



El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social



AÑO 2 | NÚM. 04 | OTOÑO-INVIerno 2009 | \$50.00



El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social

Contenido

- 04 Presentación
- 07 Gustave Lebon
SANTIAGO VALENTÍ CAMP
- 19 La Revolución francesa y la psicología de las revoluciones
GUSTAVE LE BON
- 25 La vida de las verdades
GUSTAVE LE BON
- 27 Dilemas del sentido común
MICHAEL BILLIG
- 41 Lo psicosocial
PABLO FERNÁNDEZ CHRISTLIEB
- 49 La muerte y la sociedad en el contexto mexicano
TANIA GABRIELA GONZÁLEZ ORTEGA
- 51 El campesino melancólico que todos llevamos dentro
LUIS ENRIQUE GÓMEZ AMARO

Directora editorial

Angélica Bautista López, UAM-I

Consejo editorial

Salvador Arciga Bernal, UAM-I

Claudette Dudet Lions, UNAM

Pablo Fernández Christlieb, UNAM

Ma. de la Luz Javiedes Romero, UNAM

Gustavo Martínez tejeda, UPN

Jahir Navalles Gómez, UAM-I

Rodolfo Suárez Molnar, UAM-C

55 El engaño del individuo

MA. LUISA FERNÁNDEZ APAN

57 Arte y construcción social

VICENTE BOLIO REYES

61 Itinerario de una búsqueda: apuntes para un perfil de Georg Simmel

ERIK ALEJANDRO ALONSO LEÓN

65 Las artesanas

MARÍA URQUIZA VILLANUEVA

73 Entre la tradición y el progreso: la memoria y el olvido

VALENTÍN ALBARRÁN ULLOA

81 Rastros...

MA. DE LA LUZ JAVIEDES ROMERO

83 Historia de historias: el fervor moral y religiosos en el acontecer de las ciencias sociales

CLAUDETTE DUDET LIONS



Cuidado de la edición

Bárbara Gaxiola A.

Asistente

Iván Acxel Reyes Cerón

**Composición tipográfica
arte y diseño**

Verónica García Montes de Oca

Fotografía de la portada

Gustavo Martínez Tejeda

Certificado de reserva a título de derechos

de autor: 04-2008-031314543600-102

ISSN: En trámite.

Presentación

El Alma Pública es una revista ilustrada. La *desilustración* de la época de hoy se hace patente en que por revista ilustrada se supone inmediatamente una que contenga fotografías y dibujos, o, en el mejor de los casos, se supone que es una publicación erudita, repleta de términos extraños y temas estrambóticos, y poco inteligible. Ésa es la *desilustración*, aunque por ilustración tampoco habría que entender, al menos en principio, un influjo antiguo que viene del siglo dieciocho que hace evocar aquellos tiempos, o imitar su estilo.

Un pensamiento ilustrado, sin importar en qué momento de la historia se dé, es aquel que está convencido de que la razón reside en el lenguaje y que es entonces con lenguaje como se manifiesta. Ésa es, ciertamente, la herencia que dejó la cultura de la Ilustración, o Siglo de las Luces: el hecho de que una propuesta, un planteamiento, un conocimiento, solamente es válido si se puede expresar y sostener con palabras, y que una verdad es aquella versión de la realidad que pueda ser mejor argumentada en un momento dado y mientras no surja un argumento mejor que la rebata. La ilustración no es, pues, una época exactamente, sino el valor permanente de la palabra, hablada, escrita, escuchada, reflexionada, y asimismo el valor de la conversación, el debate, la discusión, la polémica, que nunca debe ganarse por ninguna otra fuerza que no sea la fuerza del argumento. En esto dicho se adivina ya el surgimiento y la presencia de la democracia. Y este planteamiento ilustrado fue el que hizo posible, entre otras cosas, el fenómeno de la opinión pública, las varias independencias que se sucedieron en Latinoamérica o el desarrollo de las universidades modernas, que ya no son reales ni pontificias, sino públicas y universales. Si el pensamiento es lenguaje, entonces, saber hablar o escribir, leer o escuchar, es saber pensar. Cuando el lenguaje escasea, escasea algo más que las palabras.

