



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE PSICOLOGÍA



SISTEMA DE UNIVERSIDAD ABIERTA

“LA DIMENSIÓN ESTÉTICA DEL ANDAR COTIDIANO”

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN PSICOLOGÍA

P R E S E N T A

DANIEL CERNA ÁLVAREZ

DIRECTORA DE TESIS:

MTRA. PATRICIA PAZ DE BUEN RODRÍGUEZ

Cd. Universitaria, Cd. Mx., 2018.



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.

Para Lucía y Rubén, mis pilares académicos en la vida.

Para Cota y Pablo, mis pilares académicos en la Facultad.

Para ese amor que algún día he de encontrar.

AGRADECIMIENTOS.

A todos los que saben que merecen su lugar aquí. Claro está, y siempre en primer lugar, a mi familia. Lucía y Rubén, mis papás que siempre me han cuidado y dado todo lo necesario para cumplir mis metas poco a poco y a quienes debo y dedico cada uno de mis logros aquí en vida. En el cielo, le agradezco a Mami Herminia y a todos mis abuelitos, que ya no están aquí para ver cómo cumplo la promesa de seguir estudiando. Al resto de mi familia, mis tías por educarme de una forma tan peculiar, con amor apache y amor cursi. A Lulú y Luís, padrinos míos y siempre un apoyo para todo lo técnico; hasta para imprimir a media noche ahí estaban. Muchas gracias familia: Papás, abuelitos, tíos y primos.

También a quienes me educaron fuera del hogar. Todos los profesores que, de alguna manera, impregnaron algo de su conocimiento en mi persona y a quienes les agradezco de manera infinita su paciencia y apoyo. Mencionaré sólo a algunos porque tampoco puedo poner a toda la planta docente: Paty de Buen, Claudette, Bojalil, Erik, Chucho, Huidobro, Carlos Rojas, Armando, Vero y Sofía Liberman. De todos ustedes aprendí bastante, más de lo que podría plasmar aquí.

Mención especial para mis dos profesores, Cota y Pablito. Gracias a ustedes no desistí de la psicología y hasta le agarré gusto. Sin ustedes no lo habría logrado; los quiero mucho.

Claro está, a todos mis amigos. Aquellos que me acompañaban en los pasillos de la Facultad y aquellos que me han acompañado toda la vida. A mi mejor amigo, Homerito, y a todo el *crew* de la secundaria, que no menciono porque ya no cabe.

A todos ustedes agradezco y dedico mi trabajo.

ÍNDICE.

Introducción	01
Capítulo I: Entre la psicología científica y la psicología colectiva	06
Capítulo II: Hacia una epistemología-estética	14
Capítulo III: El problema de la mente	23
Capítulo IV: Sobre la vida cotidiana	28
Capítulo V: La estética de la postmodernidad	37
Capítulo VI: Ejercicio de análisis de las formas de andar desde la psicología colectiva.	44
Las formas de andar	46
Los lugares para andar	52
Epílogo: El conocimiento de la cultura desde su dimensión estética.	57
Notas	60
Referencias	66

INTRODUCCIÓN.

La dirección que toma este trabajo es, en realidad, muy simple. Se trata de algo principalmente básico, en el sentido de que recurre a las bases de los diferentes elementos teóricos para, posteriormente, esbozar una suerte de correlación entre todos ellos y, por último, dar pie a una propuesta personal vinculando estética, psicología colectiva y vida cotidiana.

Lo primero consiste en hacer caso a un llamado en la manera de *hacer* psicología. Sucede que la psicología es una ciencia muy bien fundamentada, pero muy mal aprovechada. Se trata de una disciplina con un *corpus* teórico tan amplio, al grado de que uno puede perder inclusive la noción de cuándo está hablando de historia, de estética, de emociones o de psicología; o tal vez, siempre se habla de psicología al tocar cada uno de esos temas. El principal interés de la primera exposición es un señalamiento: La necesidad de sacar la psicología de las ratas y enfocarla hacia el estudio de la sociedad. Si pensamos en el siglo de ventaja que lleva la psicología moderna, tal vez la tarea resulte difícil; sin embargo, si consideramos el pasado de la psicología, que se remonta a siglos atrás, la balanza esté un poco nivelada.

No se trata, sin embargo, de una pelea. De lo único que se trata es de mencionar *otra* forma de hacer psicología, un poco más elegante y sutil, menos invasiva que los test y menos parafernalia que los congresos en hoteles con vista al mar. La apuesta en el primer capítulo es plantearse la psicología como algo más de calles que de neuronas; más de historia que de cerebros. Se trata, simplemente, de mencionar con qué tipo de psicología se va a trabajar. El punto de partida es la

psicología colectiva, concretamente, las elaboraciones del Dr. Pablo Fernández Christlieb.

Una vez definida la psicología colectiva como punto de partida, se hace una breve mención de aquellos referentes que servirán para nutrir al presente trabajo.

Al tratarse de una apuesta hacía lo estético, es menester trabajar con el tema de la estética desde una postura más propia del pasado, que de la historia de la psicología. Es por ello que se recurre a la figura de Kant.

Resulta de suma importancia el papel del filósofo para el trabajo, ya que permite ver cómo cada estocada epistemológica tiene un haz y un envés. Desde sus reflexiones epistemológicas, Kant es capaz de fundamentar el conocimiento a partir de la teoría de Newton; dicha fundamentación será el punto de partida, junto al lenguaje formal elaborado por Frege, para que en el siglo XX la ciencia tome la forma de la objetividad. Esa es la historia de la psicología científica. Sin embargo, es también el filósofo de Königsberg quien presenta la posibilidad del conocimiento a partir de un juicio estético, no necesariamente lógico.

Como es sabido, Kant es un autor bastante complejo. El segundo capítulo tratará de un esbozo de la filosofía kantiana, encaminado hacía la reflexión acerca del juicio estético para, posteriormente, vincularlo con la tesis de la psicología colectiva, según la cual es posible conocer la cultura a partir de las formas estéticas. Es debido, además, a que existen múltiples formas de entender la estética, que se tomará la propuesta kantiana como referencia; es por tal motivo que resulta necesario ahondar en cuestiones más del tipo epistemológico, como lo son los conceptos de espacio, tiempo, experiencia y sujeto trascendental. Este segundo capítulo consiste en la explicación de los mismos, terminando con una especie de

coqueteo entre la estética kantiana y la psicología colectiva. Dicha relación se retomará en momentos más elaborados del trabajo.

Cabe mencionarse que la propuesta kantiana es sólo una excusa; resulta un punto de partida óptimo debido a que es un sistema que tiene la peculiaridad de hablar tanto de cuestiones lógicas, como éticas, como estéticas. Sin embargo, no se hará uso de *toda* la filosofía kantiana; esa sería una tarea mucho más demandante que la aquí presentada, a saber, la relación entre estética, vida cotidiana y psicología colectiva. El énfasis quedará en los elementos previamente mencionados. Además, Kant será recurrente en el texto, aunque se hablará de él sólo entre líneas. Serán sutiles, pero vivaces, las referencias sobre su trabajo.

Una vez explicitados los marcos de referencia, se procederá al planteamiento de una cuestión propia de la psicología: ¿Dónde se encuentra la mente? Esta es una cuestión que sirve como excusa, nuevamente, para poder articular la reflexión hasta ahora presentada, con posturas que tienden más hacia la historia y la antropología. Es a partir de este tercer capítulo que trabajamos con el pasado de la psicología para esbozar un intento de respuesta a una pregunta hecha a lo largo de toda su historia. Tal parece, la respuesta siempre estuvo ahí, sólo que los científicos miraban hacia el lado que no era. Al respecto, vale señalar que este capítulo servirá para hacer aún más pronunciado el énfasis que quiere dársele a la psicología colectiva como marco teórico, específicamente recurriendo a la idea de *forma* y porque no será así con el discurso, por ejemplo, que es tan recurrente en la psicología social.

Una vez explicitados las cuestiones teóricas, será a partir del cuarto capítulo que se realice un intento de trabajo personal. Lo que se busca es llevar las ideas

previamente presentadas a *algo* con lo que el sujeto interactúe, para así poder hablar de experiencia; es aquí, también, donde se puede apreciar nuevamente la convergencia entre las ideas de Kant y Pablo Fernández.

La tercera excusa es la vida cotidiana. La razón de esto es muy sencilla, y es que ésta resulta perfecta para abordar todos los conceptos con los que se ha trabajado hasta ahora, tales como el espacio/tiempo, pero ahora en términos de psicología colectiva, viendo que no son tan diferentes al espacio/tiempo en Kant, aunque esto se aprecia más entre líneas, pero para eso están también las notas. Por otra parte, hablar de vida cotidiana sirve, además, para dar un siguiente paso y entrar al tema de la postmodernidad, siendo ésta el marco de la primera. La relación que sigue será entre la postmodernidad –como momento histórico- y la estética –como propuesta teórica.

El quinto capítulo sirve para retomar todo lo presentado anteriormente. Aquí uno podrá notar cómo la tesis avanza como una suerte de espiral: en círculos, pero hacia arriba. Es, pese a parecer repetitiva, más bien reiterativa; casi puede decirse que es un ejercicio de necesidad, que apunta, hacia las aclaraciones pertinentes.

Todas las reflexiones previas sobre estética en el trabajo nos llevan al quinto capítulo, en el sentido de cómo la estética pasa a formar parte de la vida cotidiana en esto que llamamos postmodernidad. Recurriendo a términos de la psicología colectiva, podría decirse que es una forma de mostrar cómo ha cambiado la forma de pensar cuestiones estéticas en la sociedad. Este cambio, no obstante, no es necesariamente catastrófico. De hecho, da pie al sexto y último capítulo.

Hasta este punto, lo presentado es sólo la antesala de la aportación personal. Una vez se ha hablado de la psicología colectiva, la estética, la vida cotidiana y la postmodernidad, le toca hablar al autor, aquel que suscribe estas líneas.

El sexto capítulo trata de un intento de propuesta. Es una apuesta por ser un grano de arena en la playa teórica. Lo que se presenta es un análisis de las formas de andar desde la psicología colectiva. En él, se hace uso de las categorías, conceptos e ideas previamente presentados a la vez que se hace lo más cotidiano del mundo: Caminar, pasear, estar sentado o de plano no hacer nada.

Por último, la presentación del epílogo, que responde a la invitación del título en la primera línea del texto. El epílogo no es más que una invitación y una despedida. Se terminará el trabajo de la única forma posible, justo, así como también comienza: Con una incógnita y una obviedad.

CAPÍTULO I: ENTRE LA PSICOLOGÍA CIENTÍFICA Y LA PSICOLOGÍA COLECTIVA.

Hablar de psicología social como psicología colectiva demuestra la urgencia que existe por retomar lo que ésta última, como concepto y teoría, entiende por sociedad, así como una serie de términos para nada técnicos, pero sí muy significativos: Pensamiento social, memoria colectiva, conocimiento cotidiano, el concepto de 'forma', etc. Tal vez esta urgencia surge del hecho de que los psicólogos, en su afán de objetivar la sociedad, entienden que, entre sus test, instrumentos, ratas y neuronas, hablan de muchas cosas, todas, salvo de la sociedad misma.

Urgencia misma que se ha observado por el hecho de que la psicología científica no cuenta con un lenguaje, técnico o literario, ni necesario ni suficiente para dar cuenta de todos los, llamados, fenómenos psicológicos; siendo así que echa mano de una serie de sufijos, pretendiendo dar nombres complicados a las cosas, como si en su complejidad residiera su valor. Justo como una persona que no sabe mucho, pero habla hasta por los codos y, de tantas palabras paupérrimas y elegantes, termina uno por creerle Así le hace la psicología, que, con un lenguaje basado en números y neuronas, supone tener cierto crédito científico; pero la psicología no se trata de estudiar números, sino de entender la sociedad.

La labor de la disciplina es de creencia; creer que sabemos de lo que hablamos cuando hablamos de psicología, justo como lo señala Braunstein en palabras de George A. Miller. (Miller G. A., en Braunstein, et. Al, 1982, p. 21). De forma similar, la psicología colectiva busca trabajar con las formas de pensar de la sociedad, sus

memorias, sus creencias, historia y prácticas sociales; los nombres científicos, como la técnica, aquí son lo de menos. El énfasis reside, sobre todo, en cuestiones culturales y colectivas con las cuales se pretende entender los fenómenos psicológicos, en una mayor y diferente dimensión¹.

Si nos ponemos comprensivos, la culpa no es toda de la psicología científica. Dado el contexto, la prisa y la instrumentalidad abundan en todo campo, incluyendo el de esta disciplina, o ciencia -porque si les dices que no es ciencia, se enojan. Los resultados y las respuestas deben ser prácticamente inmediatas, como esas de las señales cerebrales, o tan rápidas como al darle *enter* en el programa de SPSS. Ese es el tiempo de respuesta y de estudio que se demanda, ya no sólo para la ciencia, sino hasta para la vida, en cualquiera de sus sentidos. En parte, es el pensamiento técnico el que se ve más relacionado a ello; no es sorpresa que, en sus aplicaciones, estas prácticas se lleven a cabo con un lenguaje sumamente técnico².

Cuando, por el contrario, el tiempo de respuesta es diferente, larguísimo y prolongado, los datos dejan de ser tan importantes. Cuando en vez de prisa se tiene paciencia, y si en vez de fijarse en las señales eléctricas, uno se fija en la historia, lo que se tiene como material de estudio –y no objeto- es mucho más rico, si bien no en datos, sí en significados. Al hablar de la historia de la sociedad, uno puede encontrar pistas, señales o indicios de cómo se han gestado las formas de pensar en la misma y, con ellas, las formas de sentir, de ser, de admirar y hasta de entender el mundo. Esa es la forma de trabajo en la psicología colectiva, es decir, que no sólo busca respuestas sobre un fenómeno en términos presentistas, sino el pasado y la historia del mismo³. En términos de pensamiento, y en palabras de un experto en el tema, se tiene que

el tipo de objeto que le parece corresponder a la psicología colectiva es el de un pensamiento muy largo y muy lento, que tarda años y siglos en gestarse y cambiar, y que, por lo tanto, desde el punto de vista de un solo momento dado, no parece ni que se mueva ni que exista: el pensamiento que estudia la psicología colectiva es el de la tradición y la memoria, de las rutinas, las costumbres, de alguien que no vive sesenta años, sino siete siglos, como lo es, concretamente, el tejido de la vida cotidiana (Fernández, 2006; 09).

Ese es, justamente, el tipo de pensamiento que nos ocupa estudiar. Claro está, y basándonos en esta cita, nadie puede vivir siete siglos, mas que en la memoria colectiva⁴. En todo caso, esa es una vida que se gesta en el cuerpo de lo social, más allá de lo biológico. Es, por tanto, que al hablar de este tipo de pensamiento – social- no hablamos del de las personas, por más que le duela al antropocentrismo moderno, sino de uno más profundo, cuyas raíces se remontan al pasado y a la historia de la sociedad. Es, justamente, su pensamiento el que nos ocupa: El de la sociedad⁵. Un pensamiento quimérico que, en su forma, se vuelve sentimiento, y en su historia, se vuelve cotidiano. Es un pensamiento que se construye sobre sí mismo.

Esto no quiere decir que las personas no piensen, por más que los políticos mexicanos nos demuestren lo contrario, sino que la sociedad también lo hace. Y si piensa, siente, y si siente, sufre, justo como la sociedad mexicana gracias a sus políticos, pero también se la puede pasar bien, como en las posadas, en las cuales no importan los problemas de las personas, como la cuenta de enero, acabar de pagar los préstamos para los regalos del Día de Reyes, o haber perdido los ahorros de un año en una cena que termina como cualquier otra, con un tío borracho y un

sobrino dándose a la fuga. En estas fechas, el verdadero problema que tienen es cómo quedarse con los dulces de la piñata.

La afectividad, que se desata en euforia, lleva a apreciar una obra de arte en la cual un niño puede arriesgar su vida con tal de ganar un mazapán, así como ver cómo un señor es capaz de barrer el piso con su competencia con tal de ganarse cualquier otro dulce. Si bien, suena ilógico y hasta peligroso, es más real que las pruebas que miden los celos del 1 al 10. Esa es, justo, la lógica de la psicología colectiva: Una lógica afectiva. Y en sus prácticas, tal y como se mencionó, es como una obra de arte. Es la disciplina más estética en este sentido, ya que donde otros encuentran sólo formas de arte, la psicología colectiva encuentra formas de pensar. De ese pensamiento estético deriva la psicología estética⁶; a su vez, un conocimiento sobre la sociedad, con el cual uno se da cuenta de que, así como la sociedad piensa y siente, también tiene cierto ritmo, armonía, cierta estructura y hasta gracia.

