiento de formas de acercamiento a la realidad, que ya nada tienen que ver con verificaciones por la observación ni con programas epistemológico ideados para superar las limitaciones

históricas y teóricas, encaminados a alcanzar la razón cartesiana. Así se va abriendo paso a otras expresiones epistemológicas y vivenciadas, y a la apertura de la complejidad de este mundo vivido por seres creativos, incompatibles con el imperio de un pensamiento sobre otros y con el acuerdo y consenso absoluto.

Reconocido el universo como asimétrico, hecho de ambivalencias, azares y casualidades, de sensaciones, pasiones, emociones, formas, etcétera, lejanas a poder ser incluidas en alguna de las dos polaridades de la dualidad antagonista, entonces, como interesados en la vida humana, sabemos que la precisión traducida en palabras hechas conceptos o formulas, frente a todo eso inexpresable, resulta imposible. Las ideas absolutas, la expresión de tipos ideales, las totalidades, son ideas materialmente inalcanzables en el mundo humano, impregnado de posibles construcciones que van abriendo caminos, que resguardan experiencias diferentes, que subsisten solamente bajo contextos específicos cambiantes, por lo que todo intento de absoluto se hace inexpresable e inalcanzable de forma definitiva. El ser humano “no ha de considerarse como un sustrato fijo e inmutable, sino como un proceso de suspenso, proceso nunca terminal, siempre en riesgo” (Velasco 1999, p. 164), y con experiencias difíciles de clasificar.

De esta forma, se desenmascara la frágil artificialidad de los extremos, empieza la destrucción de un mundo y la amenaza para su orden: “el caminante efectúa una labor de actualización selectiva en que a algunas les hace ser y a otras desaparecer, las desplaza, improvisa, inventa atajos, sobrepasa e irrumpe en los límites dados a cada lugar” (Mora 2002, p. 14)

Tesis central de este trabajo, es ese carácter dinámico de las ciencias culturales en la interacción del conocimiento con su medio, específicamente de la psicología: su objeto de estudio está ubicado en el devenir y está constituido por acontecimientos culturales, entrelazados de maneras muy particulares, que han creado su propia forma. Cada uno de estos acontecimientos entrecruzándose necesitan estar situados, ser concebidos como un continuo del mundo cultural, retomando al Yo como parte de una cultura y practicante de la misma, para resaltar a un sujeto que rebasa la sola contemplación, para entrar al campo de la inmersión, la acción y la re-creación.

Ubicar a todo acto significativo dentro de un contexto, con márgenes propios en un tiempo y un espacio, inclusive dentro del proyecto de modernidad, donde aparentemente la

razón instrumental le ha ganado a la simbólica, implica la búsqueda de otro tipo de razón o lógica, que haga del conocimiento algo sentido desde la experiencia de vida del sujeto, que retorna a la profanidad y ambigüedad del mundo humano, y ya no es la búsqueda de una realidad anterior y por debajo del mundo cultural; ya no recurre a verdades enraizadas en la vida cotidiana sin crítica o empobrecidas en metodologías formales: el mundo cultural rebasa normatividades exigidas desde una lógica ajena.

Con ello, llego al supuesto manejado a lo largo de esta tesis, de que todo actuar humano posee un sentido, remite a la amplificación o complejización del conocimiento, que plantea un problema metodológico para el acercamiento del ser humano, que debe capturar el presente en la vida corriente, en la cotidiana metamorfosis de las cosas exteriores y creación de la vida interna, que van conformando un movimiento calidoscopio y del cual debemos rescatar los motivos específicos y su concreción, es decir, su presencia en un espacio.

El sentido y su interacción con el espacio habitado, parte fundamental de la dimensión simbólica humana, nos lleva a dar y buscar un significado a cada uno de nuestros actos, que nos hace levantarnos y evocar imágenes y sensaciones, que nos hace caminar un lugar y transformarlo en espacio significativo. Este sentido que desde siempre ha existido en el ser humano y que no deja de remitir al otro y a los otros que nos forman y a los que formamos, al ser retomado para ser recreado continuamente, forma una concepción acerca de lo qué es la vida y de nosotros mismos. Todo ello expresado en lenguajes, rebasa su connotación conceptual, para convertirse en referente de la acción, es decir, se hace determinante en la forma de actuar por la capacidad de otorgarle un sentido a nuestra forma de vivir y concebir la vida. Detrás de todo ello, se encuentra cada sociedad pensada simbólicamente y moviéndose desde significados, intuida y reconocida en imaginarios que al ser creados colectivamente, apuntan a la orientación y significados de la vida, que a diario están revolucionando.