Dentro de esa misma polémica, Horkheimer y Adorno, los filósofos de la Teoría Crítica, en su *Dialéctica del iluminismo*, plantearon, con todo el pesimismo de rigor, que la Ilustración misma ya contenía escondida, como octavo pasajero, la semilla de su contrario, la destrucción de la razón. Y probablemente estaban en lo cierto, porque el pensamiento, por ejemplo el pensamiento académico, por ejemplo el de la psicología social, se fue convirtiendo en una degradación del discurso y en un ascenso de las técnicas como modo de existencia y desarrollo de la disciplina, esto es, en la sustitución del argumento y del lenguaje por la cuantificación y los números. El pensamiento se cambió por metodología; la metodología se cambió por recopilación de datos.

En la historia de la psicología social es palmaria la reducción paulatina del recurso del lenguaje y la argumentación, y el incremento correspondiente de las tablas estadísticas y otras maneras de la medida. En efecto, cada vez más imágenes ostensivas y cada vez menos argumentos. Les gusta la idea de que una imagen vale más que mil palabras, sobre todo porque ya no saben pronunciar ni las primeras cien. El empobrecimiento de la ilustración y el *neoenriquecimiento* de la *desilustración*. Esto vale en general para toda la academia, las ciencias sociales y humanas, y para las universidades en fechas recientes.

La coronación del pesimismo de los dos teóricos de Frankfurt puede constatarse con el advenimiento tan alegre (y por lo mismo tan preocupante) de las tecnologías de la información y la comunicación, generalmente denominadas por sus siglas, porque las siglas siempre parecen más números, y los números se ven más técnicos, en donde el conocimiento, la verdad, la razón, ahora son equiparados con la presencia de medios audiovisuales computarizados en todas las aulas, reuniones, conferencias, al grado de que quien no las emplea en sus tesis, investigaciones y docencia, es considerado como alguien que ha quedado retardado en el conocimiento, pero al grado también de que si uno de esos aparatos se descompone, el conocimiento mismo y la verdad quedan averiados y ya no pueden existir, porque el *tesista* ya no sabe replicar su tesis y el profesor ya no sabe dar la clase. Para los usuarios un poco demasiado felices de estas tecnologías, resulta inconcebible un profesor o un estudiante que no las utilice, no porque no pueda, sino porque así lo prefiere, y no por ignorante, sino por ilustrado, porque entiende que lo que no pueda decir es que no lo ha podido pensar.

Pero el último representante de la Teoría Crítica, el filósofo Jürgen Habermas, asevera, contrargumentando a sus maestros, que no es que la ilustración haya fracasado, sino que erró el camino, y que, por ende, justo hoy, hoy más que nunca, hay que retomar su proyecto de sociedad, esto es, creer en la razón, confiar en el lenguaje, insistir en el argumento, porque si las universidades quedan convertidas en meros *shows* audiovisuales difícilmente habrá otro lugar donde ejercer tan críticamente el pensamiento y generar conocimiento.

No debe suponerse, empero, que el modo ilustrado se opone a los caracteres cuantitativos; más bien, sería alta y gratamente ilustrada la utilización de métodos estadísticos y toda suerte de indicadores numéricos, con la condición de que estos constituyeran los datos de alguna interpretación y su consecuente argumentación, esto es, si las cantidades fueran tomadas en sus cualidades. Pero éste no ha sido el caso. **El Alma Pública** bienvendría textos que emplearan datos aritméticos como un recurso más de su argumentación. Pero esto no es muy frecuente.

Por los motivos antedichos, **El Alma Pública**, que pretende ser una revista ilustrada, privilegia textos cuyos autores consideran que todavía se puede decir algo, que todavía hay algo que debe ser hablado y discutido, y que por lo tanto ha de ser articulado en un discurso comprensible para sus lectores, por más que hacer esto, poner en palabras lo que no está en palabras, y además articular, ordenar, hilar, exponer, desarrollar, *verosemblar*, sea especialmente difícil, porque si una imagen vale más que mil palabras, la razón ilustrada le solicita que pronuncie las mil y una que hagan falta para que eso tenga validez. El discurso no es fácil, aunque sí es necesario, de la misma manera que sí es necesario, aunque no es fácil, pensar.