La sociedad es como una obra de arte que se desborda y cuando el espectador se da cuenta de ello, ya es parte de la obra misma. Y a esa obra le da igual si eres un crítico de arte o el señor que se avienta por los dulces de la piñata. Es justo como tratar de entender el amor cuando uno se da cuenta de que está enamorado; el temor o la angustia. La sociedad es tan cursi como nos permitamos apreciarle; no así, tan plana o numérica como queramos moldearla.

Fuera de los datos, existen las formas. La forma de las cosas es su forma de ser. Por ello, todo lo que es tiene una forma, hasta el ser mismo, de ahí la expresión de reclamo: “¿Ya viste cómo eres?”.

En realidad, todos tenemos una forma de ser; todos y todo. El pensamiento, a su vez, guarda consigo una forma. Los sentimientos tienen una forma muy cursi o muy oscura. Como se puede constatar, la psicología colectiva echa mano de muchos adjetivos, cosa por la cual pierde objetividad y carácter de ciencia, ya que la forma de la ciencia es la de la objetividad. Pero sería muy simple llamarle *objeto* a la sociedad, cuando nosotros vivimos dentro de ella, a la vez que ella dentro de nosotros. Las formas de la sociedad nutren la forma de ser de las personas. Nutren, inclusive, la forma de pensar la realidad para las mismas.

La argumentación sería de la siguiente manera: Todas las cosas guardan cierta forma; la *forma* refiere a cómo se piensan esas cosas. El pensamiento es lo que estudia la psicología. Por tanto, si a etimología nos referimos, el alma de las cosas es ese pensamiento que encierran, a partir de la forma que toman. Es decir, la sociedad y las cosas tienen alma, hasta las personas.

Retomando la idea estética de la sociedad, decir que existe un *alma* social dotaría de los elementos epistemológicos necesarios para poder decir que existe una posibilidad de conocimiento a partir de lo que Kant llama *Juicio Estético*⁷. Aquel juicio que, lejos del sujeto moral o epistemológico, nos permite conocer a partir de las sensaciones. Y es que, al respecto, la sociedad no se conoce a partir de datos, sino a partir de sus formas. La forma estética de las cosas es aquella que permite conocerlas: Desde su textura hasta su inmensidad. Pero para ello, es necesario retomar los elementos básicos para el conocimiento, según esta catedral de la Filosofía como es Kant: Los a priori espacio⁸ y tiempo⁹ (Kant, 1787, en Caimi, 2007).

Para la psicología colectiva la realidad no es estática. Por ello de nada sirven las estadísticas. La realidad cambia de forma o toma nuevas formas conforme su continuidad; dicha continuidad con respecto al espacio se llama *movimiento* y con respecto al tiempo se llama *temporalidad*¹⁰. Éstas, como condiciones del conocimiento colectivo, son las que permiten conocer las formas del pensamiento social. Al conjugar temporalidad y movimiento, podemos entender la historia (De Certeau, 2010; Chartier, 2005) y con la historia, el valor de lo cotidiano y los contenidos que encierra. Las huellas de este continuo espacio/temporal no se encuentran en las personas ni en los datos, sino en las calles, monumentos, metáforas, historias, costumbres, caminos, entre otros.

A decir verdad, son varios “entre otros”. Es aquí donde entran nociones como función o lenguaje, de ambas apenas se ha hecho mención. Esto se debe a que, a partir del estructuralismo y la lingüística saussureana, que llevaron al movimiento conocido como *giro lingüístico*, el lenguaje se volvió eje rector de todo. Para la psicología colectiva, no es así. Si bien, el lenguaje tiene cierta primacía por su importancia, no es siquiera una forma. Inclusive varios tipos de lenguajes; el técnico es el más usado por la ciencia, por ejemplo. Todo lo contrario, el lenguaje no es una forma, pero sí tiene ciertas formas¹¹. Un lenguaje poético, por ejemplo, también puede llevarse a cabo, aunque en menor medida. La cuestión con la función es que, en realidad, no resulta tan diametralmente diferente a la forma. En cierto sentido, la forma encierra a la función de las cosas. La forma del amor, por ejemplo, será diferente acorde a la situación –la forma es situacional- que encierre a las palabras “Te amo”; podrá ser de despedida o cursilería extrema, lo que cambia es la forma y con ello la función. Sin forma no hay función¹², ni de los miércoles ni de las terrazas.

Esto es una especie de epistemología estética. Esta es la forma del conocimiento colectivo que interesa a la psicología colectiva-estética. Basta decirse que, así como en su historia y lineamientos teóricos, no es para nada igual a la psicología científica, tampoco lo es en sus métodos. La sociedad no puede aislarse en un laboratorio -de hecho, nada puede aislarse así, ni siquiera las ratas. La vida está llena de variables extrañas, de humores, de malas ondas y de subjetividad a más no poder. Esa es la característica de la sociedad en la psicología colectiva: no es un objeto. Aunque tampoco niega la existencia de éstos y hasta sirven de algo, como para delimitar espacios (Fernández, 2013, 174)¹³., justo como el vacío o las palabras.

Donde uno encuentra palabrería y locura, digna de un manicomio, la psicología colectiva encuentra algo qué estudiar. Donde uno puede ver una esquina sin chiste, la psicología colectiva encuentra en ella un pasado y una forma que hacen de esa esquina diferente a cualquier otra. El método de la psicología colectiva por antonomasia es el “encontrar en las formas el pensamiento o sentimiento de la sociedad” (Fernández, 2006; 139). Y mejor ni buscar la lógica en ellas; eso sería muy ilógico, dado que esas formas, como una obra de arte, son estéticas.

Tener especial atención en esa definición: La psicología estética no busca formas, sino estudiar, en dichas formas, el valor de lo que se siente con ello y del pensamiento aunado a ello, o viceversa; pensamiento y sentimiento no son tan diferentes después de todo. No es como hacer un análisis semiótico de la sociedad, encontrando sus formas, bordes, márgenes, difuminados, etc., sino encontrar, dentro de esas formas, lo que siente la sociedad. No es saber cómo se dibujó la sonrisa de la Gioconda, sino entender qué nos hace sentir ese misterio.

Son obras de arte porque son hechas. Tienen una hechura, desde los sentimientos hasta los recuerdos. Son una especie de monumento, que lleva el pasado al presente. Son calles, son caminos. Son historias que se narran en los ecos de la ciudad, en el silencio de la Plaza de las Tres Culturas o en el ruido de Madero. Todos ellos con una forma, un modo de ser, que nos hace ser de esa forma.

En suma: La labor de la psicología estética consiste en estudiar la sociedad desde un punto de vista estético (Fernández, 2006; 174), junto a todos los fenómenos llamados “psicológicos”: Pensamiento, percepción, sentimiento, memoria, lenguaje, etc. Para ello, sin embargo, resulta necesario recuperar ciertas nociones propias de la estética y aplicadas a la psicología colectiva.

CAPÍTULO II: HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA-ESTÉTICA.

Si bien, la psicología colectiva se nutre de las teorías sociológicas en mayor medida para fundamentar sus bases epistemológicas, el juicio estético nunca es pronunciado por aquellos teóricos, que van desde Herder y sus contemporáneos, románticos franceses y alemanes¹⁴, hasta Simmel y los sociólogos de la época moderna¹⁵, que fueron más sensatos que famosos.

Este apartado no refiere a la historia de la epistemología de la psicología colectiva, por lo tanto, no se ahondará en los autores previamente mencionados¹⁶. Por el contrario, se busca partir de un filósofo, también alemán, pero para nada romántico, que irónicamente sienta las bases para la psicología científica y el conocimiento científico en general. Aquel que llegó a decir que la psicología – entendida en los términos de sus tiempos- era incapaz de tener el carácter de ciencia¹⁷. Sin embargo, para los fines de esta exposición, basta recordar estas palabras:

La razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder, pues sobrepasan toda facultad de la razón humana (Kant, 1787, p. 05 en Caimi, 2007).

De esta forma Kant comienza el prólogo a la primera edición de su *Crítica de la Razón Pura* (1787, en Caimi, 2007), obra cumbre de su pensamiento en la que elaborará un sistema filosófico en aras de lograr explicar, al menos como pretensión, cuáles son los límites de la razón ante las cuestiones que escapan a ella, de tal suerte que no será sólo la razón aquello que nos permitirá tener acceso al

conocimiento sobre el mundo; también lo será la experiencia. Justo a ello dedica el primer capítulo de la Crítica, titulado '*De la distinción del conocimiento puro y el empírico*'.

Esta experiencia a la cual se hace referencia es una experiencia vivencial con la representación de *la cosa* como fenómeno para con el sujeto. La experiencia con la representación del objeto es aquello que nos permite conocerlo hasta los límites de la razón. Dicha experiencia 'despierta' la facultad de conocer en el hombre, de quien su conocimiento comienza con la experiencia, mas no todo conocimiento nace de ella.

Hay un conocimiento al cual el hombre no puede acceder, sea por la experiencia o por la razón. Sin embargo, entre las posibilidades de conocimiento en el hombre, es posible esbozar un esquema según el cual el hombre es capaz de conocer la naturaleza con base en sus experiencias, ligadas a la razón, o a la facultad del 'entendimiento', en Kant.

Así, la facultad para conocer el mundo descansa sobre el entendimiento de los fenómenos. No obstante, la experiencia para dar lugar al conocimiento no excluye otras facultades, como, por ejemplo, los sentimientos en el hombre y, de hecho, éstos dan lugar a un tipo de juicio: el juicio estético¹⁸. Éste también puede darnos conocimiento respecto a las cosas, en su carácter de representación fenoménica para con la experiencia sensible del hombre, ya sea respecto al gusto o a lo bello.

Para Kant existen tres tipos de sujetos; cada uno de ellos lleva a cabo un juicio diferente. Tenemos al sujeto epistemológico que lleva a cabo juicios lógicos, al sujeto práctico que lleva a cabo juicios prácticos y al sujeto estético que lleva a cabo juicios estéticos. Esto es posible gracias a las facultades del hombre.

Todo lo anterior, a manera esquemática, puede exponerse como sigue:

Obra en que se desarrolla.	Facultades generales del alma.	Facultades específicas del hombre.	Aplicación de las facultades específicas sobre las generales.	Aplicación en la experiencia.
Crítica de la razón pura.	Facultad de conocer.	Entendimiento.	Naturaleza.	Conocer la naturaleza a través del entendimiento.
Crítica de la razón práctica.	Facultad de desear.	Razón (práctica)	Libertad.	Ser libre con base en la razón práctica.
Crítica del juicio.	Facultad de sentir.	Juicio.	Arte.	Hacer juicios del arte con base en los sentimientos.

Es menester hacer una pequeña aclaración respecto al juicio como facultad, y al juicio como acción de juzgar. Así, por ejemplo, el juicio estético y el juicio teológico son operaciones de la misma facultad: El Juicio. Del alemán al español pasan con la misma palabra, mas no significan lo mismo. 'Juicio', con mayúscula y como facultad, es '*Urteilskraft*'. '*Versuch*', por otra parte, es el resultado del ejercicio de la facultad del Juicio (*Urteilskraft*).

Antes de ahondar al respecto, es necesario explicar ciertas particularidades de la filosofía de Kant. Lo primero es pensar dicha filosofía como una teoría del teorizar mismo; esa es una forma de resumir la filosofía kantiana en una frase. Hay otros factores de suma importancia en Kant, uno de ellos es el mundo; el otro es la experiencia.

Respecto al mundo, y para retomar a Wittgenstein, quien señala lo siguiente: “Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge” (Wittgenstein, 1921 p. 08, en Reguera, 2009), es decir, que el mundo está hecho de la totalidad de los *hechos* (*Tatsachen*), no de las cosas, podríamos decir que el mundo está hecho de *Hechos* (*Tatsachen*, también puede traducirse como ‘datos’). Estos Hechos podemos dividirlos en dos: Hechos aparentes y Hechos en sí. Los primeros refieren a ‘fenómenos’ y los segundos a ‘nouómenos’, que es la cosa en sí. Un fenómeno es un Hecho del mundo que se presenta ante el sujeto. Ligando esto con la experiencia, es posible decir que hablar de experiencia es hablar de la experiencia-del-sujeto-con-el-objeto; es decir, es hablar de fenómenos.

Kant sostiene que hay cierta unidad de la experiencia. Esta unidad de la experiencia refiere a la experiencia posible (que los hechos pasen, hayan pasado o puedan pasar). Los fenómenos de la experiencia son necesariamente relacionados. Esto en el sentido de que al ser independientes unos de otros, son indivisibles, ya que son un todo en sí mismos. Pensar así sería pensar que lo que sucede en el mundo no está relacionado entre sí. Kant, justamente, piensa lo contrario. En este sentido, habla de una ‘causalidad universal’¹⁹. Así, pues, la filosofía de Kant se problematiza acerca del Sujeto. Dicho Sujeto está presupuesto a los juicios que

hacemos. Así, y debido a que hay varios tipos de juicios del sujeto, el sujeto no es siempre el mismo.

El sujeto del juicio lógico es un sujeto 'desencarnado', es decir, no empírico. Es un sujeto trascendental. Sin él, no existiría el juicio del conocimiento y, por lo tanto, no existiría el conocimiento. Es importante señalar que nunca nada de los objetos nos dirá algo sobre el sujeto. El sujeto es anterior a la experiencia (apriorístico). No anterior en un sentido cronológico, sino lógico. Es decir, es una condición de.

Los objetos se dan en el espacio y en el tiempo: Son objetos individuales en un universo de cosas. El espacio y el tiempo no son cosas, sino categorías o conceptos del sujeto trascendental que se proyectan sobre las cosas. El que los objetos estén en el espacio y tiempo no es propio de los objetos, sino una atribución del sujeto.

Entonces, el espacio y el tiempo son a priori, es decir, anteriores a la experiencia y necesarios para el conocimiento. Son intuiciones puras, las cuales el sujeto proyecta hacia el objeto y, por lo tanto, el objeto se ve, por el sujeto, en el espacio-tiempo. De esta manera se estructura la experiencia.

La experiencia debe ser estructurada ya que, de no serlo, se torna algo amorfo y algo a lo que no se le pueden aplicar conceptos, lo que provoca que el conocimiento no sea posible²⁰

De igual forma, el conocimiento es conocimiento del sujeto; no existe al margen de él. El sujeto que conoce es una especie de estructura, una forma de la experiencia amorfa que nos provee la naturaleza. De esta forma estructuramos los estímulos que de ella provienen.

Es necesario suponer un sujeto para que exista posibilidad de conocimiento. Así que es válido preguntar ¿qué es el Sujeto? Una respuesta posible es decir que es

una especie de estructura que se impone a los estímulos de la naturaleza, creando la experiencia, siempre estructurada a través de él. De tal manera que la espacialidad y temporalidad no son parte del objeto en sí mismo, sino dadas por el sujeto a dicho objeto.

La estructura que se impone a la experiencia del sujeto trascendental es siempre la misma; este sujeto resulta ser, además de condición para el conocimiento, de carácter universal. El sujeto empírico, al contrario, no es universal.

En la *Crítica de la razón práctica* (2002), Kant se pregunta por el sujeto moral-práctico, aquel que hace elecciones y delibera, que pondera valores y decide qué es lo bueno y lo malo para él y los demás y que juzga con base en ello. A esto se refiere la dimensión práctica de la experiencia y se dan con base en los principios de la razón práctica, entendidos como “proposiciones que contienen la idea de una determinación general de la voluntad que abraza muchas reglas prácticas” (Kant, 2002, p. 25).

Posteriormente expone la *Crítica del Juicio* (1876), en la cual se presenta el sujeto estético y, con él, el juicio estético. Antes de hablar de ello es necesario decir que el sujeto epistemológico, aquel que llamamos trascendental, no tiene sentimientos debido a que – en Kant – estos no son importantes para el conocimiento del mundo, para los juicios lógicos. El sujeto estético, por otra parte, sí tiene sentimientos ya que éstos son necesarios para el juicio estético.

Los sentimientos del sujeto estético no son universales. El sujeto al que hacemos referencia aquí no es un sujeto trascendental, sino un sujeto de carácter empírico, con sentimientos, los cuales son de base subjetiva. No obstante, el juicio estético, en uno de los momentos planteados por Kant, tiende a ser universal. Dicha

pretensión se revela al decir que algo es bello, expresándolo como si fuera algo del objeto: 'Eso es bello'. Contrario al decir 'Me agrada', ya que en este caso la referencia es una expresión del sujeto, o, en palabras de Kant:

Los juicios estéticos, como los juicios teóricos (lógicos), se pueden dividir en dos clases: son empíricos o puros. Los primeros expresan lo que hay de agradable o de desagradable; los segundos, lo que hay de bello en un objeto o en la representación del mismo; aquellos son juicios de los sentidos (juicios estéticos materiales), estos (como formales) son los únicos verdaderos juicios del gusto (Kant, 1876, p. 57).