Entonces teniendo presente que la constante creación de la realidad humana en esta búsqueda de sentido, hago necesario elucidar desde la psicología, los procesos de construcción de realidades que contemplan también la afectividad de la sociedad en términos de sus significados y sentidos orientados desde cada cultura.

Bajo esta línea, la psicología entendida desde la cultura ve a la cultura y a sus interrelaciones, como plataforma de descubrimiento y movimiento, como escenario en continua recreación, desde donde formamos significados y sentidos que motivan y construyen nuestro actuar. Se pone de manifiesto un pasado vivo que se reconstituye y resignifica en el presente en función de las experiencias y de la lógica colectiva; que lucha contra los términos objetivistas y universalistas que reconocen una sola historia muerta y además olvidada, dejando de lado todos esos pasados que cada grupo va construyendo con una determinada afectividad:

mostrar cómo los seres humanos, al interactuar entre sí, crean un sentido canónico y lo ordinario que se constituye en el telón de fondo sobre el que poder interpretar y narrar el significado de lo inusual, de aquello que se desvía de los estados normales en la condición humana (Bruner 1998, p. 75)

Retomar al ser humano como ser creativo, que hace y rehace su cultura, y como manifestante concreto de aquellas sensaciones inenunciables, que con el método científico es imposible otorgarles alguna validez, logra un acercamiento que podría convertirse en alternativa para el estudio de significados que viven en este mundo moderno, que se ha pintado como caótico, trayendo a la conciencia lo simbólico que ha constituido al ser humano desde que presume serlo, y que es lo que le lleva a generar sentidos en cualquier momento en el que este se encuentre. Como no somos estáticos ni receptores, como pareciera bajo la lógica de las tecnologías dominantes, ni una estructura completa o acabada, sino que más bien nos define lo dinámico y lo plástico, viviendo un proceso continuo de autoconstrucción y autoconocimiento, todas las creaciones propias del humano son inherentemente significativas porque traen consigo la construcción continua de una realidad hecha, caminada y significada por el hombre, que contiene la relación entre la persona y la cultura, que supone un carácter simbólico, que se construye cotidianamente, que retoma memorias y se forman de la interacción, a diferencia de los objetos de las ciencias naturales, en los cuales no intervenimos directamente para su creación y para la apertura de la posibilidad de revelar el significado total del mundo y de uno mismo al interactuar con éste, porque desde nuestro andar creamos y hacemos conocimiento.

A lo largo de esta página intenté resaltar que el sentido que se le imprime a la vida no es reconocido solamente a través de hechos observables, cuantificables o comunicables,

ni recuperado a través de los métodos cualitativos, peligrosamente reducidos a recolección de datos recabados en documentos o entrevistas, enumeración de características y cualidades, en donde el investigador sigue mirando panópticamente; la psicología haciendo conocimiento no desde la ciencia dura y su validez, sino desde la recuperación de significados, lleva a mirar la experiencia de vida, que en cada comunidad se va creando y transmitiendo por medio de la manifestación de sentidos con las que nos movemos, motivos que están allí sin necesidad de nombrarse, y que reclaman una interacción a lo largo de procesos históricos.

Dentro de la hermenéutica, que retiene la experiencia y no busca averiguar un sentido verdadero, y como herramienta que pretende un acceso a las realidades, se logra plantear una comprensión del ser humano al reconocer la existencia de la alteridad, la cual captamos, interpretamos constantemente y con la que dialogamos. Sin embargo, el cuestionamiento hacia el propio lenguaje, no es pasado por alto, cuando me pregunto si podría aprehenderse desde las palabras nuestro propio andar; es decir, si es que la multiplicidad interpretativa se encontraría en el signo o más bien en la constitución de significado a través de lo fáctico de la palabra y de la vida misma, no como medio de comunicación y abstracción de la realidad, sino como expresión del sentido emergido desde la concreción cotidiana. La base para darle sentido a la existencia humana y crear sentido a una colectividad, no se queda en las palabras limitantes de nuestra realidad interna, sino que impulsa a la praxis y al movimiento de una cotidianeidad, que irrumpe como desconocido, inquietante, siniestro (Beuchot 1998)