Criterios de publicación

- Los textos presentados para dictamen deben ser inéditos.
- Se pueden presentar traducciones para dictamen.
- Los textos tendrán una extensión máxima de 25 cuartillas (de 23 líneas con 65 golpes, a doble espacio), incluyendo gráficos, tablas, anexos, etcétera. Se escribirán en fuente Times New Roman 12 y en procesador de palabras Word, o en formato de texto enriquecido –extensión rtf.
- Es necesario cuidar la correspondencia entre el título y el contenido.
Se requiere incluir ficha de presentación del autor que contenga: nombre, institución, autopresentación en máximo tres líneas y forma de localización (dirección postal, teléfono, correo electrónico, etcétera).
- Las citas al interior del texto se anotarán según el modelo: (Poirier, 1990, p.25-30).
- Las notas se escribirán al final del texto y las referencias se indicarán con “superíndice”¹.
- La bibliografía se anotará al final, según el modelo: POIRIER, J. (1990). *Histoire des Moeur*, 3 vols. París, Francia, La Pléiade.
- Para el uso de las abreviaturas, la primera mención debe ser completa y la abreviatura entre paréntesis: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT); las siguientes referencias se harán en abreviatura: CONACYT.
- Los gráficos, tablas e imágenes deberán enviarse (con una resolución de 600 dpi) en archivo por separado y se indicará en el texto el lugar de su inclusión.
Se reciben para publicación en la revista, ilustraciones, viñetas y fotos.
- Enviar las propuestas de texto, ilustraciones, viñetas o fotos, por correo electrónico como archivo adjunto, a la siguiente dirección electrónica: elalmapublica@hotmail.com

NOTA DE LOS EDITORES

Los siguientes textos fueron seleccionados para proponer al lector un acercamiento al clásico de la psicología de las multitudes, Gustave LeBon (1841-1931). Autor polémico ya en su tiempo, esta característica ha continuado acompañando su obra a lo largo de los años. En la actualidad, algunos lo reconocen por su claridad de pensamiento, en tanto que otros lo desdeñan por la radicalidad de sus posiciones. Así, consideramos importante re-visitarlo tanto por ser *clásico* como por lo sugerente de los planteamientos, variados y diversos que expresan su pensamiento.



El primer texto lo escribió Valentí Camp en 1922; muestra una imagen clara del autor y su obra. Posee la virtud de ofrecer una descripción biográfica de Gustave Le Bon y al mismo tiempo mostrar una imagen acabada del contexto en el que desarrolló sus proposiciones. Le siguen un fragmento de *La revolución francesa y la psicología de las revoluciones*, escrito por Gustave Le Bon en 1939, y otro proveniente de *La vida de las verdades*. Consideramos que ambos textos manifiestan el estilo y tesis característicos del autor y esperamos que su lectura sorprenda por su pertinencia para la realidad contemporánea que vivimos.



ÉSTA

Esta cabeza sin duda me va a matar: no para de pensar.
Mil veces le expliqué la inutilidad de los pensamientos
y le demostré las razones de desesperar,
pero ella no para de pensar.
Le digo: está bien,
pensaremos hasta que el pensamiento se agote.
Pues ella duerme por fin a pesar de sí misma,
y temprano por la mañana se despierta,
enciende su cigarrillo, toma el café antes que yo,
y recuerda las historias de ayer y los pensamientos de ayer.
La lavo, y sigue pensando.
La peino, y sigue pensando.
La envío al barbero, y sigue pensando.
Pero cuando quiero pensar en un problema que me extenua
o en una cosa que me interesa,
ella gime de dolor, como si le pegara con un hacha.
Esta cabeza me va a matar.

Mohammed el Abdallah (Líbano, 1946)
El Financiero, jueves 3 de julio de 2008



Gustavo Le Bon*

SANTIAGO VALENTI CAMP**



En los momentos actuales, Francia no cuenta con un número de tratadistas insignes que puedan parangonarse con los que en el último tercio de la centuria pasada encarnaron las distintas corrientes del pensamiento en las principales disciplinas científicas. Las figuras de Renan, Littré, Taine, Renouvier, Guyau, Fouillé y Tarde en la crítica histórica y sociológica no han sido, hasta la hora presente, superadas, ni acaso igualadas. Tampoco la *filosofía biológica* cuenta hoy en la nación vecina con cultivadores del renombre de Claudio Bernard, Berthelot, Pasteur y otros. La tónica actual de la intelectualidad francesa puede decirse que se sintetiza en un desarrollo normal de la personalidad, sin llegar a las más altas cumbres del pensamiento. Tiene, sí, Francia, una legión de hombres doctos, de investigadores curtidos en las lides del laboratorio y del museo; pero parece haberse agotado la cantera de aquellos tratadistas geniales y de aquellos espíritus casi enciclopédicos que asombraron al mundo y cuyos nombres son una ejecutoria gloriosa para la humanidad entera.