La cuestión aquí es que el juicio estético, que tiende a ser universal, parte de los sentimientos, de carácter subjetivo. Llega, entonces, la pregunta: ¿Cómo los sentimientos subjetivos pueden ser la base de un juicio de belleza con pretensiones universales? ¿Cómo el sentimiento de un sujeto particular puede retomar el sentimiento general? Este es un camino que va de lo singular a lo universal.

Para responder a dichas cuestiones – de suma dificultad – han de hacerse dos paréntesis: A) El sujeto estético es un sujeto empírico, encarnado. No es una abstracción, sino algo concreto. B) El juicio estético no es un juicio lógico, de conocimiento o de razón. Se basa en los sentimientos y es idiosincrático, varía de un sujeto a otro.

La subjetividad de la crítica del juicio se relaciona con la intersubjetividad y con la objetividad. La base del juicio estético es la subjetividad, pero no es subjetivo. Su base es tal porque habla de cómo nos afectan las representaciones de los objetos. Pero el juicio estético no es puramente subjetivo, y podemos dar cuenta de ello al contrastar el juicio de lo agradable con el de lo bello. Ambos juicios son basados en los sentimientos, pero sólo uno tiende a lo universal.

Retomando los inicios de la exposición, el conocimiento es universal, de tal suerte que el juicio estético de lo bello, que tiende a lo universal, guarda en sí cierta posibilidad de conocimiento universal del mundo; es decir, un conocimiento objetivo. Este juicio, el de belleza, se logra gracias a las facultades del gusto, del juzgar y del Juicio. De ello, tal vez, se puede desprender cierto conocimiento del mundo. Y de ahí podríamos decir, tal vez, que podemos llegar a conocer la realidad con base en la parte sensible de nuestro ser.

Para los fines de este trabajo, que versa sobre la psicología estética, lo valioso de la aportación kantiana es exponer cómo es posible un conocimiento a partir del juicio estético. Éste lleva al conocimiento estético y éste a conocer el mundo a través de las facultades sensibles, no necesariamente lógicas; es justo la categoría con la cual trabaja la psicología colectiva-estética. Resulta de suma importancia retomarlo porque, de esta manera, se entiende que el juicio lógico y el estético no son mutuamente excluyentes, sino que inclusive pueden partir de la misma categoría, que es el sujeto trascendental.

Entender la forma en que conceptualiza la psicología colectiva a la sociedad es como lo hace Kant al sujeto trascendental: desencarnado, pero en los límites del espacio y el tiempo. Se trata de una forma, la cual moldea la experiencia, a partir de la cual surge el conocimiento. Justo como espacio y tiempo, el sujeto encarnado da otras atribuciones a los objetos. Así, retomando la idea de la sociedad como obra de arte, y de la forma en que es posible conocer el mundo, según sea la aplicación de las facultades del Juicio, es posible conocer la Sociedad, en términos trascendentales, a partir de los juicios estéticos que hagamos de la misma, en términos de un marco apriorístico espacio/temporal que, traducido a la psicología

colectiva, refiere al *continuum* de la sociedad en términos de movimiento y temporalidad; es decir, conocer la sociedad a partir de cómo el Sujeto-no-trascendental le juzga a partir de su facultad de sentir²¹.

CAPÍTULO III: EL PROBLEMA DE LA MENTE²².

El primer problema sobre la mente es que nos ponemos a pensar sobre ella. Cuando Goclenius²³ lo hizo no pudo ocurrírsele palabra más acertada que *Psicología*, cuando la inventa en 1590²⁴, junto a una serie de conceptos más enfocados hacia la filosofía y sus cuestiones ontológicas, las cuales resultan de poco interés para la psicología moderna. En su historia, sería la primera vez que existiera una palabra para hablar de la Psicología como disciplina, pero no como práctica. En tanto, y atendiendo a la etimología de la palabra, cuya raíz es *Psique* y puede entenderse, en sus términos más primigenios, como *alma*, es necesario llevar a cabo una tarea que consiste en

distinguir la reflexión filosófica acerca del alma no sólo de la religiosa (en un sentido amplio, como saber revelado), sino también de la científica. La filosofía del alma deberá ser distinta (aunque, por otro lado, también conectada a ellas) de las diferentes investigaciones científicas acerca de la mente, la psique, la vida el cerebro y otras (Vanzago, 2011; 13).

Esta es la razón por la que se puede hablar de *psicología* desde antes que exista dicha etiqueta. La historia de la psicología no es tan amplia como su pasado²⁵; las variaciones de la misma, justo como menciona la cita de Vanzago, dan lugar a una múltiple forma de entender la psicología. Se habla en términos religiosos, científicos y filosóficos, pero es cierto, en efecto, que éstos no son, necesariamente, mutuamente excluyentes. Ejemplos hay varios, como en San Agustín de Hipona²⁶, que logra vincular los aspectos filosóficos y religiosos respecto al alma, llegando inclusive a dar ideas contrarias a la máxima autoridad filosófica de su época; antes

que él, Aristóteles. Santo Tomás es otra figura muy interesante, por la forma en que en su Suma Teológica es capaz de emplear un método axiomático para cuestiones éticas; método, claro está, que en el futuro sería utilizado para estructurar los enunciados lógicos, irónicamente, para dejar toda la parte subjetiva de lado, como si se pudiera hablar de un lenguaje completamente objetivo.

El hecho de que existan esas categorías en la forma de entender la Psicología ha dado pie a pensar que existen muchas psicologías, además de que, resulta que cada quien puede hablar de cosas diferentes pensando que se trata siempre de lo mismo: Una forma de la psicología. Y los hay quienes hacen una psicología basándose en la conducta, o en las neuronas, o en encuestas o pruebas que por demás son muy útiles. Hay quienes guardan celosamente las fronteras entre la psicología y la filosofía –y tal vez a ello se deban los problemas epistemológicos de la primera como ciencia. Todas estas son *formas* de pensar y llevar a cabo la práctica de la psicología, como una forma de práctica social; cabe señalar que el estudio de las formas, irónicamente, es tarea de la psicología-colectiva; lo que esas formas hacen sentir a uno, es parte de la psicología-colectiva-estética. Siendo que se piense ver y entender al mundo con lógica, con neuronas o ratas, todas esas son formas de pensar que competen a la psicología colectiva.

Sucede, sin embargo, que existe otra dimensión de la psicología, fuera de lo académico, filosófico o religioso, pero no de lo social: La dimensión antropológica. Ésta, ajena a la concepción occidental tanto de filosofía como de ciencia, ya que resulta anterior, tanto cronológica como lógicamente a éstas, es la que posiciona al *animismo*, que “expresa la convicción de que la realidad no es inerte, sino que vive y actúa junto con todo lo que en ella existe”, (Vanzago, 2011; 17) como una forma

de pensar. Así como el animismo piensa a la realidad, en estos términos, también la psicología colectiva piensa a la sociedad: Que fluye, que tiene un continuo y se relaciona con el hombre; más allá, inclusive, lo contiene, justo como las cosas *animadas* contenían un *ánima*, o alma; mucho antes de hablar de una *psykhé*, se hablaba de un *neshamah* (soplo), *nephes* (aliento) o *ruach* (soplo vital) en la cultura hebrea bíblica (Vanzago, 2011; 20); ese *soplo* del cuerpo, lo que anima al cuerpo, fuera de la academia o la filosofía, es una forma del pensamiento social. Ese es, justamente, la forma de pensar que le interesa a la psicología colectiva, lejos de las etiquetas institucionales.

Por otro lado, siguiendo la argumentación de Fernández Christlieb, quien dice que “con el resbaloso término de Mente, u otros como alma o espíritu se nombra al sujeto psicológico” (Fernández, s/a: 01), y retomando la argumentación presentada en la última parte del capítulo 2 de este trabajo, puede decirse que, así como la mente es el sujeto psicológico, sucede que la sociedad es como el sujeto trascendental, no en términos de contingencia, pero sí de compenetración. Uno es los límites y posibilidades de lo otro, así como las formas que puede tomar a partir de él.

Lo anterior conduce al problema con el que se ha encontrado la psicología en sus múltiples formas: ¿Dónde se encuentra la mente? La cosa es que la mente no se encuentra; se habita. No podemos encontrarla si estamos situados en ella. Es por ello que, para observar la sociedad, debemos observarnos a nosotros mismos; o lo que es lo mismo, para observarnos a nosotros mismos, debemos observar a la sociedad. A partir de ella viene el entendimiento, justo como el conocimiento de las categorías kantianas, pero aplicado a la psicología estética. Luhmann también pensó algo así al hablar *La sociedad de la sociedad* (Luhmann, 2006)²⁷.

Para poder llevar a cabo tal investigación sobre qué es, o siquiera dónde se ubica la mente, es necesario pensar al individuo como otra cosa. Cambiar la forma de pensar al sujeto psicológico implica cambiar la forma de pensar la psicología y viceversa.

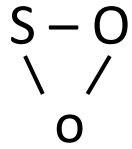

La apuesta de la psicología colectiva es justo esa; y en una mayor medida, casi extremista, la apuesta es desaparecer al sujeto, pero no en un sentido fatalista, sino desvanecerlo, bordear las diferencias entre sujeto y sociedad, difuminando esos límites y volviendo al sujeto una atmósfera dentro de otra, llevando a que sea la gente quien habite lo psíquico (Fernández, 2013; 174) y no que sea la psique lo que se encuentre en las personas.

De igual forma, considerar que la psique tampoco se encuentra en otro lado, ni en su corazón, ni en sus arterias, ni en su cerebro ni en sus neuronas, ni siquiera en su cabeza. En todo caso, la psique se encuentra fuera de las personas, en la sociedad; lleva el nombre de cultura (Fernández, 2011; 13). Es ahí donde todos habitamos; y lo que a todos nos habita.

En otras palabras, el ejercicio consiste en voltear la vista hacia dentro y sacar la mente hacia fuera. Pensar con la cultura y no con el cerebro y que su tránsito sea mediante calles, no mediante neuronas; sentir con las emociones y no con los neurotransmisores, recordar con las memorias y no con el hipocampo; pero eso sí, seguir andando con los pies²⁸.

En ello consiste el conocimiento social; no un conocimiento con datos, sino con significado, los que encontramos en la cultura día a día; en su valor cotidiano.

Para dar cuenta de la forma de trabajo de la psicología colectiva, a diferencia de la psicología científica y la psicología social que hace énfasis en el lenguaje, de manera esquemática puede exponerse como sigue:

Modelo	Teoría	Esquema
Modelo positivista de la ciencia clásica positivista. Modelo Sujeto – Objeto.	El sujeto cognoscente conoce al objeto.	S - O
Modelo del interaccionismo simbólico. Modelo Sujeto – Objeto – Otro.	El sujeto conoce al objeto, a la vez que debe interactuar con un tercero para lograr consenso.	
Modelo de la psicología colectiva. Modelo donde la S del sujeto se vuelve S de sociedad.	El sujeto psicológico conoce la sociedad, siendo parte de ella; por tanto, la sociedad se conoce a sí misma.	

CAPÍTULO IV: SOBRE LA VIDA COTIDIANA.

Lo cotidiano (del lat. *quotidianus*, derivado del adverbio *quotidie*), refiere a lo que ocurre día a día. El marco de la cotidianidad es el tiempo que transcurre en la historia de la sociedad en la que, a la vez, se enmarca dicha cotidianidad. De tal suerte que lo cotidiano existe en cierto tiempo y en cierto espacio, pero no de forma estática²⁹. Toda vez que existe una historia, existe un devenir de lo social. Dicha historia y devenir se dan conforme a los cambios que se susciten en lo social, y al devenir de las cosas, de tal suerte que la sociedad no sólo existe en un espacio-tiempo, sino que, además, en un espacio-tiempo, ambos dinámicos, por lo que las sociedades cambian. Así, no sólo se trata de un *espacio*, sino de movimiento; de igual forma, tampoco se trata sólo de un *tiempo*, sino de temporalidad³⁰.

¿Qué es el espacio y cómo es hoy en día? La respuesta a esto puede darse mediante la articulación de la definición de espacio con la forma de la sociedad una vez entrada la postmodernidad. El espacio se define como “un objeto envolvente que contiene objetos envueltos”³¹ (Fernández; s/a, p. 174). Algo así como un marco que contiene otros marcos dentro de sí. La forma en que se puede caracterizar la sociedad en un momento tal como la postmodernidad, es según la cual “la realidad se sale de sus marcos, se continúa por fuera de ellos y los incluye dentro de una misma realidad, como siendo un objeto más” (Fernández; 2000, p. 154).

Así, el espacio postmoderno es un espacio que, además de objetos, tiene espacios y, a su vez, se encuentra en otro espacio. De la misma forma en que “un lugar lo es porque tiene límites” (Fernández; 2000, p. 154), un espacio lo es porque tiene contornos.

Según lo anterior, podría decirse que la vida cotidiana ha perdido sus límites en esto que conocemos como *postmodernidad*. De tal forma que, tal vez, lo cotidiano vaya más allá de su marco, del límite espacio-tiempo. Sin embargo, suponer una realidad fuera de sí misma, es decir, fuera de los marcos que sustentan dicha realidad, en este caso, una realidad hecha de lo cotidiano, sería pensar una cotidianidad fuera del espacio y del tiempo. Más bien, lo que la idea refiere es que existe una articulación espacio-temporal, así como temporal-espacial (Lindón; 2000, p. 188). Pero antes de llegar a discernir al respecto, hay ciertas consideraciones que hacer.

El hecho de que se pierdan los límites propicia que el espacio crezca de manera exponencial, lo que a la vez provoca que el interior de dicho espacio crezca, es decir, que haya un mayor espacio que llenar. Este espacio tiene muchos nombres, por ejemplo, *vacío existencial*, el cual busca llenarse de una serie de objetos envueltos que se envuelven en dicho espacio. Sin embargo, como el espacio pierde sus límites, no importa qué tanto le echen, no se llena (ni lo hará).

Tales efectos no se limitan sólo a las manías personales. El hecho de perder límites va más allá del individuo y afecta a estructuras básicas, como la familia. De ahí el hecho de querer extender el espacio familiar más allá de la casa, siendo un esposo(a) desde la oficina, o en otro país, lo que provoca a mediano y largo plazo *camas vacías*, que operan de manera similar al vacío existencial: No importa con quién o cuántos se llenen, seguirá vacía³².

Así las personas, la familia y otras entidades se han visto afectadas por eso que se conoce como *era del vacío*³³. Todo espacio lleva consigo un hueco; el tamaño de ambos variará acorde a los objetos que en él se tengan (en el espacio) o en él

se pierdan (en el hueco). Sin embargo, no sólo se pierden objetos (tangibles, visibles, medibles, de los que le gustan a la psicología); también se pierden esperanzas, sueños, etc., por lo que esta es una sociedad con mucha prisa, pero pocos sueños.

Existen efectos más allá de todo lo anteriormente señalado y que afectan igualmente a personas, familias y sociedad en general. Así, por ejemplo, los conceptos de *bien* y *mal* han perdido sus límites (de hecho, desde Sócrates se han estado buscando, pero nunca se encuentran), lo que ha provocado cierto relativismo cultural³⁴, según el cual *bien* y *mal* son sólo categorías emergentes en cierto lugar (espacio) y en cierto momento (tiempo). Lo que, según lo argumentado hasta ahora, terminaría siendo una aporía. Pero si la sociedad es aporética, como lo señala lo anteriormente escrito, entonces cobra sentido para ella; todo ello después de la postmodernidad, desde los años 60's, como se observa en los conglomerados humanos, que "presentan una serie de situaciones paradójicas" (Rosales; 2000; p. 214).

En el ámbito académico, el hecho de perder los límites nos lleva a crear marcos para esto que se sale de los marcos. No sería de extrañarse que los marcos teóricos necesiten un marco teórico. Una suerte de *folleto de los folletos*, como señaló en algún punto de su vida B. Russell. Al perder sus límites, la ciencia pierde su *realidad dada*; es por eso que para los científicos la postmodernidad es sólo un discurso, un meta-relato, que, si bien habla sobre la sociedad, no le sirve. Claro, se desdeña desde la ciencia porque tampoco a ésta le sirve.