Desde posiciones diversas Habermas, Ricoeur, Lorenzen, Stegmüller, Gadamer y Apel (Panikkar 1994, p. 238), han postulado que el primero y último metalenguaje o lenguaje especializado es, finalmente, el lenguaje ordinario, lo que equivale a decir que el origen y fin de todo sentido proviene y vuelve del y al *mundo de la vida* o útero de la cultura, en donde se tejen los conceptos-madre, las ideas pregnantas y las palabras-clave para un descifrado intersubjetivo. Desde los significados compartidos, una mirada interpretativa, implica el acercamiento al sentir del ser humano, que retoma desde el lenguaje hasta la vida vivida y compartida, y que indaga el significado de sus actos, pero también el sentido otorgado a cada acción y pensamiento.

Así, podremos ver que aunque el lenguaje es una dimensión fundamental para la constitución del ser humano, la dimensión simbólica, la que le otorga sentido hasta a la acción más mecánica del humano, muchas veces manifestada desde el lenguaje, es la dimensión en la que la hermenéutica y la psicología están adentradas. Es el estudio no de la palabra sino de lo que se pretende expresar por encima de ella en la continuidad de la vida caminada, manifestada con lenguaje evocativo, símbolos, movimientos y cualquier otra expresión que remita a significado, búsqueda y reapertura de posibilidades, y por tanto, de la creatividad humana:

Los silencios que se le engendran la gente la hora del mal de amores, de la soledad, de la plenitud o de la vida en general, y si nada de lo que hay a la mano funciona, habrá que volver a crear el lenguaje que nombra el silencio trémulo (Fernández 2004, p. 96)

Si los modelos analíticos de la ciencia han descartado lo enunciativo o verificable, por nuestra parte debemos de dar la apertura para un conocimiento venido desde la psicología, más cercana a la comprensión y alejada de una validez científica (la psicología, que busca comprender los orígenes y significados, que se aventura más allá de los objetivos convencionales de la ciencia positiva, con sus ideales reduccionistas, explicación causal y predicción), para lograr su acercamiento por medio de la recuperación de significados interactuando desde nuestra cultura particular: “no existe una sola explicación del hombre, por eso hay que interpretar a la luz del mundo simbólico que constituye la cultura humana hasta a las explicaciones causales más poderosas” (Bruner 1998, p.133) Entonces tenemos el retorno a lo rechazado, a lo negado por la psicología positiva, a todo aquello que no se ve pero que no deja de sentirse y estar presente cotidianamente, que da la pauta para su actuar, y que tradicionalmente se había encubierto con psicologías del tipo conductista, apegadas a patrones lejanos a la lógica interna de nuestra disciplina. Lo inasible es tan constitutivo del propio ser humano como lo son todas aquellas manifestaciones abiertas y retomadas desde otros tipos de herramientas para generar un acercamiento al ser humano.

La hermenéutica, como alternativa y búsqueda epistemológica del estudio del ser humano a partir de la comprensión, con la posibilidad de explorar y resignificar la importancia creativa que lleva a actuar de determinada forma, a constituirse y a construir su colectividad, así como la ruptura con el positivismo, anima la búsqueda de conocimiento

desde una posición más incluyente y dialógica. Así, parte del estudio de la psicología está en las manifestaciones de sentido en la cultura moderna, desde lo que el hombre emana, desde los símbolos que se funden en el ser humano como portadores concreto pero llenos de silencios y significados que se encuentra en una cultura, no dentro de una teoría o una escuela. Manifestaciones que evocan vida, un estar, vivir y buscar infinitamente una totalidad inalcanzable, pero que se mueve dentro del flujo cotidiano de la existencia humana, de donde salen motivos y emociones, afectividades y razones que alteran cada proceso de conformación humana.

La psicología debe hacer partícipe de su estudio el mirar, y más precisamente, el sentir este aliento, esta búsqueda de sentido, y no de reglas, que trastorna cada proceso individual de conformación humana, ubicando la acción dentro de un contexto simbólico, en donde la exploración del significado que conforma el contexto de las prácticas y representaciones humanas, sea primordial para nuestro quehacer, siempre reconociéndonos inmerso en la búsqueda de un sentido haciendo lo que hacemos, comprometidos con una cultura, desde creamos y desde donde nos creamos y buscamos el sentido del presente que resguarda al pasado y al futuro.