Entre las personalidades más relevantes de la intelectualidad francesa, destacáronse hasta hace algunos años, el psicólogo Th. Ribot, el filósofo H. Bergson, el humorista Anatole France y el etnógrafo, arqueólogo, biólogo y sociólogo Gustavo Le Bon, que es uno de

los pensadores más profundos y originales de nuestro tiempo, pues al cultivar cada una de las principales ramas científicas ha dejado huella profunda, señalando derroteros en cierto modo nuevos, a la cultura.

Le Bon combatió con denuedo los prejuicios dondequiera que los hallara, sin otro propósito que el de hacer triunfar las conquistas de la ciencia contemporánea, gozando en la actualidad de inmensa y merecida reputación. Espíritu independiente, porque jamás ha incurrido en el afán proselista, procurando siempre en sus investigaciones adoptar una posición objetiva. Los sabios de los distintos países que han juzgado sus trabajos le compararon unas veces a Darwin y otras, a Lamarck. No puede calificarse de exagerada esta apreciación, por cuanto la obra del eminente investigador y publicista francés, es realmente extraordinaria, tanto por lo que concierne a la extensión, cuanto por la altura del pensamiento y la originalidad de la concepción. El autor de *L'évolution des forces* no es sólo uno de los primeros prestigios de Francia, sino una de las más legítimas glorias de la ciencia universal.

Nació Le Bon en Nogret-le-Ketson (Euse et Loire), en 1841. Desde la mocedad reveló una vocación sin límites por la experimentación, cursando la medicina con gran brillantez y obteniendo el título de doctor en 1876, después de una década de trabajos incesantes en los cuales aportó numerosas contribuciones a distintos ramos de la ciencia de curar. Durante un breve lapso de tiempo, ejerció Le Bon su carrera, captándose las simpatías de sus clientes por las singulares dotes de su carácter,

* Cfr. Valentí Camp, S. (1922). *Ideólogos, teorizantes y videntes*, Barcelona, Editorial Minerva.

** Escritor, editor y activista español, nacido en Barcelona el 18 de diciembre de 1875; catedrático de medicina legal y toxicología de la Universidad de Barcelona, y prolífico autor.



Gustave Lebon (1841-1931).

afable y modesto. Sin embargo, un espíritu como el suyo, inquieto y hondamente trabajado, por el afán de ampliar los horizontes de las ciencias bioantropológicas, no podía compaginarse con la práctica de la Medicina, que, ejercida por él como un verdadero sacerdocio, no le dejaba tiempo para atender a sus estudios de gabinete.

Siendo muy joven, su afán investigador llevóle a dedicarse a la fisiología y sus deberes de ciudadano le indujeron a trabajar por la colectividad en un sentido inmediateista, dedicándose a la Higiene.

Compartió ambas formas de la actividad intelectual con las investigaciones etnológicas y arqueológicas, conquistando también en estas ramas del saber una gran fama. El gobierno francés, convencido de sus dotes, realmente excepcionales, de escudriñador, le confió en 1884 la ardua misión de estudiar los monumentos búdicos en la India, donde permaneció durante algunos años, dedicándose a las exploraciones con gran provecho.

Entre los libros escritos por Le Bon en su juventud, figuran: *La mort apparente* (1866), *Physiologie de la génération* (1868), *Traité pratique des maladies des organes genito-urinaires* (1869), *Hygiène pratique du soldat et des blessés* (1870), *La vie: physiologie humaine* (1872), *L'homme et les sociétés, leurs origines et leur histoire* (1877) – estudio del desenvolvimiento físico e intelectual del hombre y de las sociedades que tuvo un gran éxito, agotándose en poco menos de un año la primera edición y viendo la luz la segunda en 1880, *La méthode graphique et les appareils enregistreurs á l'Exposition de 1878* (1879) y *La civilitation des arabes* (1884). En todos estos volúmenes, la personalidad de Le Bon tan sólo aparece de un modo fragmentario, pues el egregio tratadista se hallaba en un periodo de formación, por lo que deben considerarse dichas obras, más que como el fruto sazornado de su intelecto, como una promesa de lo que hubo de ser más tarde.