Por otro lado, en un sentido geográfico (no topográfico porque desde Lacan nadie toma eso en serio)³⁵, seguro quien vive en la –ahora– Ciudad de México o en el

área metropolitana sabe muy bien a qué se refiere la pérdida de los límites. La situación de dicha zona refleja justo la pérdida de límites según cómo las personas se alejan del centro hacia la periferia, sin dejar de pertenecer a dicha periferia, ya sea por razones de trabajo, familia, etc.; viven entre en borde y el centro, y dicho espacio aumenta cada vez más; justo como menciona Judith de la Torre, al referirse al movimiento de la ciudad; “el mundo rural alcanzaba al ámbito urbano, al tiempo que éste iba tocando a aquel” (De la Torre, 2000, p. 23).

Vale la pena mencionar que el espacio no necesariamente es geográfico, sino una entidad mental que, justo como las personas, siente y piensa (Fernández, 2004), y que lleva eso de lugar a lugar, para después ser habitado. Es un objeto que se expande fuera de sus propios límites para, después, envolver objetos que se llaman *personas*, con todo y los vacíos que habitan en dichos objetos. Así, la sociedad no sólo se llena de objetos, sino de vacío, justo como las personas.

A su vez, existen espacios listos para ser habitados, pero con personas que, debido a su desplazamiento, tal vez no estén del todo listas para habitarlas. De ahí que *el arte de habitar* lleve consigo una relación de conflicto (Rosales; 2000, p. 213).

Aun cuando los marcos, límites o contornos en un sentido personal, familiar, moral y hasta académico, se ven comprometidos gracias a lo que llamamos *postmodernidad*, lo que se mantiene dentro de ellos aún es cuantificable, y eso a la psicología científica le encanta, tanto como para negar que los límites se han roto.

Hay, entonces, dos cosas que han perdido sus límites (entre otras): El espacio y el conocimiento. En tanto “el espacio es una creación cultural y colectiva” (Fernández; 2004, p. 178), tal vez hasta la misma cultura y las colectividades hayan perdido sus límites, de tal forma que ya no podemos hablar como Simmel del *dentro*

y fuera de una ventana, puerta o pared³⁶. No se trata de límites abruptos, sino de límites atmosféricos, justo como la cultura.

En el espacio sin límites hay muchos huecos, pero igual éstos estarían ahí en espacios con límites. ¿Por qué? Porque en todo espacio se necesitan huecos, porque sólo así es posible que exista movimiento en el espacio. Dos objetos no pueden ocupar un lugar al mismo tiempo y para que algo pueda hacerlo, debe haber posibilidad de ello en tanto el espacio a ocupar esté vacío.

Mientras el espacio, con sus objetos y huecos, se relaciona con el movimiento, el tiempo lo hace con la temporalidad, pero, a la vez, con el mismo espacio. El tiempo es espacio en movimiento y el espacio, por su lado, es espacio sin movimiento (Fernández. 2013, 179).

El tiempo es a la vez un objeto, por lo que también se encuentra envuelto en un espacio. Pero al tratarse de un espacio en movimiento, es a la vez un espacio que envuelve objetos. Como el espacio es, a su vez, otro objeto (que envuelve), puede ser que sea una especie de dialéctica en la cual espacio y tiempo se envuelven mutuamente como objetos que son, creando una suerte de esfera o, mejor dicho, atmósfera. Una atmósfera hecha de objetos psicológicos (espacio y tiempo), llamada *cultura*, que es a la vez la psique en la sociedad (Fernández, 2011, p. 13). De tal suerte que, así como “la temporalidad organiza la espacialidad [...] también el espacio parece ordenar el tiempo” (Lindón, 2000; 188). Y eso ocurre sólo cuando se habla de cultura. El tiempo de lo cotidiano, en la cultura, es el del *día-a-día*.

La medida del tiempo en lo cotidiano no es, por ser del día a día, un espacio de 24 horas. Eso es, de hecho, una medición que refiere al tiempo físico, que pasa según los movimientos de rotación y traslación de la Tierra. El tiempo de lo cotidiano

refiere, más bien, a la duración de las cosas que tienen lugar en el espacio –como lapso– del día³⁷.

El tiempo de lo cotidiano, que es más bien la duración de las cosas (Bergson, citado en Fernández; 2013, p. 179) no es el del espacio de las manecillas del reloj; eso más bien es un espacio, como lo dice su nombre. Así, por ejemplo, la duración de un día no sólo es de 24 horas dadas por el movimiento de la Tierra, sino de las horas dadas por el movimiento de las personas, como se ve reflejado en la hora de levantarse de cada persona, la cual “dependía de su pertenencia a determinada clase social, de sus responsabilidades laborales o domésticas o si su domicilio se localizaba en la periferia de la ciudad” (De la Torre, 2000, p. 21).

Tal vez lo más complicado, dado que tanto espacio como tiempo son espacios, es distinguir uno del otro. En pocas palabras, el tiempo es un espacio que fluye, mientras que el espacio es un espacio en un momento (nuevamente, aquí se da la articulación espacio-tiempo). De igual forma, los objetos en el tiempo, fluyen; los objetos en el espacio, están. La vida cotidiana está hecha de objetos que fluyen y están porque el flujo de las cosas implica que éstas tienen una historia, pero a la vez, se encuentran presentes en la historia de las personas; concretamente, en la historia y el flujo de la sociedad.

Ahora, bien, hasta este punto se entiende que la noción espacio-tiempo, si bien no se da en un carácter apriorístico, se da en el sentido de coexistencia. Como condiciones necesarias uno para otro que, sin embargo, no serían nada sin una tercera consideración, a la cual se ha hecho referencia a lo largo de todo el trabajo: Cultura. Esta es una palabra que ha despertado gran interés entre académicos, así como gran polémica y conmoción, debido a la dificultad que existe para poder hablar

de ella. Lo curioso es que cuando a una persona fuera del ámbito académico le preguntas qué entiende por ello, lo puede explicar sin ningún problema; justo, porque es culto, aun sin un serial del SNI o PRIDE.

Cultura viene del latín *collere*, que significa cultivar (Castellanos, 2005, p. 90). Del cultivo de la cultura existen las personas, por lo que el hombre es un producto de la misma. Por tanto, para hablar de cultura hemos de hablar también del hombre, su hacer, su vida (cotidiana) y de los hombres cuando se juntan (comunidades).

Al hablar del hombre y de su hacer se refiere al término de acción social, entendida como “comportamientos que suponen experiencias espontáneas subjetivamente provistas de sentido” (Lindón, 2000, p. 196). El sentido de dichos significados proviene, acorde a Berger y Luckmann (citados en Lindón, 2000, p. 199) de la percepción, la imaginación y la memoria. Tres aspectos que nos remiten a uno solo: La historia. Por lo tanto, al hablar del hombre hemos de hacerlo en un marco histórico. Respetando el paso de los años y las prácticas cotidianas ejercidas en él. De ahí que sea necesario, entonces, hablar sobre nuestro tiempo: La postmodernidad y con ello, de hombre y las comunidades postmodernas.

La postmodernidad caracteriza por una realidad fuera de los marcos que, a su vez, es parte de dicha realidad (Fernández, 2000 p. 154). El sentido de la postmodernidad es para-afuera. Del centro a la periferia, del cuerpo a la mirada del otro, del marco hacia los límites, etc.

La postmodernidad creó, así mismo, nuevos objetos. El objeto de los no-objetos, que consisten en una especie de dialéctica según la cual, todo lo no-objeto es un objeto postmoderno (Fernández, 2000, p. 158). Y así es el hombre postmoderno, aquel que, como se mencionó en el apartado de *espacio*, es un hombre hueco,

porque está hecho de no-objetos, lleno de movimiento y tránsito, que va de un lado al otro siempre en un llegar-a-ser y nunca como ser. Ese es el sentido postmoderno de la vida, como el de un péndulo que nunca llega a ningún lugar pero que se mantiene en movimiento y, además, te maravilla ese vaivén carente de sentido y dirección.

De ahí que, como menciona Fernández Christlieb “un rasgo simple del mundo actual es que la gente se transporta mucho” (2000 p. 147). Lo curioso es que la importancia radica en el movimiento, no tanto en el destino. La gente siempre tiene prisa para llegar, ¿a dónde? Quién sabe, pero de que tienen prisa, la tienen. Tal vez la quietud sea anticuada. Lo que es anticuado es una reliquia y, como tal, su lugar es el de la contemplación, como un museo. Pero inclusive los templos de la contemplación caen en el vicio de la rapidez, porque ya no importa ir a un museo para aprender o por interés, sino hacerlo para poder decir que eso se hizo. De tal suerte, que la intención ya no aprender sobre algo, sino pretender que se sabe. Un problema de ego, según menciona Fernández Christlieb (2000 p. 156).

Pero el problema no termina en aparentar. De nada sirve un acto sin público. Por ello es que además de aparentar, debemos aparentar-para-el-otro (se pierde la noción de *ser*). Es el momento en el cual “la esencia de cada uno es la mirada del otro” (Fernández, 2000, p. 157). Llevando esta forma de operar más allá del individuo mismo; contaminando inclusive la estructura primaria: La familia. La familia, una comunidad, que a los ojos de los vecinos es perfecta, pero dentro de sí es una escena de perversión y secretos. Es ahí, cuando el telón marca la diferencia entre el espacio interior y exterior y cuando la metáfora³⁸ del teatro de Goffman cobra sentido³⁹. Un ser es apariencia y en su apariencia es lo que muestra el otro.

De ahí que seamos *personas*, como en el teatro griego (*personare*): los personajes, con máscaras, de una obra. Y así como el hombre finge, consume. Para quien la vida es rápida, la comida también debe serlo, por eso las cadenas de comida rápida son tan exitosas. Todo consiste en hacer las cosas lo más rápido posible: Ganar dinero rápido para gastarlo rápido, porque entre más lo gastas más tienes y lo importante es tener mucho en poco tiempo (tener muchos artículos publicados en un año, por ejemplo). Y así como las cosas, el espacio es fugaz. El hombre no se apropia del espacio; sólo pasa por él. Y entre tanta gente que pasa por un solo lugar, ese lugar no es de nadie y sólo se le queda ese “aliento de la soledad” (Fernández, 2000, p. 161)⁴⁰. Lo mismo ocurre con las personas y los afectos.

CAPÍTULO V: LA ESTÉTICA DE LA POSTMODERNIDAD.

Para Kant, el pensamiento ilustrado, propio del siglo de las luces⁴¹ representaba la madurez del hombre gracias al uso de la razón⁴². Conforme el paso del tiempo, esa creencia en el uso de la razón se esparció e hizo viral, de tal forma que la racionalidad era el *quid* del ser humano; eso que nos hace ser.

Las cosas, tal vez, seguirían iguales, de no ser porque la guerra⁴³, entre otras catástrofes antropogénicas, hizo dudar a las personas de cuán cierta es nuestra racionalidad, hasta que esa misma racionalidad se puso en tela de juicio y sufrió severas críticas que afectaron a los científicos⁴⁴.

La racionalidad científica pensaba que con un lenguaje formal podrían acabar con la subjetividad en la ciencia y a ver a ésta no sólo como un discurso, sino como *el* medio para conocer *la* realidad del mundo que las cosas no eran así.

La comunidad científica llegó a aceptar el hecho de que “la razón científica está indisolublemente ligada a la realidad que se encuentra a su sombra y a su otro en el momento en que los excluye” (De Certeau; 2010, p. 56).

Otro cambio, ya de tipo epistemológico, es que el discurso científico dejó de ser considerada la única vía de conocimiento, ya que en el siglo XX dentro de la estética se “considera al arte como portador de verdad y [...] le atribuye una tarea y un valor esencialmente gnoseológicos” (Perniola; 2016, p.105).

Muchos fueron los cambios que vivió la sociedad después de los años de la modernidad, sobre todo el abandono del estandarte de la racionalidad⁴⁵. No por nada el siglo XX es considerado el siglo de las revoluciones. En palabras de movimientos intelectuales, podríamos decir que pasamos del positivismo lógico a la

postmodernidad. Estos dos renglones significan años de creaciones, luchas y discursos que toman lugar en el siglo XX⁴⁶.

Se dice que la modernidad murió en Saint Louis, Missouri, el 15 de julio de 1972 a las 3:32 pm (Duque, 2009, p. 448) –al menos en lo arquitectónico⁴⁷.

Después de ese momento llega la postmodernidad que, como término, surge “en el ámbito de la crítica de las artes plásticas, de la arquitectura y de la literatura [...] [este] nuevo movimiento estético dirigió sus ataques contra el funcionalismo en arquitectura, el formalismo en pintura el *nouveau roman* [en literatura]” (Duque, 2009, p. 448).

La postmodernidad puede entenderse de muchas formas, aunque, justamente, sea del entendimiento de lo que se quiera deshacer. De hecho, pareciera que de lo que se trata la postmodernidad es de desaparecer fronteras (Trump no es postmoderno, por ejemplo).

Las fronteras nos hablan de sociedades del tipo civil, no necesariamente civilizadas. Pero, fuera del absurdo nacionalismo, las fronteras sirven de algo: Son como el marco de un país. Trazan los límites.

Los límites son algo muy valioso para la comunidad moderna y, con ello, para su forma de pensar. Hasta Kant trabajó respecto a los límites de la razón. Hegel habla de límites cuando nos dice que hasta en los espíritus hay tipos o inclusive se pueden leer límites en su dialéctica. Una división muy recurrente es entre lo público y lo privado en la modernidad (que, realmente no son opuestos, sino uno y lo otro en mayor o menor medida (Fernández; 2000, p. 47)).

Por alguna razón, la modernidad está delimitada por los límites. Pero no sólo espaciales, sino también temporales. Tenemos límites para hablar de edades y de

lo que ellas conllevan, por ejemplo. Límites temporales para decir que algo está de moda o no (la cuestión de la moda también fue tratada por un esteta alemán: Bodmer).

Pero tal vez la mayor utilidad de los límites sea el que, gracias a ellos, podemos hablar de un lugar; de lo cual se desprende que gracias a los límites podemos hablar de sociedades limitadas, por ejemplo, por las normas.

Otra característica de la postmodernidad es *El* consumismo. No sólo de objetos, sino de su *valor-signo* (Baudrillard, citado en Featherstone, 2000, p. 120).

La sociedad postmoderna está perdida (sin límites, es como andar en un desierto), y se ha vuelto consumista (en ese desierto, la arena es de oro).

Recordar la historia es siempre una demanda al abordar temas como el arte o la estética ya que, como dice Jráochenko: “la divulgación de los fenómenos sígnicos en la literatura y el arte, así como la medida de su valor sígnico no es igual en los diferentes periodos históricos” (Jrápchenko, 1980, p.31).

Podemos decir que, con el paso del tiempo, las sociedades cambian y, con ello, también cambia la estética; diríase que la estética de la modernidad es la estética de lo bello ya que se basa en el dogma de la belleza estética⁴⁸; es como si se hubiera clasificado así a la estética gracias a la obra de Baumgarten⁴⁹.

Pero conforme la sociedad fue perdiendo sus límites al ingresar en la postmodernidad, también la estética fue rompiendo ese dogma, hasta el punto de que la estética de la postmodernidad dejó de ser una estética de lo bello; se acerca más hacia lo trágico o lo feo; inclusive, podría hablarse de una estética sin categoría alguna. Es como si la postmodernidad hubiese dado lugar a una nueva estética, una estética de lo no-bello, ad hoc a la cotidianidad de hoy día.

Una forma de vincular lo cotidiano con lo estético es construyendo el *régimen estético del arte* “–o el horizonte estético, como prefiere llamarlo Perniola– [que] es el tejido sensible, la red de nuevas relaciones entre el “arte” y la “vida” constituido [...] por las invenciones artísticas, los nuevos lenguajes [...] y las mutaciones en la percepción y en la sensibilidad” (Alzuru; 2007, p.15).

Pero, ¿cómo es la sociedad de hoy? Y esta pregunta puede plantearse junto a otra: ¿cómo es la cotidianidad contemporánea? Esto es lo mismo a preguntar –cosa que ya han hecho en autores como Spranger (1946, en Castellanos, 2005, p. 97), Castellanos (2005) y Pablo Fernández (2004)– ¿cuáles son las *formas* de la sociedad? El énfasis se hará sobre una característica de la sociedad postmoderna que nos menciona Featherstone (2000): El consumo.