Comprendernos como parte de un andar, es implicarnos con la vida, con su tiempo y con su espacio, para experimentar, relatar y conseguir un acercamiento más empático, ya que el intento por comprender y comprender al otro, es aceptar esa pluralidad que pone en jaque la imperiosa forma de concebir el mundo, que no se logra sólo por el dialogo razonable, sino por lo que podemos traducir para el otro a través de un conocimiento sensible, sensitivo, siempre incompleto, abierto al diálogo, a la crítica, a la rectificación y a la recreación (Beuchot 1998) La investigación psicológica, ya no solamente científica, sino evocativa, busca recuperar significados, remitirnos a nuestro andar cotidiano, encontrar un espejo en ella, y poder aprender para tener la capacidad de reflexionar nuestro momento y acontecer cultural.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, N. (1963). *Diccionario de Filosofía*. México, FCE. pp. 599-600
- Acevedes, G. (2000). "El artesano clásico y el intelectual colectivo" en Silva R., G.(comp.) *Metodologías contemporáneas en ciencias sociales*. México, FCPyS, UNAM. pp. 333-343
- Aguilar R., M (coord.) (1999). *Límites de la subjetividad*. México, Fontarama. pp. 7-18
- Aguirre L., E. (2001). "Luz y tinieblas. Paradojas en el umbral de la modernidad" en Solares, B. (coord.) *Los lenguajes del símbolo*. Barcelona, Anthropos. pp. 63-96
- Ariarán, S. (1999). *La fábula de la identidad perdida. Una crítica a la hermenéutica contemporánea*. México, Itaca. pp. 10-97
- Bachelard, G. (2003). *La formación del espíritu científico*. México, Siglo XXI. pp. 7-27
- Baz, M. (1996). *Metáforas del cuerpo*. México, PUEG, UNAM
- Becker, H. (1971). *Los extraños*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo. pp. 13-25
- Berger, P. y Berger, B. (2000). "El problema de la modernidad y la sociología del conocimiento" en Silva R., G.(comp.) *Metodologías contemporáneas en ciencias sociales*. México, FCPyS, UNAM. pp. 439-467
- Beriain, J. (2002). "Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones" en *Acta Sociológica*, 35, mayo-agosto, México, Centro de Estudios Sociológicos, FCPyS, UNAM. pp. 59-121
- Beuchot, M. (1998). "Hermenéutica analógica y crisis de la modernidad" en *Universidad de México*, 13, abril-mayo, México. pp. 567-568
- Beuchot, M. (1991). "Verdad y hermenéutica en el psicoanálisis según Ricoeur" en Calvo M., T. y Ávila C., R (eds.) *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*. Barcelona, Anthropos. pp. 193-218
- Bleger, J. (1980). *Psicología de la conducta*. Buenos Aires, Paidós. pp. 215-237
- Brom, V. (1992). *La hermenéutica y su aplicación en la psicología clínica*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Psicología, UNAM, México. pp. 15-26

- Bruner, J. (1991). *Actos de Significado*. Madrid, Alianza
- Calvo M., T. (1991). "Del símbolo al texto" en Calvo M., T. y Ávila C., R (eds.) *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*. Barcelona, Anthropos. pp. 117-144
- Carretero, M. (1999). *La ciencia de la sociedad. La circularidad teórica de Niklas Luhman*. Tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México. pp. 81-96
- Cervantes J., L. (1993). *Los límites de la modernidad*. México, UAM-Azcapotzalco
- Del Pino A., J. (1990). *La teoría sociológica*. Madrid, Tecnos
- Di Castro, E. (1999). "Individuo, razón y pasiones" en Aguilar Rivero, M (coord.) *Límites de la subjetividad*. México, Fontarama. pp. 23-33
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Paidós
- Escobar, H. (1999). "Del hombre al sujeto" en Aguilar Rivero, M (coord.) *Límites de la subjetividad*. México, Fontarama. pp. 49-73
- Esquilo (1967). "Prometeo encadenado" en *Las siete tragedias*. México, Porrúa
- Farfán, R. (2000). "La concepción paradigmática de la ciencia" en Silva R., G. (comp.) *Metodologías contemporáneas en ciencias sociales*. México, FCPyS, UNAM. pp. 105-149
- Fernández C., P. (1994). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. Barcelona, Anthropos
- Fernández C., P. (2000). *La afectividad colectiva*. México, Taurus. pp. 11-97
- Fernández C. P. (2004). *La sociedad mental*. Barcelona, Anthropos. pp. 9-56, 96, 166
- Flores F., L. (1996). "Inventar el erotismo desde el silencio" en *Intersticio*, 4 (2), México, UIC. pp. 81-89
- Freud, S. (1973). "El malestar en la cultura" en *Obras Completas de Sigmund Freud*. Madrid, Biblioteca Nueva, Tomo III. pp. 3017-3067
- Garagalza, L. (2003). *Apuntes de antropología: el hombre*. México, CRIM, UNAM
- Garagalza, L. (2001). "El lenguaje como forma simbólica en la obra de E. Cassirer" en Solares, B. (coord.) *Los lenguajes del símbolo*. Barcelona, Anthropos. pp. 125-139
- García, R. (1972). *Psiquiatría o ideología de la locura*. Barcelona, Anagrama. pp.

- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona, Paidós. pp. 11-34, 139-158
- Gergen, K. (1992). *El yo saturado*. Barcelona, Paidós. pp. 11-251
- Gil Juárez, A. (1992). *Las posibilidades de un espíritu crítico*. Tesis de licenciatura, Facultad de Psicología, UNAM, México. pp. 2- 35
- Gilly, A. (1988). *Nuestra calda en la modernidad*. México, Joan Boldó i Climent. pp. III- XVII, Prólogo
- Gutiérrez, A. (1999). “De lo humano del sentido al sentido de lo humano” en Aguilar Rivero, M. (coord.) *Límites de la subjetividad*. México, Fontarama. pp. 261-270
- Habermas, J. (1984). “Teorías de la verdad” en *Teoría de la comunicación, complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra. pp. 150-158
- Heller, A. y Fehér, F. (1994). *El péndulo de la modernidad*. Barcelona, Península
- Homero (2002). *La odisea*. México, Grupo Editorial Tomo
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona, Paidós. pp. 9-77
- Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica*. Madrid, Taurus. pp. 10-450
- Jokish, R. (2001). “La escuela de Frankfurt y la teoría crítica” en *Acta Sociológica*, 33, septiembre-diciembre, México, Centro de Estudios Sociológicos, FCPyS, UNAM
- Le Goff, J. (1991). *Pensar la historia*. Barcelona, Paidós
- Lefebvre, H. (1971). *Introducción a la modernidad*. Madrid, Tecnos. pp. 155- 214
- Leahey H., T. (1982). *Historia de la psicología*. Madrid, Debate
- Mardones, J. (1998). *El discurso religioso de la modernidad*. Barcelona, Anthropos. pp. 9-2
- Mardones, J. y Ursua, N. (1994). “Filosofía de las ciencias humanas y sociales” en *Materiales para una fundamentación científica*. México, Fontarama. pp. 15-38
- Marcuse, H. (1998). *Razón y revolución*. Buenos Aires, Altaya. pp. 9-34,268-289, 305-321
- Mazón F., R. (2002). *La hermenéutica analógica y el mito*. México, Primeros Editores. pp. 39-63, 95-100