Resultado de la misión que le confiara el gobierno fueron dos libros titulados *Les civilisations de l'Inde*, aparecido en 1887 y *Les monuments de l'Inde*, publicado en 1894. Sus investigaciones fueron recibidas en el mundo culto con grandes elo-



gios, considerándolas la crítica notabilísimas, por haber aportado Le Bon datos hasta entonces por completo ignorados acerca de la psicología religiosa del pueblo indio.

Le Bon abordó los innumerables aspectos de este problema con gran seguridad, poniendo de manifiesto lo íntimo de la vida del budismo. Puede decirse que con estos dos estudios no sólo cimentó su reputación de indagador, sino que conquistó uno de los primeros lugares entre los arqueólogos del mundo.

De regreso a Francia, prosiguió Le Bon sus trabajos de alta investigación, con una orientación más definida que antes de realizar su viaje y siguiendo con rigor, el método analítico, escribió en 1899 *Les premières civilisations de l'Orient*, que con la ya citada de *Les monuments de l'Inde*, constituyen una obra colosal y única en su género, tanto por la espléndida documentación de mapas e ilustraciones, como por su contenido doctrinal, que le valió a Le Bon la admiración de los indianistas del mundo entero. Es de advertir que el eminente escritor, para componer sus libros, no empleó otros materiales que las propias observaciones que llevara a cabo sobre el terreno, excluyendo las investigaciones de los autores que le habían precedido en tan difícil tarea, por considerar que carecían de verdadero valor.

Prosiguiendo Le Bon sus trabajos sociológicos que iniciara en *L'homme et les sociétés*, publicó en 1894 *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples*, que alcanzó un éxito pocas veces registrado en Francia, habiendo sido traducido a siete idiomas. Poco después vio la luz *La Psychologie des foules* (1895), que actualmente se considera como una obra clásica y que ha sido vertida a todos los idiomas, habiéndose hecho de ella solamente en Francia diez y siete ediciones de muchos millares de ejemplares.

Gustavo Le Bon, después de haber analizado las características generales del alma de la muchedumbre, examinó los elementos que la constituyen, poniendo de manifiesto la diferencia que existe entre ella y los individuos que la componen, lo mismo en sus sentimientos, en sus ideas y en sus razonamientos, que en sus actos. Demostró que los individuos, que tomados aisladamente, son personas perfectamente razonables, pueden cometer locuras, formando parte de una muchedumbre. Asimismo, estudiando con gran perspicacia el dinamismo de la





multitud, compuesta casi siempre de individuos mediocres, evidenció que ésta puede realizar actos de generosidad y de admirable heroísmo, de los cuales son incapaces los individuos considerados aisladamente. Con su sagacidad habitual, desentrañó los fenómenos de la psicología colectiva, explicando minuciosamente un sinnúmero de cuestiones complejas y difíciles, proyectando la luz de la investigación en la historia de las épocas moderna y contemporánea y evidenciando el movimiento ascensional de las clases populares, cada vez más capacitadas para el ejercicio de la soberanía.

Poco tiempo después, Le Bon, comprendiendo la transcendencia incuestionable que reviste el movimiento del proletariado, publicó otro volumen dedicado a la mente colectiva e intitolado *Psychologie du socialisme*, inferior en mérito al volumen precedente, pues el autor juzgó con determinado apriorismo el valor intelectual y moral de las doctrinas socialistas y con un criterio un tanto unilateral las derivaciones que en la esfera de la acción, han tenido los principios igualitarios. Fiel Le Bon a su credo científico, acaso no comprendió el significado íntimo del socialismo, haciéndole su concepción biologista incurrir en errores de cierta importancia, que le apartaron de la objetividad de que tantas pruebas ha dado en otros estudios análogos.

El infatigable polígrafo francés, continuando la serie de ensayos sociológicos, hizo en la *Psychologie de l'Education* un estudio realmente brillante acerca del valor, significado y alcance del factor educativo, aplicando el mismo método que le había servido para sus anteriores investigaciones psicológico colectivas. En sentir de Le Bon, la educación tiene por objeto convertir lo consciente en subconsciente. En este libro del famoso investigador francés, hay puntos de vista sumamente originales y fórmulas que, al trascender, contribuirán a modificar hondamente el criterio pedagógico que inspira la organización de las instituciones docentes en Francia y en otros países. Le Bon no es sólo un analista, sino que al propio tiempo, su obra, y, en especial, el mencionado volumen, le acreditan de pensador profundo y de artista de la palabra. Pone de manifiesto el denotado laborante, que la antigua Universidad francesa se halla ante el dilema de transformar su estructura y su dinamismo, impulsada por las nuevas corrientes científicas, siendo el elemento propulsor máximo de la actividad social ente-



ra, o dejar de cumplir la misión que le incumbe en la hora presente, quedando reducida a su pasado histórico. En este último caso, en sentir de Le Bon, la universidad sería responsable del enervamiento del espíritu público y al perecer, ocasionaría graves males a la nación francesa, porque contribuiría al fracaso del factor intelectual.