Hay autores que en la sociedad contemporánea encuentran otras características: el ser *líquida*, como sus afectos (Bauman, 2004), el que vive en una *era del vacío*, como los corazones de sus habitantes (Lipovetsky, 2000), o la *levedad* que ha hecho tan exitosas las redes sociales (Reguillo, 2012, p. 154) e inclusive la *poca sensatez*, pese a la mucha inteligencia (Fernández, 2011, p. 225).

Todos ellos tienen algo de razón en la misma medida, pero sus planteamientos apuntan hacia lo mismo que Featherstone. Y es que hablar de una sociedad del consumo va más allá del consumismo mismo. Refiere, a su vez, a la “individualidad, expresión personal y autoconciencia estilística” (Featherstone, 2000, p. 142).

Hay síntomas de ese consumismo que se ve en la sociedad. Puede ir desde el cuerpo de las personas, quienes lo utilizan para ser escaparates andantes en cuanto a su vestimenta o un catálogo de tatuajes con piernas en cuanto a su piel, también

en el sentido de que se *consume* el cuerpo en el propio consumismo: Se de(as)grada, pero también se ve bien según la estética de lo no-bello; se ve feo.

Pero pareciera que la sociedad busca ya no acercarse hacia la belleza, sino hacia lo grotesco. Hacia el exceso: Tener un exceso de parejas, un exceso de autos, de papeles (llamado vulgarmente *dinero*), un exceso de todo. Y cuando se excede el exceso entonces se llega a lo contrario, justo como del amor nace el odio y de la belleza lo no-bello. Es decir, del exceso surge la nada.

El mismo exceso en las cosas lleva a la gente hacia la nada; un espacio con nada es un vacío, y ese es justo el lugar que ocupan las cosas que no son tan excesivas hoy en día, como la sensatez o el amor, que al ubicarse en la nada, lo técnico y el odio se vuelven el todo.

De igual forma, entre el camino del exceso a la nada se sitúa la ligereza⁵⁰, que es quitarle a las cosas todo lo que sobra⁵¹. Es llevar ese exceso a la nada (y hasta en eso se vuelven excesivas las cosas, basta con visitar una sala de arte postmoderno). Y ese es justo el *leitmotiv* de la sociedad: Quitarse cosas, hasta el punto de quitarse uno mismo y hacerse parte de una sociedad de masas. Hasta el sujeto ha muerto en varias teorías postmodernas; muerto en el discurso, no es de extrañarse que también muera en la imagen (de ahí el éxito de las películas o series de zombis).

Esa es una característica de lo cotidiano: La búsqueda de uno mismo, quien se ha perdido entre tanto consumo. No necesariamente de ropa o marcas, sino también de prestigio, fama, títulos (nobiliarios o universitarios). Todas ellas, cosas que rodean al sujeto, que lo visten, no son otra cosa que su vanidad; como si se tratara de una cáscara llena de nada, una cáscara vacía (Fernández, 2011, p. 34).

Al consumismo le debemos mucho: La nada. Ha caído el *ex nihilo nihil fit*⁵²: La nada nace de la búsqueda de uno mismo en lo otro. El *uno mismo* es una idea que se consume comercial tras comercial, publicidad tras publicidad y anuncio de coaching tras anuncio de coaching. El *uno mismo* no deja mucho, salvo individualismo.

El individualismo ha provocado, entre otras cosas, una suerte de desconocimiento propio, bajo el entendido de que “el yo sólo se conoce y siente a sí mismo en la medida en que se aprehende como miembro de [...] un organismo social” (Cassirer, 2013, p. 220). Luego, uno termina buscándose en el otro. Es como si la sociedad contemporánea tratase de negar al sujeto desde sí mismo y desde la otredad, mediante un individualismo exacerbado, que niega la otredad y mediante un consumismo, que no hace sino manifestar la pérdida de uno mismo a través de la búsqueda de ello en *otra cosa*⁵³.

El consumismo ha afectado otras esferas sociales. En cuanto al arte, se ha difuminado esa línea que distinguía la producción artística de la producción material (Godínez, 1976, p. 128). Se ha vulgarizado el arte; paradójicamente, esto ha creado nuevas élites de gente que se hace llamar artistas, que parecen más preocupados por su imagen que por su trabajo.

Esta vulgarización del arte se ha dado en dos sentidos: Cualquiera se cree artista y cualquiera compra cualquier cosa. El arte de hoy en día no es para la mirada estética, sino para la billetera llena. Se ha perdido la contemplación y ha llegado el negocio.

El caso es que el arte mismo se ha vuelto una técnica y los artistas se han vuelto técnicos (a veces licenciados), a tal grado de que se hace en computadora: Basta un mouse e impresora con colores chillones; muy ad hoc, porque está para llorar.

Y si a la sociedad se le quiere ver como una obra de arte, como plantea Featherstone (2000, p. 118), sería de este tipo: Una sociedad técnica. Llena de gente inteligente, pero vacía de emociones; llena de pérdida. Como el CV de un Doctor, lleno de información, pero para nada culto.

Para la estética perder, la belleza ha significado la búsqueda de cualquier otra cosa que pueda ser el *quid* de lo estético. Porque, y debe mencionarse, si bien el arte ya no es bello, no por eso deja de ser estético. Entre tantas categorías, podríamos decir que es feo. Así como también es feo que la estética haya perdido lo bello después de tantos años con ello; es como si un hombre adulto terminase manco o cojo.

En el caso de la estética, es como si se tratara de un hombre que ha perdido sus dos manos (y sentido del gusto); de ahí que es como si el arte contemporáneo lo hicieran con las patas.

CAPÍTULO IV: EJERCICIO DE ANÁLISIS DE LAS FORMAS⁵⁴ DE ANDAR DESDE LA PSICOLOGÍA COLECTIVA.

Es necesario llevar a cabo un método para el análisis de los fenómenos, aun en la psicología colectiva. Para ésta, lo primordial no es trabajar con datos, sino encontrar el sentido de las cosas, el cual consiste en que éstas sean algo para la Sociedad; es necesario el “sentido como razón inmanente de la vida a la cual sus miembros pueden pertenecer”. (Fernández, 2000, p. 166). La pregunta es, entonces, en qué consiste dicha razón inmanente de la vida.

Si el suelo y atmósfera son simbólicos, implican consigo una memoria e historia, según la construcción de significados. Por lo tanto, lo que es el suelo de una sociedad cambia acorde a la temporalidad. De ahí que, hablando de comunidades, “la forma posmoderna de la comunidad ha perdido el suelo en su acepción tradicional, sustituyéndolo por el transporte y la velocidad” (Fernández, 2000, p. 166). Esto implica que, si cambia el suelo, también lo hará la atmósfera, la cual es, en la época postmoderna, caracterizada “por la inmediatez y transitoriedad de grupos, sentimientos, objetos, lugares, identidades, normas y verdades” (Fernández, 2000, p. 166).

La propuesta de la psicología colectiva; concretamente, de Pablo Fernández, consiste en aplicar categorías de lenguaje, así como se han aplicado en la cultura cotidiana y en la psicológica, a la investigación científica para “ampliar el horizonte de la comprensión psicocolectiva de la realidad” (Fernández, 2000, p. 168). Es decir, que las palabras se tomen en serio y si se dice que el espacio es una entidad, se diga de forma literal y no metafórica, por ejemplo.

Esta dimensión psicocolectiva implica varios aspectos a tomar en cuenta. Implica ser parte del pensamiento de la sociedad, y ser parte de 'la forma del pensamiento'. Claro, tomando en cuenta todo lo que es parte de dicho pensamiento, desde el lenguaje hasta las formas de conducir[se], inclusive las de conducir un auto, en la vida cotidiana.

El ejercicio que a continuación se presenta es llevar a cabo dicha práctica, analizando lo más común de nuestra sociedad, que vive entre la metrópoli y los suburbios y para la cual el andar no es sólo una práctica cotidiana, sino hasta de supervivencia en su día a día.

Para poder estudiar los sucesos cotidianos uno debe abordarlos de cierta manera. El primer abordaje que se llevó a cabo para estudiar la sociedad, fue del tipo causa y efecto⁵⁵; determinismo puro que sólo los necios siguen aplicando, pero que como son los más, es lo que más éxito tiene. Algunos inclusive lo señalan como un esquema primitivo de estímulo-cosa (Lledo, 1970, p. 145). Como las cosas no funcionaron siguiendo este modelo, surge otra forma de hacerlo mediante la noción de estructura⁵⁶. Esta palabrita funcionó muy bien, hasta que entrados los años 70's, el estructuralismo sufre una metamorfosis que le añade un *post* al inicio y cambia todo. Una vez *superadas* las estructuras, ni filósofos ni científicos saben cómo abordar la realidad. Es, entonces, cuando las rupturas epistemológicas se vuelven, nuevamente, el *qué hablar* (porque hablaban mucho y hacían poco) de toda la comunidad académica. De entre tantas propuestas, la que más aceptación tuvo fue aquella que emplea la noción de *sistema*⁵⁷. Ya divididos los caminos, unos optaron por continuar con esta idea, mientras que otros decidieron regresar a las del pasado y plantearse ahí. Eso ocurrió con muchos lógicos, que encontraron su presente en

los trabajos del siglo XX. Sin embargo, hubo un pequeño andén, paralelo al descrito anteriormente, que fue forjando su paso poco a poco. Era algo así como la lateral de una Calzada, o la terracería paralela al Circuito Mexiquense. Un camino hecho por personas que uno ni voltea a ver, pero que cuando escuchan (o leen), son las que llenan auditorios, ya no por fama, sino por sus planteamientos.

La noción de *forma* fue aquella que, articulándose con aportaciones, tanto contemporáneas como del pasado, encontró una forma de entender la sociedad, ya no a partir del determinismo causal, ni siquiera a partir del lenguaje, sino a partir de cómo la realidad se presenta ante la sociedad en su día a día. Las formas de la sociedad en la vida cotidiana llevan a su entendimiento. Esa es una teoría que, como la sociedad, fue capaz de encontrar su futuro en el pasado. En términos académicos (que es lo que menos le importa a esta disciplina), se trata de una *psicología colectiva*. Una especie de metateoría, debido a que es una forma de abordar la sociedad, a través de otras formas; a saber: La cultura, la historia y la estética. Ese es el punto de partida para analizar lo cotidiano; las formas de ello. Y formas, las encontramos en todo, hasta en el andar.

6.1. *Las formas de andar.*

Así como existen muchas formas en las que uno puede hacer las cosas, por ejemplo, expresarse con un lenguaje poético, técnico o especulativo, uno también puede expresarse con su cuerpo. Caminar es una de las cosas que mejor hacer el hombre, porque se la pasa haciéndolo. Sin embargo, no siempre se hace de la misma forma. Hay quienes saben andar de día y de noche, moviéndose entre

personas y entre calles, con tal agilidad que uno pone en tela de juicio si son oficinistas o guías turísticos. Pero también los hay de otro tipo, aquello que cuando caminan parece que es la tierra la que pasa por sus pies y no al revés. Esos que caminan como sin saber para dónde van, medio menos a los ojos de terceros. Pero no se trata de eso, sino de que no tienen prisa. Es un andar taciturno; el otro, el primero, un andar ciudadano.

El andar ciudadano.

La finalidad del metro es hacer llegar tarde a los usuarios; para eso se hizo. Es por esa razón que tanta gente viaja en él. Dentro de sus vagones y andenes es como si todos confabularan para poder decir que llegaron tarde por culpa del *pinche metro* y no porque se levantaron tarde o no pusieron su alarma. Es de las mejores excusas que tienen las personas hoy en día; tiempo en el que existen tantos relojes (algunos inclusive *inteligentes*) pero tan poca puntualidad. El único que es siempre puntual es el metro, porque uno sabe que siempre llegará tarde al andar en él.

El metro está tan bien diseñado, que no importa con cuánto tiempo de antelación salga uno de su casa; todo ese margen se consume entre sus vías. Y es que no importa si es época de calor, de lluvias, si tiembla o si alguien se avienta a las vías. Todos esos son factores sin importancia, porque a final de cuentas, el siempre culpable es el pobre metro, que no hace otra cosa que ir de un lado al otro. Ese es su trabajo: Ir de terminal a terminal, repitiendo ese recorrido desde que comienza el día y hasta que termina. Un servicio que es de 05:00 hrs. A 24:00 hrs. Entre otras cosas, el metro nunca llega; siempre está en camino, porque todos lo están

esperando y uno nunca termina de esperar, o que llegue a la estación en la que se encuentra o que llegue a la estación de destino. Sucede que todo mundo piensa lo mismo; aunque uno trate de omitir o negar la existencia del prójimo en esos cuartitos llamados vagones, con el vulgar uso de los audífonos, todos tienen la misma prisa y urgencia por usar el metro. La gente busca llegar al metro rápido para bajarse rápido. Es una marca de su inutilidad. No importa cuánto se esfuerce, la última palabra la tiene el metro. En él, se da de todo. Cosa que no ha de sorprender, porque el metro opera como una especie de polis subterránea, con todo y su corrupción a escala vagón y a escala Ebrard.

Es un movimiento similar al de una orquesta sinfónica. Se trata de una repetición que, en el caos, encuentra su armonía. Después de que uno le encuentra la manera de andar, hasta resulta fácil colarse en un vagón que, a ojos del que no sabe, está lleno. Para saber andar en metro hay que saber medir los espacios con el puro ojo. Es, además, el lugar donde las pertenencias se hacen más de uno; forman parte de uno mismo, porque para andar aquí, es necesario medir el espacio de la mochila, la bolsa o el bebé (en el metro es sólo una carga; nadie espera apapachar a un bebé con tanto calor y tanto mal humor).

Resulta, además, una oda al heroísmo, con su lado cómico y trágico. Miles de historias de amor surgen entre las paredes del vagón; inclusive, de lado a lado del andén, cuando dos enamorados se divisan a lo lejos, separados por un riel de vías, cuyo flujo es como el de un río, pero de electricidad. Y la piensan; ¿y qué si me voy al otro lado a hablarle? Ambos piensan lo mismo; las miradas y sonrisas lo dicen todo. Hay un lenguaje en el silencio, pero sólo gracias a que están en el metro y separados por esos metros de andén a andén. De otra manera, daría un poco de

miedo. El coqueteo continúa hasta que llega el convoy de vagones, el único momento en el que se desearía que tardase más en llegar. Todas estas son experiencias que vive uno en el metro. Un lugar que guarda una forma tal, que se prefiere decirle *metro* al convoy de vagones, porque ése ha adoptado la forma de un *metro*. A decir verdad, el significado del metro importa poco, porque todo mundo sabe a qué se refiere cuando habla de ello. Y es que puede tratarse de las taquillas, los torniquetes, las vías, los andenes o cualquier lado; pero de que se trata del metro, no hay duda. Con su microeconomía y amores fugaces, el metro es un buen ejemplo de ser humano: Con prisa, trabajo de jornadas larguísimas, con su dosis de amor y corrupción, etc. Por eso a los ciudadanos les va tan bien el uso del metro, porque se identifican con él. Sobre todo, cuando llegan corriendo para quedarse parados, mientras se mueven. La principal relación entre el metro y la sociedad, es la prisa. Esa es la *forma* del andar ciudadano. Las fronteras no son de mucha utilidad para saber que estás en la ciudad o en provincia; basta con ver cómo camina la gente. Si en su andar se aprecia su prisa por llegar a cualquier lado y volver a salir hacia el otro, no cabe duda de que nos encontramos en una ciudad.

Se trata de un andar que es propio de las calles. La misma persona podría tardar el doble en recorrer la misma distancia cuando no tiene prisa alguna; pero al llegar a Madero, el centro o cualquier callejoncito con gente, la prisa se apodera de uno y lo primero que se busca es salir de ahí a como dé lugar; a costa de empujar viejitas y aplastar bebés, uno se apura porque va a llegar tarde quién sabe a dónde, pero tiene que llegar lo más pronto posible. Cuando a uno se le olvida que tiene prisa, hasta se le olvida a dónde iba; en realidad, el destino no es tan importante. Lo importante es ponerse a andar. Es por ello que la humanidad ha dedicado tantos

recursos y tiempo en inventar nuevas formas de transporte, supuestamente más eficientes. Pero hay algo de útil entre todo ello. Cuando la gente avanza rápido, no es tan fácil de identificar. Y hasta parece que eso les da gusto. Es ese placer de ir en el tráfico y poder mentársela al otro sólo por el gusto de hacerlo e irse sin que pase a mayores. Porque lo que es la prisa al andar, es el grito al hablar. En las ciudades es imposible susurrar; hasta en los museos uno debe susurrar un poquito más alto que el de al lado para que le escuchen; y de susurro en susurro uno ya está hablando a nivel normal, que en términos ciudadanos se traduce a gritar. Y, además, hacerlo con palabras cortas; propias de ideas cortas. Pero así nos entendemos.