- Mora M., M. (2002). "Cartografiar o narrar: prácticas del espacio urbano en Michel de Certeu" en *Ciudades*, 53, enero-marzo, Puebla, RNIU. pp. 12-17
- Morin, E. (1995). *El paradigma perdido*. Barcelona, Kairós. pp. 15-22, 111-133, 140-143, 193-202
- Morin, E. (2001). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa. pp. 9-36, 135-164
- Muñoz T., I. (1991). "A propósito de la concepción del símbolo en Paul Ricoeur y E. Cassirer" en Calvo M., T. y Ávila C., R (eds.) *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*. Barcelona, Anthropos. pp. 407-412
- Nietzsche, F. (2002). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Edaf. pp. 9-56
- Ortiz-Osés, A. (1989). *Metáfora del sentido. Una filosofía de la implicación*. Bilbao, Universidad de Deusto. pp. 91-99
- Ortiz-Osés, A. (1994). "El círculo de Eranos" en Ortiz-Osés, A. (coord.) *Arquetipos y símbolos colectivos*. Barcelona, Anthropos. pp. 9-16
- Ortiz-Osés, A. (2001). "Mitologías culturales" en Solares, B. (coord.) *Los lenguajes del símbolo*. Barcelona, Anthropos. pp. 34-60
- Panikkar, R. (1994). "Símbolo y simbolización" en Ortiz-Osés, A. (coord.) *Arquetipos y símbolos colectivos*. Barcelona, Anthropos. pp. 383-413
- Pérez de Tudela y Velasco, J. (1991). "Desvelamiento y revelación: el círculo hermenéutico en Paul Ricoeur", en Calvo M., T. y Ávila C., R (eds.) *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*. Barcelona, Anthropos. pp. 369-378
- Pérez y Zavala, C. (1983). *Problemas epistemológicos de la psicología social*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Psicología, UNAM, México. pp.1-44
- Picó, J. (comp.) (1990). *Modernidad y posmodernidad*. Madrid, Alianza
- Porta, M. (1983). *El positivismo lógico*. Barcelona, Montesinos Editor
- Platón (1965). "El banquete" en *Diálogos*. México, UNAM. pp. 281-284
- Rabotnikoff, N. (1989). *Max Weber: desencanto, política y democracia*. México, IIF, UNAM. Capítulo 2
- Rainbow, P. y William, S. (1979). *Interpretative social science: a reader*. Berkeley y Los Ángeles, California: University of California Press, traducido por V. Mussi B. y F. Pérez C. pp. 1-21

- Rickert, H. (1965). *Ciencia cultural y ciencia natural*. Madrid, Espasa-Calpe. pp. 23-55
- Ricoeur, P. (2003). *Teoría de la interpretación*. México, Siglo XXI. pp. 58-82
- Roig, A. (1996). "La filosofía latinoamericana ante el descentramiento y la fragmentación del sujeto" en *Intersticios*, 4 (2), México, UIC. pp. 9-33
- Roldán, C. (1999). "El sujeto se hizo verbo" en Aguilar Rivero, M (coord.) *Límites de la subjetividad*. México, Fontarama. pp. 207-220
- Rubert de Ventós, X. (1980). *De la modernidad*. Barcelona, Península. pp. 9-33
- Sabato, E. (1998). *Antes del fin*. México, Seix Barral
- Sartori, G. (2001). *Homo videns*. México, Taurus. pp.23- 49, 145-151
- Schütz, A. (1976). *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires, Paidós
- Schütz, A. (1964). *Estudio sobre la teoría social*. Buenos Aires, Amorrortu
- Simmel, G. (1998). *El individuo y la libertad*. Barcelona, Península
- Simmel, G. (1999). *Cultura femenina y otros ensayos*. Barcelona, Alba Editorial
- Solares, B. (1995). *Tus cabellos de oro Margarete*. México, Porrúa. pp. 9-78
- Solares, B. (coord.) (2001). *Los lenguajes del símbolo*. Barcelona, Anthropos. pp. 7-18
- Solares, B. (2002). *El dios andrógino*. México, Porrúa. pp. 7-37
- Solares, B. (1996). "Luhman y Habermas: un debate sobre la modernidad" en *Intersticios*, 4(2), México, UIC. pp. 93-97
- Solé, C. (1998). *Modernidad y modernización*. Barcelona, Anthropos. pp. VII-XXI, 13-29
- Subirats, E. (1991). *Metamorfosis de la cultura moderna*. Barcelona, Anthropos. pp. 17-35, 75-139, 201-208, 217, 225-236
- Therborn, G. (1999). *Europa hacia el siglo veintiuno*. México, Siglo XXI
- Trias, E. (2000). *Los límites del mundo*. Barcelona, Destino. pp. 13-82
- Velasco G., A. (1995). "Filosofía de la ciencia, hermenéutica y ciencias sociales" en *Revista Ciencia y Desarrollo*, 125, noviembre-diciembre, México. pp. 69-81

- Velasco G., A. (1999). "Sujeto, mundo y tradición" en Aguilar Rivero, M (coord.) *Limites de la subjetividad*. México, Fontarama. pp. 155-167
- Villoro, L (1992). *Filosofía del renacimiento*. México, FCE
- Waldman, G. (1989). *Melancolía y utopía*. México, UAM Xochimilco. pp. 10-90
- Werblowsky, R.J. (1981). *Más allá de la tradición y de la modernidad*. México, FCE. pp. 13-39