En la *Psychologie Politique* (1910) reunió Le Bon algunos estudios relativos a las más importantes cuestiones de política y de sociología de nuestros días, poniendo de relieve, con su método analítico, las tendencias de la democracia contemporánea y patentizando los defectos y los errores que, a su juicio, malogran en parte las conquistas del espíritu renovador. También demuestra Le Bon los perjuicios que irroga a la conciencia social el predominio de determinados grupos, unidos por intereses mediocres y por idealidades subalternas, que impiden el aflorar de la iniciativa individual, libérrima y constructiva. Con su gran talento de escritor de primer orden, tiene el privilegio excepcional de tratar los temas más arduos con claridad meridiana, consiguiendo siempre su propósito de hacerse superior a muchas de las ideas dominantes en el mundo latino, y, en especial, a la logomaquia conceptista, que tanto oscurece el estilo de algunos tratadistas de renombre. Le Bon expone sus ideas con sencillez y tratando de persuadir al lector, más que por la argumentación, por la cuestión misma. En todos los capítulos de la *Psychologie Politique*, habla el egregio investigador en nombre del buen sentido, iluminado por el conocimiento profundo del hombre y de la vida. Le Bon, demostrando arrojo y sinceridad ejemplares, examina los conceptos del estatismo, igualitarismo, humanismo y colectivismo, y con juicio a veces certero y frase adecuada, los califica de fetiches, mostrando el peligro y la inanidad de muchas de las soluciones preconizadas como panaceas de los males que afligen a la colectividad. La crítica que hace Le Bon de las doctrinas elaboradas por los pensadores pertenecientes a las principales escuelas es, en general, acertada, y evidencia cuán hondamente ha estudiado la realidad ambiente. Considera que las decadencias provienen, ante todo, del debilitamiento de la voluntad, que es la cualidad principal de los individuos y de los pueblos, por lo que afirma que la misión esencial de la educación debe ser el fortificar las cualidades volitivas, convirtiéndolas en permanentes.



Como su compatriota Payot, Le Bon es un panegirista del voluntarismo, coincidiendo también con el eminente psicofisiólogo alemán Wundt, si bien el polígrafo francés, no alcanza en su estudio la amplitud y la alteza de pensamiento que el maestro alemán, pero ha hecho aplicaciones más concretas de su concepción, relacionándola con la actividad política. Dice Le Bon que no es difícil querer en un instante determinado, pero sí lo es la persistencia en el propósito, el no cejar, abrigando firmeza en las resoluciones y trabajando tenazmente para conseguir el triunfo. Para Le Bon la voluntad es algo comparable a la fe y la verdadera creadora de las cosas, agregando que si la Historia moderna nos demuestra que hay naciones que cada día acrecientan su patrimonio, en tanto, que otras permanecen estacionarias o declinan, la razón de estos fenómenos se encuentran en las cantidades variables de voluntad que estas naciones poseen.

Termina Le Bon su alegato afirmando su firme convicción de que no es la fatalidad lo que dirige el mundo, sino que la voluntad es el móvil generador de la acción en todos los aspectos. A juicio de la mayoría de los críticos, al parecer de Le Bon hay que oponer no pocas reservas, pero de todas suertes es innegable su clarividencia y la potencialidad de su talento. Los peligros que Le Bon pone al descubierto con gran sagacidad analítica son indudables y en los momentos actuales, ha quedado patentizada la relativa ineficacia de no pocos puntos de mira de las escuelas igualitarias y humanitarias. Le Bon previó el fracaso de la idealidad semimística del colectivismo, que está muy lejos de haber ganado la adhesión de la *élite* de Europa.