El andar que no tiene prisa.

Y también está la otra cara de la situación. El andar taciturno. Ese andar que parece que cada paso es un nuevo destino y un nuevo punto de salida. Aquel en el cual donde se está, sea parado o sentado, es el mejor lugar para estar. Por lo general, se encuentra acompañado de una gran afectividad. La forma de este movimiento no está cargada con prisa. Lleva consigo, más bien, pesadez. El pesar de despedirse, de animarse o no a dar un beso, la mirada pesada que dura segundos que parecen horas. Es un andar más humilde, porque se entiende que se tiene eso que se busca en el andar a prisa. Es por eso que no se da en las ciudades, que son lugares de sueños y metas. En un andar sin prisa, no hay de esos; son una especie de virus que vuelven a uno lo otro. Eso sucede cuando uno está en paz en su camita y, de repente, se acuerda que tiene cosas que hacer. Ese es el cambio

de andanza y no es bueno para la salud. Este movimiento ralentizado sirve para apreciar; para atesorar esos momentos que se encuentran frente a uno. Es un movimiento que guarda al tiempo, por eso pareciera que ni siquiera pasa en dicho andar. Es el movimiento más cursi y más difícil de entender porque uno debe estar muy quitado de la pena para darse cuenta de que no tiene prisa para nada.

Este es un camino que sorprende al andar. Uno se da cuenta de repente cuando ya no tiene prisa. Hasta es posible andar sobre lo ya recorrido. Mientras la prisa sólo te lleva hacia adelante, el paso sin prisa te permite reparar en el pasado. El andar a prisa es ir en busca de metas y sueños, mientras el andar sin prisa es recordar historias, contar narrativas y volver en uno mismo. Es el andar que a muchos les gusta presumir en una acción aporética, ya que tienen prisa para mostrar cuán tranquila es su vida. Este andar, por ejemplo, no se encuentra en las redes sociales. Es más bien un andar que se encuentra en los libros y en la paciencia para tomarse un café bien caliente –como debe de ser- sin quemarse la boca. Es un andar que lleva consigo bastante tiempo y vasta sensatez.

La velocidad de la sociedad se vuelve ritmo.

Cuando hablamos de las formas de andar, no es otra cosa que hablar de movimientos. Son las formas en las que una sociedad se mueve y aprende a andar, justo como un niño que se tropieza cada dos pasos, pero que de mala gana aprende a caminar. Ese movimiento tiene, a su vez, ciertas formas de darse. Dependiendo cómo sean éstas, se irá forjando un ritmo que, ya ajeno a las personas, le pertenece a la sociedad. Concretamente, a sus calles y todos los lugares para andar en ella:

Nadie tiene prisa para comerse un pozolito; diferente, totalmente, a comerse un hotdog. Y es que la prisa y la no-prisa no son otra cosa que ritmos. Y el ritmo no es otra cosa que una forma que toma la sociedad. Y con ella, su comida (*fast-food*), sus idas al baño, sus apreciaciones, sus declaraciones de amor, etc. Es por ello que para entender cómo piensa una sociedad, hay que ver la forma en la que hace las cosas. El tiempo que empeña en ello, muy de la mano a la calidad de sus productos y a la calidez de su gente, aunque en las ciudades rara vez distinguen entre mercancías y personas. Hablamos, entonces, del ritmo de las cosas. La sociedad tiene ritmo; eso lo puede notar sólo quien percibe la armonía que existe entre todo el caos presente. En ocasiones ese caos puede resultar aversivo, como cuando uno escucha por primera vez una pieza musical de un artista como Rajmáninov; estridente y lo que sea, pero armónica a su manera. Esa es la misma armonía que uno encuentra en la ciudad y en sus calles. Es la que permite a uno entrar a una sinfonía de mentadas de madre sin sentirse siquiera ofendido. El albur es una forma muy rítmica del lenguaje; casi poético; eso sí, muy creativo. Aunque, en términos etimológicos, todo ritmo es poético, ya que alude a la creación de algo. Conversaciones, obras de arte, tesis, realidades. Todo lo social lleva consigo un ritmo. Hasta el autoconocimiento, que ocurre sólo en tiempo pasado (Fernández, 2011; 259).

6.2. Los lugares para andar.

Para andar, es necesario que exista un espacio. Un espacio lo suficientemente amplio como para lograr que por ahí transcurran una serie de cosas, cada vez más

grandes. En un beso, por ejemplo, transcurren muchos sentimientos, pensamientos y hasta palabras que es mejor no decir. Por eso es de mala educación hablar cuando se besa. Un buen beso lo dice todo. Hay cosas más grandes que un beso, aunque menos importantes, según a quién le preguntes, por las cuáles transcurren otra serie de cosas. A propósito: La sociedad es eso: Una cosa de cosas. Así, por ejemplo, en un monumento no sólo hay piedra tallada. Por el contrario; en él, podemos encontrar una historia, el pasado de una civilización, los rastros de una cultura. Y vaya que eso es mucho más grande que la piedra que sostiene al monumento. Hay otras cosas más amplias, como las calles, en las cuales las cosas no sólo se transmiten, sino que fluyen. Es por eso que la calle es un muy buen ejemplo para hablar de la conciencia. En la calle no sólo encontramos personas andando, sino sintiendo, pensando, con ocurrencias, con hambre, etc. En las calles de nuestra ciudad cabe el individualismo, pero también cabemos todos. Y también están los lugares, que no dejan de ser cosas, donde uno puede andar sin necesidad de levantarse. Cuando uno está sentado es cuando más ideas nos llegan; sería sensato preguntar de dónde. A veces, las ideas llegan de la misma silla en la que nos sentamos. De esas hay en los parques; se les llama *banquitas*.

La calle.

La calle es un espacio sumamente afectivo y lleno de memorias. Por lo tanto, las calles se tratan de lugares históricos. Es decir, se trata de lugares que cuentan historias. Las calles son narrativas para ser transitadas. Esto es posible gracias a la cultura; que exista memoria sin la necesidad de un hipocampo, o narrativas donde

no hay bocas. No se trata ni de la sumatoria de todas las memorias chiquitas de las personas que transitan por ahí, así como tampoco se trata de una metáfora. La calle tiene, inclusive, un espíritu. Cuando hablamos de esto, hacemos referencia al valor de la calle como un espacio colectivo; i.e., habitada por una memoria colectiva, que se traduce en historia cultural y, con ello, habitada por una serie de formas; entre éstas, las estéticas. Esto es, la calle es el mejor ejemplo sobre el cual la psicología colectiva puede echar mano: Hay cultura, historia y estética en ella; nada de números ni datos.

Los monumentos.

Mientras que las calles son objetos colectivos que sirven para transitar y que, por tanto, son un espacio lleno de movimiento, cuya historia se escribe a cada paso y en cada mirada que tiene lugar ahí; así como se escribe una historia de amor en cada mirada cómplice que se cruza de banqueta a banqueta, también existen los objetos colectivos que, al contrario, carecen de movimiento, pero no de historia: Los monumentos, que son una narrativa parada. Mientras las calles se extienden al horizonte, los monumentos se extienden hacia el cielo. Unas son horizontales y los otros verticales. Unas van construyendo historias y los otros las cuentan. Mientras unas van tejiendo un camino entre el pasado y el presente, los otros han sido erigidos en el pasado y así los hemos conocido. Uno no extiende los monumentos, como se extienden las calles, porque eso sería quitar el pasado del mismo y crear una nueva historia sobre él. Se vería mal; sería una cacofonía en el ritmo de lo social. Nadie puede imaginarse al Zócalo de la Ciudad de México con un

monumento a la Revolución en vez de la plancha que ahí se encuentra. Esa es la forma de los movimientos: La del tiempo pasado. La de la historia y la narrativa. Es la forma que toman los pensamientos y los recuerdos que dicha construcción evoca.

Las banquitas para sentarse.

Existe una tercera forma que pueden tomar los objetos de la sociedad. Lo más sencillo es imaginarlo como un plano cartesiano. Los monumentos son como el eje de las Y, mientras que las calles como el eje de las X. Hacia arriba y hacia abajo o hacia los lados. Pero todo ello debe de tener un punto de partida. Un lugar desde el cual se pueda apreciar hacia dónde es el arriba o el abajo; la izquierda o la derecha. Ese lugar es el centro y es el más común. Todo tiene un centro; el cuerpo, las ciudades, la Tierra, los asuntos; hasta el fútbol. También la sociedad, cuando hablamos de sus calles y monumentos, lo tiene. Se llaman banquitas. Las hay en los parques, centros comerciales (es un centro dentro de otro), plazas, cantinas, etc. Y cuando no hay, se improvisan; por eso las palabras *banca* y *banqueta* son tan similares. Además, como menciona Pablo Fernández, es con ellas con lo que inician los problemas del hombre. Porque al sentarse uno se pone a pensar; peor tantito, a recordar. Y ahí comienzan los problemas, los recuerdos, el mal de amores. Nadie sufre de pie; por alguna razón, las piernas terminan venciéndose ante los sentimientos, o ante las memorias; a decir verdad, no son tan diferentes unos de otros. Los sentimientos guardan una historia consigo. No es lo mismo decir *te amo* estando enamorado, cuando las palabras salen solitas, a decirlo cuando le han roto a uno el corazón, cuando las lágrimas se interponen entre las palabras. Y aunque

se haga aquí referencia al lenguaje, ésta no es *per se*, sino aludiendo a las formas del mismo. En este caso, un lenguaje poético, que inaugura la realidad de saber que estás solo y triste. Es por ello que las bancas de los parques no son para descansar. Sirven para recordar, lamentarse, alegrarse, enamorarse. Como todas las formas arquitectónicas de la sociedad, están llenas de afectos. Son una meta-construcción, ya que los afectos son, así mismo, una historia del día a día. Otra similitud con los afectos es que uno nunca se da cuenta cuando aparecen; de repente, uno voltea y ve ahí la silla en el parque. De igual forma, quién sabe en qué momento, pero de repente, uno está enamorado; es de esas cosas que no se pueden medir, por más estadística –o necesidad- que uno le meta.

EPÍLOGO: EL CONOCIMIENTO DE LA CULTURA DESDE SU DIMENSIÓN ESTÉTICA.

La única forma de conocer la cultura es viviendo en ella; interesarse en ella o bien, creer en ella, andar en sus calles, que son como sus neuronas. Dar vuelta en alguna esquina y ver cómo el mundo cambia de un paso al otro. Cómo un paso te lleva de construcciones novohispanas hasta una China en miniatura, como en el centro de la ciudad, que es tal, porque es un centro que se extiende. No existe un centro en el centro porque a partir de cualquier punto comienza la periferia y, con ello, no sólo se extienden las calles, sino también las ideas.

Al andar, se hace una interacción entre el cuerpo y el mundo. Para andar, uno no sólo necesita de su cuerpo, sino de la totalidad de su ser. Para andar, así como para existir, es necesario que exista cierta armonía y unidad; eso se conoce como *ritmo* (Fernández, 2011 p. 95). Y ese ritmo es necesario para que tanto las personas como la sociedad camine, para que se mantenga en movimiento y no se pierda en el tiempo. Por eso el estudio de la sociedad debe hacerse andando en ella, no sacando pequeñas partes de las mismas, aislándolas del espacio y tiempo y, con ello, erradicando toda posibilidad de conocimiento sobre ella. Por ello es que las pruebas y estadísticas dan muchísimos datos, pero no nos permiten conocer nada.

Eso es lo que ha hecho la psicología científica moderna. Diseccionar la sociedad en pequeñas partes, a la vez que se disecciona a sí misma. Por ello es que, de toda la gama de fenómenos existentes, algunos se dividieron y agruparon en fenómenos conductuales, y con ello su psicología; los fenómenos educativos, y con ello su psicología; los fenómenos laborales, y con ello su psicología, etc. Esto es un intento

por estudiar la sociedad, pero es como tomar a alguien que va caminando, cortarle todas sus extremidades y luego unirlos. Si la psicología colectiva se representa con el espíritu de la sociedad, la psicología científica hace de ella un Frankenstein.

En su totalidad, la sociedad se puede conocer con actos tan simples como caminar en ella, porque éste no es un fenómeno meramente físico. Como se ha visto, el acto de caminar es una práctica social llena de afectividad. Justo como uno puede saber sobre la sociedad admirando sus catedrales y murales, uno puede ver cuando alguien está triste, alegre, enojado, etc., por su forma de caminar. Uno tiene todo el tiempo del mundo cuando va caminando con la persona que ama; por eso los enamorados le caen mal a quienes tienen prisa.

El andar por la sociedad no sólo implica caminar por las calles de una ciudad; va más allá de eso. Surcamos, paso a paso, las formas de pensar que en ella habitan; para comprenderla, es necesario vislumbrar cómo también habitan en nosotros. Dicho de otra manera, en el sujeto psicológico, o mente, existen las posibilidades y limitaciones del conocimiento de la sociedad, en términos de que es necesario saber qué estamos conociendo, para hacerlo. La manera, fuera de formulaciones lógicas, se nos presenta de una forma más sutil. Uno no debe invadir a la sociedad al nivel del hartazgo –razón por la que ya nadie quiere responder las encuestas de los psicólogos, por lo que obligan a sus alumnos a hacerlo. Al contrario, para estudiar y entenderla, es necesaria cierta distancia

La sociedad es ese misterio que, para resolver, es necesario compartir las formas de pensar. Para entender un poema, por ejemplo, se necesita un pensamiento poético y no técnico. La sociedad es el mayor poeta que existe, acatando al término griego *poiesis*, debido a que de ella surge la creencia de la realidad; justamente,

eso es la Cultura (Fernández, 2011, p. 249). Ese es el sentido del trabajo de la psicología colectiva: No pensar en una realidad dada, ajena a la sociedad; ni siquiera en una que es construida a partir del lenguaje. Se trata de una realidad hilada a partir de las formas del pensamiento que en ella existen. El pensamiento es la sustancia de la sociedad; sustenta su existencia y lo primero que hay que pensar es que existe. Cabe señalar, la cultura no es ni las cosas ni el pensamiento de su existencia; es lo que hay en medio. Para efectos de movimiento, lo que hay en medio es siempre lo que le posibilita. El espacio entre las manecillas del reloj posibilita el paso de un minuto; el espacio entre los labios es lo que posibilita un beso; el espacio en blanco en una hoja es lo que posibilita una tesis. Si las cosas estuvieran llenas, sin espacios, no habría bordes entre una y otra y una silla sería lo mismo que una mesa. Sin embargo, ese no es un espacio de vacío, sino de relación, el cual está siempre en movimiento, como en una conversación, la cual existe en el espacio que hay entre quienes hablan. Lo mismo pasa con las facultades de pensar y sentir: Uno puede pensar y sentir sobre cualquier fenómeno al mismo tiempo; como pensar en un lindo recuerdo y sentir bonito. Es por ello que para estudiar la sociedad y entender nuestra cultura no basta con buscar datos ni aplicar técnicas. El ejercicio debe ser más elegante, casi caballeresco. Hay que ser más cultos que inteligentes: Encontrar las formas en ella y pensar cómo se siente y sentir cómo se piensa. Ese es el trabajo de la psicología colectiva que, a decir verdad, es una práctica que es llevada a cabo día a día y que consiste en conocer a partir de la facultad de sentir. Hacer Juicios al arte como a la naturaleza, basándose en la facultad de sentir. Entiéndase a la naturaleza como la sociedad. Eso es la psicología colectiva estética; nuestra sociedad una obra de arte.

NOTAS.

ENTRE LA PSICOLOGÍA CIENTÍFICA Y LA PSICOLOGÍA COLECTIVA.

¹ Para una disertación respecto al objeto, labor y método de la psicología moderna, el lector puede consultar el capítulo *¿Qué entienden los psicólogos por psicología?* Escrito por Braunstein en *Psicología, Ideología y ciencia* (Braunstein, et al., 1982, pp. 21.46). El énfasis se hace debido a la pertinencia que tiene el tema de la forma de *hacer psicología*. La psicología científica presenta una forma; la psicología colectiva presenta otra: La forma de las formas.

² Para una mayor disertación respecto a la relación entre lenguaje y pensamiento puede recurrirse a las obras *La parole et l'écriture*, (Lavelle, 1942) y, claro está, la obra de Pablo Fernández, *La sociedad mental* (Fernández, 2004). Para el primero el lenguaje tiene su origen en el pensamiento; en sus palabras, plantea al lenguaje como la semilla de la creación misma: "c'est parce que le langage a sa source dans la pensée qu'il nous révèle sans doute le secret même de la création" (Lavelle, 1942, p. 18). Como podrá observarse, esta idea es mucho más antigua al giro lingüístico; sin embargo, será hasta el posestructuralismo que dicha tesis recobre tal importancia, que se presenta como una de las más aceptadas en psicología social. Sin embargo, en la obra de Pablo Fernández podemos encontrar una disertación en la que se presenta a la realidad desde el discurso y desde la forma a partir de siete puntos. Dicho trabajo se presenta en su obra *La sociedad mental* (Fernández, 2004, pp. 57-60).

³ Los editores de la revista *El alma pública* presentan la relación entre psicología e historia partiendo de que la psicología se interesa en la historia toda vez que la historia de un grupo social es, a su vez, su pensamiento y la representación del espíritu de dicha sociedad. Para una mejor exposición consúltese la editorial de *El alma pública*, año 8, núm. 14, pp. 04-05.

⁴ La memoria es uno de los temas más recurrentes en psicología colectiva. Una obra de consulta clave al respecto es *La mémoire collective* (Halbwachs, 1950). A lo largo de los cuatro capítulos que presenta la obra, es posible dilucidar una tipología de la misma y la relación que guarda con el espacio y el tiempo.

⁵ De la misma forma en que existe una diferencia entre pensamiento individual y pensamiento social, existe una diferencia entre la memoria individual y la memoria histórica. Él lo presenta como una memoria interna y una externa de la siguiente manera: "Il y aurait donc lieu de distinguer en effet deux mémoires, qu'on appellerait, si l'on veut, l'une intérieure ou interne, l'autre extérieure, ou bien l'une mémoire personnelle, l'autre mémoire sociale [...]: Mémoire autobiographique et mémoire historique" (Halbwach, 1950, p. 26).

⁶ La psicología colectiva trabaja desde tres dimensiones. Se le puede entender como una psicología histórica, pública y estética. La parte estética de la psicología es aquella relacionada con el concepto de *forma*. Las formas estéticas y lo que se siente a partir de ellas es uno de los puntos cruciales para entender la labor de la psicología colectiva. Para entender estas nociones básicas de dicha disciplina puede consultarse la obra *El concepto de psicología colectiva* (Fernández, 2006). Por otra parte, para esclarecer un poco la relación entre los conceptos *forma* y *estética* es posible consultar la obra *El arte como experiencia* (Dewey, 2008).

⁷ En la filosofía Kantiana uno debe ir paso a paso. Para llegar a la noción de *juicio estético*, presente en la *Crítica del juicio*, de la cual en el 2do capítulo de este trabajo se hace una breve revisión, es necesario abordar las categorías que se presentan en la *Crítica de la razón pura*, en el entendido de que un juicio como acción y un Juicio como facultad no son lo mismo.

⁸ Kant presenta al espacio como una "representación *a priori* necesaria que sirve de fundamento de todas las intuiciones externas [...], es considerado como la condición de posibilidad de los fenómenos [...], es una representación *a priori*, que necesariamente sirve de fundamento de los fenómenos externos" (Kant, 1787, p. 92, en Caimi, 2007).

⁹ Kant presenta al tiempo como condición necesaria para el conocimiento en la introducción de su obra, al preguntarse cómo es posible que el conocimiento se desprenda de la experiencia. Para él, el tiempo es anterior a la experiencia misma –y por tanto al conocimiento (Kant, 1787, p. 59, en Caimi, 2007).

¹⁰ Respecto a la relación entre espacio y tiempo en la psicología colectiva es posible consultar *El espacio como entidad psíquica* (Fernández, s/a). En dicho trabajo no sólo se articulan estas dos categorías, sino que se vinculan a los temas de mente e historia, como si fueran los *a priori*s del conocimiento psicológico.

¹¹ El tema de las formas que puede tomar el lenguaje, a saber, poético, especulativo y técnico, se encuentra en la obra de Pablo Fernández, *La sociedad mental* (2004).

¹² Tras la influencia saussureana en las ciencias sociales, que dio lugar al movimiento estructuralista, se creó una división entre contenido y forma. Para la psicología colectiva no existe tal, toda vez que la forma encierra al contenido. Sucede, sin embargo, que el concepto de *forma*, pese a ser eje rector en la disciplina, es de difícil explicación. En la obra recién mencionada de Pablo Fernández puede encontrarse una estructuración del mismo. Para entenderlo a partir de ejemplo, se sugieren las lecturas *La forma de los miércoles* (Fernández, 2009) y *La función de las terrazas* (Fernández, 2016).

¹³ Una exposición sobre el espacio y los objetos puede ser encontrada en la ya mencionada obra *El espacio como entidad psíquica* (Fernández, 2013).

HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA-ESTÉTICA.

¹⁴ Sobre los autores que de una forma u otra influyeron en el pensamiento de la psicología colectiva, aun antes de que dicha disciplina recibiera ese nombre, encontramos figuras como Lessing, Herder, Fichte, Schelling, Schiller, Hölderling, Michelet o Novalis (Fernández, 2006, p. 13).

¹⁵ Sobre las influencias modernas que ha tomado la psicología colectiva, pueden señalarse varios autores, tanto filósofos como sociólogos, aunque, eso sí, pocos psicólogos. Podemos hablar de figuras como Durkheim, Wundt, Le Bon, Simmel y hasta el mismo Freud.

¹⁶ Sin embargo, si el lector se encuentra interesado al respecto de este apartado, puede consultar la obra *El concepto de psicología colectiva* (Fernández, 2006) para ahondar en detalles.

¹⁷ En pocas palabras, la psicología no puede ser una ciencia porque no es posible pensar el pensamiento, dado que ésta es una facultad previa a la experiencia. Al respecto puede consultarse el artículo del Prof. Alejandro Rosas, de la Universidad de Colombia, titulado *Kant y la psicología del pensamiento*. Cabe aclararse que la psicología no se entendía en la época de Kant de la forma en que se comprende hoy en día –si es que siquiera existe comprensión sobre ella.

¹⁸ El hecho de pensar en un juicio estético ha llevado a una serie de reflexiones, entre las cuales podemos mencionar pasajes de Rosario Castellanos, quien habla de un hombre e inclusive una lógica estética (Castellanos, 2005, p. 108). En ese sentido, la autora mexicana es pionera en una forma estética de concebir la realidad. Esta forma de ver el mundo dará lugar a ideas como las presentadas en el capítulo *Estetización de la vida cotidiana*, en *Cultura de consumo y posmodernismo* (Featherstone, 2000); existe, inclusive, una relación entre la estética y el conocimiento, presente en los trabajos de Mario Perniola como en *L'estetica Del Novecento* (Perniola, 2016). La importancia de Kant al respecto es que todas estas consideraciones surgen a partir de la idea de *juicio estético*; para los fines del trabajo, enfocándose hacia la psicología colectiva, vale considerar el concepto de *experiencia estética*.

¹⁹ Podría decirse que es algo parecido al principio de razón suficiente de Leibniz (todo existe por una razón anterior a ello, y así hasta el infinito).

²⁰ Un ejemplo ilustrativo al respecto es el agua, la cual no tiene forma, pero adopta la forma del molde que la contenga. El sujeto trascendental es como el molde de la experiencia, aquello que estructura una experiencia sin forma.

²¹ La apuesta aquí gira en torno a la posibilidad del conocimiento a partir del juicio estético. La filosofía de Kant es una excusa perfecta y por ello se le toma como punto de partida; no obstante, para capitulaciones próximas, Kant apenas será un referente.

EL PROBLEMA DE LA MENTE.

²² En esta reflexión es acerca de la relación entre mente y cultura; si bien la psicología colectiva ofrece una postura, el lector puede consultar *Encrucijadas entre la cultura y la mente* (Jahoda, 1995).

²³ Aquí se hace referencia a Rudolph Goclenius, *El antiguo*; no confundir con el hijo de éste.

²⁴ Las palabras del filósofo fueron “*Ψυχολογία hoc est de hominis perfectione, animo et in primis ortu huius commentationes ac disputationes quorundam theologorum et philosophorum nostrae aetatis*” (Rodríguez,

2014, s/n) Una traducción bastante aceptable de lo anterior es: *Psicología, es decir, comentarios y disertaciones sobre la perfección del hombre y su ánimo, sobre todo el origen de éste, por parte de teólogos y filósofos de nuestra era*. Para una mejor referencia puede consultarse *Raíces y tradiciones de la psicología social en México* (Rodríguez, 2014).

²⁵ La idea completa sobre esta aseveración es como sigue: “El pasado de la psicología tiene siglos de antigüedad porque incluye la Filosofía, el estudio del conocimiento, la realidad y la naturaleza humana. En contraste, la historia de la psicología es corta, y comienza apenas hace 100 años” (Conn, 1998/2001 en Peña, 2006, p. 535).

²⁶ Al respecto del tema del alma en San Agustín, el lector puede consultar la obra *Apuntes sobre la libertad* (Cerna, 2016). En ella, se ofrecen explicaciones breves, no por ello someras, de varios sistemas filosóficos respecto a la libertad que son de interés para la formación general en materia de filosofía para los psicólogos. Esta obra, más cursi que crítica, pretende “exponer lo dicho hasta ahora respecto a la libertad a grandes rasgos, para que quienes lean esto sepan la historia del pensamiento sobre la libertad (Cerna, 2016, p. 13).

²⁷ En dicha obra existe un capítulo titulado *La Semántica de la antigua Europa I: Ontología*. En él, Luhmann realiza un exhaustivo análisis sobre cómo hablar de que algo existe a partir de los postulados de la lógica bivalente; con esta reflexión ontológica habla de la diferencia entre lo que son las cosas y cómo se les conoce. Este coqueteo entre epistemología y ontología conduce hacia la necesidad de un nivel de análisis tal, que sea posible observar a quien observa, como una dialéctica de la observación.

²⁸ Es necesario señalar aquí que una postura no niega lo otro. La psicología colectiva no pretende señalar que la biología no existe, o que los neurotransmisores son una mentira. Pretende dar una explicación diferente de las cosas. Por ejemplo, para entender el amor hay que amar en vez de estudiar qué es la dopamina. No se trata de pelear con la ciencia, ni con la academia. En palabras de Fernández Christlieb durante una clase: “La psicología no se encuentra donde dan clases de neuro o de social, sino en los pasillos donde las personas discuten”. Ese es el lugar de la psicología colectiva: El que existe entre los labios cuando se da un beso, o entre los ojos cuando existe una mirada. Su objeto existe y se borra; no se trata de una disciplina sino una suerte de

SOBRE LA VIDA COTIDIANA.

²⁹ En este punto, es recomendable recordar la argumentación presentada en los dos capítulos anteriores; a saber, sobre el papel y la importancia del espacio y tiempo como categorías a priori que estructuran la experiencia, así como sobre la mente, entendida desde la psicología colectiva, y su relación con la cultura.

³⁰ La temporalidad y el movimiento afectan las formas de las cosas. Jahoda hace un ejercicio sobre ello al respecto de cómo se entiende lo que es la *Cultura* (Jahoda, 1995, pp. 51-53). Sucede lo mismo con el amor, por ejemplo, en la obra de Irving Singer, *La naturaleza del amor* (1992), en el que presenta la forma en que se entiende acorde a la época en que se vive; cuando uno lee cómo se entiende algo del pasado en su momento presente, se apunta hacia una *filosofía del futuro*, como lo plantea Singer (1992, p. 12), que es como decir: el futuro de las cosas está en su pasado. Lo mismo sucede con la academia, según lo señala Chartier, en *El presente del pasado* (2005), explicando que la *forma* de escribir historia ha cambiado a lo largo de la historia.

³¹ Si recordamos la definición de *espacio* de Kant en el capítulo 2 de este trabajo, veremos que esta definición de Pablo Fernández puede parecer, en primera instancia, sin sentido. Sin embargo, articulada ya con toda la argumentación hasta ahora presentada, es posible *leer entre líneas* que, siendo el espacio un objeto, que a la vez encierra a otros objetos, no es muy diferente a las intuiciones en Kant, que operan de manera muy similar.

³² La referencia que se hace a las camas no es por mera casualidad. Existe una obra titulada *Historia de las alcobas* (Perrot, 2011). La razón por la cual se escoge dicha referencia es porque, como menciona la autora, “21a habitación cristaliza las relaciones entre espacio y tiempo” (Perrot, 2011, p. 13).

³³ Se hace referencia a la obra *La era del vacío* (Lipovetsky, 1986). Más que una serie de ensayos existencialistas –porque el nombre eso hace pensar–, refiere a una serie de ensayos que sirven para entender, de alguna forma, el cambio de la modernidad a la postmodernidad –sin que esta última quede definida necesariamente (Lipovetsky, 1986, pp. 79-81).

³⁴ El término *relativismo cultural* surge a partir de aplicar categorías de la física a una cuestión social, cosa que es, de hecho, bastante común; así surgió la psicofísica. Sin embargo, la teoría de la relatividad de Einstein y el relativismo cultural no distan bastante entre sí. Son cosas que comparten un nombre, como

alguien que se llama José y que tenga un amigo llamado José Juan. Por otro lado, como menciona Russell, es cierto que “todo el mundo sabe que Einstein hizo algo asombroso, pero muy pocos saben con exactitud qué fue lo que hizo” (Russell, 1984 p. 7). Si el lector está interesado en una lectura sobre el tema por parte de un Nobel de literatura, puede consultar la obra *ABC de la relatividad* (Russell, 1984).

³⁵ Lacan, personaje bastante, elabora una teoría en psicoanálisis nutriéndose de los Freud y una serie de autores a partir del estructuralismo. Hace énfasis en cuestiones que no abordó el padre del psicoanálisis como, por ejemplo, el papel del lenguaje, el inconsciente como una estructura, etc., entre sus aportaciones, se encuentra el uso de la topografía. Al tratarse de un autor bastante complicado, se recomienda la lectura de *Lacan, Frente y contra todo* (Roudinesco, 2012). Más que eso, al tratarse del trabajo de una historiadora, ofrece una mirada crítica bastante interesante de cómo ha sido el cambio en disciplinas como el psicoanálisis, la psiquiatría y la psicología a lo largo del siglo pasado. Hace aseveraciones que no son nada desdeñables, por ejemplo, al decir que “nuestra época es individualista y pragmática. Le gusta el instante presente, la evaluación, el determinismo económico, los sondeos, la inmediatez, el relativismo, la seguridad” (Roudinesco, 2012, p. 12). Varias de sus ideas concuerdan con señalamientos hechos en el presente trabajo.

³⁶ Se hace aquí referencia al ensayo *El individuo y la sociedad* (Simmel, 2001).

³⁷ El ejemplo más cursi pero útil para entender esto es el de un beso que dura segundos y parece una eternidad, o la forma en que una espera puede ser eterna (la eternidad no puede medir más que un día, pero sí durar más).

³⁸ Al hablar de metáforas en un trabajo de psicología colectiva uno debe tener ciertas precauciones. Las metáforas son más literales de lo que se piensa porque, justo como mencionan Lakoff y Johnson “la metáfora [...] impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción. Nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica” (1995, p. 39).

³⁹ Goffman presenta una teoría bastante interesante en la cual utiliza la metáfora del teatro para explicar las interacciones sociales. Para una explicación, no muy profunda, pero bastante decente del tema, se recomienda leer un breve artículo titulado *La metáfora teatral en la interacción social* (Beltrán, M. (2010) La metáfora teatral en la interacción social. *Revista Internacional de Sociología*. Vol. 68. N° 1, pp. 19-36.

⁴⁰ Vale la pena retomar lo presentado en el capítulo 3 respecto al animismo y de cómo es un *nephes* (aliento) lo que anima al hombre, en el sentido de que le dota de movimiento. Tal vez sea que, en nuestra época postmoderna, sea la soledad lo que nos hace movernos tanto. Por ello la importancia de retomar ese comentario de Pablo Fernández y vincularlo a dicho tema.

LA ESTÉTICA DE LA POSTMODERNIDAD.

⁴¹ Como señalan Liberman y Wolf: “el siglo XVIII se llama *siglo de las luces* por su creciente adopción de la discusión ilustrada como método generador de utopías sociales y guía racional para proponer teorías de la naturaleza (2015, p. 28).

⁴² Para Kant, la Ilustración representaba la “liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro [...]. ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración”. (Kant, 2013, p. 25).

⁴³ A decir verdad, no se trata de la guerra *per se*. Las guerras han existido desde siempre, la diferencia en cuanto al impacto que las dos guerras mundiales tuvieron en la sociedad radica en que a partir de 1914 la historia se hizo universal, dejando de considerar a la historia del mundo como “una simple suma de los relatos independientes acerca de cada uno de los continentes” (Thomson, 2014, p. 12). Para una recapitulación sobre cómo la historia se vuelve universal, sírvase el lector de referirse a la obra *Historia Mundial de 1914 a 1968* (Thomson, 2014).

⁴⁴ En realidad, no fueron sólo las guerras. Toda la comunidad científica estaba encarando una serie de problemáticas a partir de las cuales la idea de ciencia fue cambiando, dando paso a los movimientos conocidos como *estructuralismo* y posteriormente al *posestructuralismo*, es ahí donde entra la postmodernidad. Entre algunos de los fenómenos que tuvieron repercusión podemos encontrar, entre otros, la *crisis de espíritu* en Alemania (Steiner, 2013, p. 9), el innegable papel de Freud, que ofrece toda una nueva forma de interpretar la cultura; si el lector está interesado en ello, se recomienda la obra *Freud: Una interpretación de la cultura*

(Ricoeur, 2012), el abordaje que en ella se presenta permite que el lector entienda sobre la teoría freudiana y su impacto en la cultura, sin necesidad de tener experiencia analítica alguna ya que, como lo plantea el autor en el prefacio, el libro está dedicado a Freud y no al psicoanálisis (Ricoeur, 2012, p. 1). Por último, se recomienda la lectura de *La estructura de las revoluciones científicas* (Kuhn, 2004). Este texto puede entenderse con la frase “el mundo cambia” (Kuhn, 2004, p. 294). Y al cambiar éste, cambian los paradigmas que en él existen, inclusive el paradigma científico. Sin embargo, y como otra lectura recomendada, el autor también puede recurrir a la obra *Kuhn y el cambio científico* (Pérez, 2012), en la cual la autora esboza un análisis sobre la obra y el impacto del trabajo de Thomas Kuhn. Elabora un escrito en aras de interpretación y no mera traducción, siendo éste el trabajo del historiador de la ciencia, justo como ella lo señala (Pérez, 2012, p. 103). Ahora, si nos referimos a las investigaciones respecto al lenguaje, que llegó a opacar la primacía de la razón, sería necesario elaborar todo otro trabajo. Son dos las obras que se recomiendan si tiene uno interés en el lenguaje durante el contexto aquí señalado: El ya mencionado *Tractatus logico-philosophicus* (Wittgenstein, 1921) y *El ser y el tiempo* (Heidegger, 2012), la cual, después de tantos años que pasó la filosofía inmersa en cuestiones estrictamente epistemológicas, vuelve a plantear la pregunta por el *ser*. El carácter ontológico de esta obra se nutre de la *fenomenología* y termina por fundar el *existencialismo alemán* –no cristiano. Lo que busca Heidegger es “*hacer* la pregunta que interroga por el sentido del ser” (Heidegger, 2012, p. 14); para ello, elabora una de las obras más importantes del siglo XX y hasta nuestros días.

⁴⁵ Algunas corrientes filosóficas llegaron a negar, inclusive, todo atisbo de racionalidad. Tal es el caso del existencialismo, del que Gaos se expresa como sigue: La propia filosofía existencial, el propio existencialismo habría de ser un hecho sin razón, sin sentido –tan brutalmente fáctico como el hombre mismo” (Gaos, 2008 p. 195).

⁴⁶ Al respecto, puede consultarse la obra *El legado filosófico y científico del siglo XX* (Coords. Garrito, et. al).

⁴⁷ Esa es la fecha y hora de la “voladura del conjunto de viviendas Pritt-Igoe, construido ‘racionalmente’” (Duque, 2011, p. 448).

⁴⁸ El *dogma de la belleza estética* refiere a que toda obra estética debe apuntar hacia la belleza. Este es un ejercicio elaborado por Baumgarten en aras de dotar de cierta independencia a la estética como rama de la filosofía (Bayer, 1965, p. 184).

⁴⁹ Fue Baumgarten el primero en emplear la palabra *estética*. En su obra la define como “teoría de la sensibilidad” (Bayer, 1965, p. 7).

⁵⁰ Un ejemplo de ligereza puede ser tomar cosas muy importantes como bromas y darles la mayor seriedad a las trivialidades (Kant, 2011, p. 52).

⁵¹ Estas palabras fueron dadas por el Dr. Carlos Rojas en un curso de *Metodología*, impartido en la Facultad de Psicología de la UNAM.

⁵² Locución latina que significa *nada nace de la nada*.

⁵³ Se puede entender la *otra cosa* como algo que siempre buscamos, pero nunca encontramos. En el psicoanálisis de Lacan a eso se le conoce como *objeto a*, un objeto de deseo inalcanzable. Al respecto puede consultarse la obra *Escritos I* (Lacan, 2013), en la cual se esboza una explicación general de su teoría, recapitulando y retomando sus seminarios a lo largo de toda la obra. También en esta obra se habla de la *otredad* y el papel que tienen para con el Sujeto.

EJERCICIO DE ANÁLISIS DE LAS FORMAS DE ANDAR.

⁵⁴ El concepto de *forma* es fundamental en la Psicología Colectiva. Y aunque a lo largo del trabajo se ha hecho mención de algunas formas de entenderle, resulta necesario un último paréntesis para que quede lo más claro posible. Se entiende por *forma* toda “cosa [...] que consiste en algo más o distinto que sus descripciones o medidas, que se presenta o aparece como unidad independiente de sus componentes, y que contiene dentro al observador [...] o de la cual uno [...] es coexistente” (Fernández, 2004, pp. 34-35).

No es necesario delimitar la forma de las cosas, sino entender que las cosas tienen una forma. Pablo Fernández menciona que uno adquiere las formas de las cosas, como si estuviera *enfrascado* –dentro del frasco- de la forma (Fernández, 2004, p. 35). La *forma* en este sentido, opera justo como el ejemplo del agua –la experiencia en Kant- que toma la forma del vaso –el sujeto trascendental. La experiencia a la que se hace referencia es la experiencia estética, porque las cosas tienen *formas* y es el sujeto el que a partir de ellas experimenta

sensaciones. En este punto se puede articular lo mencionado sobre la estética en Baumgarten en el capítulo anterior, y el juicio estético, según el cual el sujeto puede conocer a partir de las sensaciones.

Como concepto, la *forma* engloba ambas cuestiones: Física y mental (Fernández, 2004, p. 40), es por ello que para la psicología colectiva es de suma importancia, pues a partir de ella, es posible entender el *cuerpo y espíritu* de la sociedad. Montesquieu entendió esto al escribir su ensayo *Del espíritu de las leyes I* (2002), en el cual no hace otra cosa sino describir la *forma* de las leyes de su época. Por ejemplo, el su capítulo III, *Del espíritu de igualdad extremada* (2002, p. 81), consiste en explicar qué es eso. En el terreno de la psicología social, Pablo Fernández hace lo propio con su obra *El espíritu de la calle* (2004), en el cual, con la excusa del espíritu, es capaz de hablar del pensamiento, la memoria, el movimiento, el espacio y hasta del poder y el humor. De lo que habla esta obra es de cómo la sociedad se dio conciencia de sí misma, de su forma, a partir de que la sociedad civil tomó la ciudad a partir de la toma de sus calles (Fernández, 2004, 02).

No obstante, y aun con la gran importancia de Pablo Fernández al respecto de teorizar sobre *la forma*, no ha sido el único. Cabe señalar, el concepto de *forma* ha cambiado a lo largo de la historia, lo que, a estas alturas del trabajo, no debe sorprender. Según la historia de la estética, ha tomado al menos cinco formas (Tatarkiewicz 2001, p. 254). Se recomienda la lectura *Historia de seis ideas* (Tatarkiewicz, 2001) para ahondar al respecto.

Otra consideración respecto a la forma es que la misma puede tomar la forma de la vida. “Ambas nociones constituyen una polaridad dentro de la cual se mueve una parte bastante conspicua de la sensibilidad, del gusto y de los proyectos artísticos de la época [refiriéndose al siglo XX] (Perniola, 2016, p.59).

Entre las múltiples definiciones de *forma*, puede decirse que “la manera en la que piensa la sociedad se da con base en las formas de la cultura, es decir, en la sustancia que le hace ser lo que es” (Cerna, 2015, p. 32). Por último, vale mencionar que la forma existe; la forma no es una metáfora, sino “una entidad sólida” (Fernández, 2004, p. 42).

⁵⁵ Los principales representantes de este movimiento fueron los llamados *neopositivistas*, integrantes del conocido *Círculo de Viena*: Rudolf Carnap, Moritz Schick, Kurt Gödel, A. J. Ayer, entre otros. Cabe señalar que este trabajo no demerita las aportaciones de dichos autores, sino todo lo contrario. Para una revisión bastante crítica sobre sus trabajos, así como la relación que tuvo dicho grupo con sus antecesores del siglo XIX, partiendo del planteamiento de problemas filosóficos relacionados con los fundamentos lógicos [...] y la elaboración de la lógica matemática (Dyannik, et al., 1969, p. 452), sírvase el lector de consultar el tomo V de *Historia de la filosofía* (Dyannik, et al., 1969).

⁵⁶ El estructuralismo fue algo iniciado por Saussure, aunque él ni se dio cuenta de ello, porque fue Levi Strauss quien lo nombro como el padre de dicho movimiento. Entre los principales estructuralistas del siglo pasado podemos encontrar autores como Piaget, Lacan, Barthes, Althusser y Foucault. Pese a la gran importancia que llegó a tener dicho movimiento, resulta que en un punto no fue sino *un título de librería* (Daix, et al. 1969, p. 11), cosa que ya se sabía, cuando dicho movimiento se planteó como *moda pasajera*, comparándose con el existencialismo (Corvez, 1969, p. 7).

⁵⁷ Aunque es innegable que Luhmann se volvió uno de los más grandes representantes de la teoría de sistemas, él no fue el pionero. Dicha teoría tendría sus orígenes en el pensamiento de Bertalanffy en su obra *Teoría general de los sistemas* (1989), donde señala que “un sistema consiste en subunidades con ciertas condiciones de frontera, entre las cuales se dan procesos de transporte” (Bertalanffy, 1989, p. 20). No es otra cosa que relaciones entre las partes de algo.

REFERENCIAS.

Alzuru, P. (2007): *Ensayos en estética contemporánea*, Venezuela, Publicaciones Vicerrectorado Académico, Universidad de los Andes.

Bauman, Z. (2000): *Modernidad líquida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Bayer, R. (1961): *Historia de la estética*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

Beltrán, M. (2010): La metáfora teatral en la interacción social. *Revista Internacional de Sociología*, vol. 68, no. 1, pp. 19-36.

Bertalanffy, L. (1968): *Teoría general de sistemas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Braunstein, N., et al. (1975): *Psicología: ideología y ciencia*, México, Siglo XXI Editores, 1982.

Cassirer, E. (1964): *Filosofía de las formas simbólicas II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

Castellanos, R. (1950): *Sobre cultura femenina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Cerna, D. (2015): *Mujer, cultura y forma*, en *Antología de Ensayos del Concurso Rosario Castellanos*, México, Senado de la República.

Cerna, D. (2016): *Apuntes sobre la libertad*, México, Fontamara.

Chartier, R. (2005): *El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito*, México, Universidad Iberoamericana.

Corvez, M. (1969): *Los estructuralistas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

- Daix, P., et al. (1969): *Claves del estructuralismo*, Buenos Aires, Ediciones Caldeón.
- De Certeau, M. (1975): *La escritura de la historia*, México, ITESO, 2010.
- De la Torre, J. (2000): *La ciudad de México en los albores del siglo XX*, en Gonzalbo, P. (Coord.): *Historia de la vida cotidiana en México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Dewey, J. (1934): *El arte como experiencia*, Barcelona, Paidós, 2008.
- Duque, F. (2005): *El paradigma postmoderno*, en Garrido, M, et al., *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2011.
- Dynnik, M, et al. (1963): *Historia de la filosofía, tomo V*, México, Grijalbo, 1969.
- El alma pública* (2015), año 8, no. 15. Pp. 04-05.
- Featherstone, M. (1991): *Cultura de consumo y posmodernismo*, Argentina, Amorrortu Editores, 2000.
- Fernández, P. (2013): *El espacio como entidad psíquica*, en Arciga, B. et al. (Coords.): *Introducción a la psicología social*, México: UAM.
- Fernández, P. (1991): *El espíritu de la calle*, Barcelona, Anthropos, 2004.
- Fernández, P. (2000): *El territorio instantáneo de la comunidad postmoderna*, en Lindón, A. (Coord.): *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, México, Anthropos.
- Fernández, P. (2004): *La sociedad mental*, Barcelona, Anthropos.
- Fernández, P. (2006): *El concepto de psicología colectiva*, México, UNAM.
- Fernández, P. (2009): *La forma de los miércoles*, México, Editoras los Miércoles.
- Fernández, P. (2011): *Lo que se siente pensar o la cultura como psicología*, México, Taurus.
- Fernández, P. (2016): *La función de las terrazas*, México, Editoras los Miércoles.

Gaos, J. (2008): *Filosofía de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica.

Godínez, V. (1976): *El escritor y la política*, en Monteforte, M., et, al. *Literatura, ideología y lenguaje*, México, Editorial Grijalbo.

Halbwachs, M. (1950): *La mémoire collective*, Québec, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet.

Heidegger, M. (1927): *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Jahoda, G. (1992): *Encrucijadas entre la cultura y la mente*, Madrid, Visor, 1995.

Jrápchenko, M. (1980): *La naturaleza del signo estético*, en *Estética y Desarrollo de la Literatura*, Moscú, Academia de Ciencias de la URSS.

Kant, I. (1764): *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Kant, I. (1787): *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2007.

Kant, I. (1788): *Crítica de la razón práctica*, Barcelona, Biblioteca de los Grandes Pensadores, 2002.

Kant, I. (1790): *Crítica del juicio*, Madrid, Librerías de Francisco Iravedra, 1876.

Kant, I. (1941): *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

Kuhn, T. (1962): *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Lacan, J. (1966): *Escritos I*, México, Siglo XXI Editores, 2013.

Lakoff, G., y Johnson, M. (1995): *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra.

Lavelle, L. (1942): *La parole et l'écriture*, París, L'rtisan du livre.

Liberman, S. y Wolf, K. (2015): *El oficio científico*, México, Editorial ADN.

Lindón, A. (2000): *La espacialidad como fuente de innovaciones de la vida cotidiana. Hacía modos de vida cuasi fijos en el espacio*, en Lindón, A. (Coord.): *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, México, Anthropos.

Lipovetsky, G. (1983): *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2000.

Lledo, E. (1970): *Filosofía y lenguaje*, Barcelona, Ariel.

Luhmann, N. (1993): *La sociedad de la sociedad*, México, Herder, 2006.

Montesquieu (1748): *Del espíritu de las leyes I*, Barcelona, Biblioteca de los Grandes Pensadores, 2002.

Peña, G. (2006): *Una introducción a la psicología*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.

Pérez, A. (1999): *Kuhn y el cambio científico*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Perniola, M. (1997): *La estética contemporánea*, Madrid, Editorial Machado, 2016.

Perrot, M. (2009): *Historia de las alcobas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Reguillo, R. (2012): Navegaciones errantes. De músicas, jóvenes y redes: De Facebook a YouTube y viceversa. *Comunicación y sociedad*, no. 18, pp. 135-171.

Ricoeur, P. (1965): *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI Editores, 2012.

Rodríguez, S. (2014): *Raíces y tradiciones de la psicología social en México*, México, ITESO.

Rosales, H. (2000): *El arte de habitar y el modo de vida vecinal. Tiempos y espacios en la ciudad de México*, en Lindón, A. (Coord.): *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, México, Anthropos.

Roudinesco, E. (2011): *Lacan, frente y contra todo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Russell, B. (1925): *ABC de la relatividad*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1984.

Simmel, G. (2001): El individuo y la libertad. Ensayo de crítica de la cultura. Las grandes urbes y la vida del espíritu. *Revista de estudios sociales*, no, 10, pp. 107-109.

Singer, I. (1966): *La naturaleza del amor 1: De Platón a Lutero*, México, Siglo XXI Editores, 1992.

Steiner, G. (1978): *Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

Tatarkiewicz, W. (1987): *Historia de seis ideas*, Madrid, Editorial Tecnos, 2001.

Thomson, D. (1954): *Historia mundial de 1914 a 1968*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

Vanzago, L. (2009): *Breve historia del alma*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Wittgenstein, L. (1921): *Tractatus lógico-philosophicus, Investigaciones filosóficas, Sobre la certeza*, Madrid, Gredos, 2009.