En su volumen *Les opinions et les croyances*, aparecido en 1911, afirma todavía más su criterio antirracionalista. Algunos críticos, al juzgar este libro, declararán que Le Bon había acentuado su independencia, apareciendo como un combatiente más que como un analista. Estudiando el problema de la coexistencia, en el espíritu humano de muchas concepciones lógicas irreductibles, Le Bon las agrupa en cinco: 1a, la lógica biológica; 2a, la lógica afectiva; 3a, la lógica colectiva; 4a, la lógica mística, y 5a, la lógica racional. El autor se declara partidario de un pluralismo decidido en la lógica, siendo lo esencial de su pensamiento la idea de la pluralidad de las lógicas que dividen el espíritu. Su concepción tiene derivaciones que alcanzan no sólo a la filosofía y la ciencia, sí que también a la moral y a la



educación. La idea de la pluralidad de las lógicas humanas y del débil papel que ejerce en las Sociedades la lógica racional surge como el principio central de la psicología de Gustavo Le Bon, y es, sin duda, el argumento más formidable que emplea para poner de relieve cuánto hay de falso y exagerado en las pretensiones del intelectualismo.

Cualquiera que sea la opinión que se formule acerca de las conclusiones sentadas por el ilustre publicista, algunas de las cuales repugnan e incluso causan indignación, no cabe dudar que son producto de un pensamiento pletórico, que ha estudiado hasta lo más íntimo la fenomenología psíquica y cuyos juicios sagacísimos, apesadumbran y obligan a la meditación. También hay que reconocer que Le Bon, con sus análisis acerados, es uno de los hombres de ciencia que ha planteado problemas completamente nuevos o ha presentado desde nuevos puntos de vista, cuestiones que se consideraban poco menos que definitivamente resueltas.

El último volumen dedicado a la psicología colectiva, que apareció en 1912, es un estudio interesantísimo, en el que Le Bon trató de reconstituir en sus elementos principales los caracteres del movimiento revolucionario y en especial, de la gran conmoción ocurrida en Francia a fines del siglo XVIII. Se titula el volumen *La Révolution française et la Psychologie des Révolutions*. Le Bon en este análisis estudia las variaciones de historia, examinando algunos problemas que ya había bosquejado en *La Psychologie des foules* y en *Les opinions et les croyances*, afirmando que muchos acontecimientos históricos quedan a menudo incomprendidos, porque se consideran a través de una lógica poco eficaz para penetrar en la génesis de los fenómenos colectivos. Hace observar que en muchas ocasiones, las leyendas conservan a través de las generaciones mayor vitalidad que la historia, y a este propósito, afirma que las masas populares prefieren las quimeras, a la verdad, que sólo es buscada afanosamente por la *élite*.

Las falsas ideas tienen un poder superior a los hechos comprobados, sobre todo, cuando de estos hechos se induce un concepto que contraría el sentimiento y la opinión que de un acontecimiento trascendental, hayan formado las gentes semiilustradas. Leyendo la introducción de este libro se adquiere el firme convencimiento de la necesidad de reconstituir la historia, para desvanecer los múltiples errores que tanto dificultan el estudio de los orígenes y el proceso de los grandes






acontecimientos, que tuvieron lugar durante la Revolución francesa. Puede decirse que Gustavo Le Bon aportó su esfuerzo con gran desinterés, para descubrir las ilusiones y separarlas de los hechos reales, que confundidos nos legaron nuestros antepasados, al escribir las narraciones de aquel drama social. El trabajo principal que se impuso Le Bon, fue el descubrir lo irreal y fantástico que algunos autores, por ligereza y precipitación, dieron como hechos comprobados.

El perspicaz indagador analiza en la primera parte de su libro los elementos psicológicos de los movimientos revolucionarios, fijando con seguridad de trazo, los caracteres de las Revoluciones y distinguiendo las científicas de las políticas. A continuación, señala la importancia de las Revoluciones religiosas y sus resultados, y examina la misión de los gobernantes y del pueblo en los actos revolucionarios. Lo más interesante de esta obra es su exposición y crítica de las formas de la mentalidad predominantes, durante las Revoluciones, y para ello tiene en cuenta el autor las variaciones individuales, operadas en el carácter en los períodos revolucionarios; la mentalidad mística y la mentalidad jacobina; la revolucionaria y la criminal; la psicología de las muchedumbres revolucionarias y la de las asambleas, fijándose en los caracteres generales de la muchedumbre y desentrañando la estabilidad del alma de la raza, que limita las oscilaciones de la multitud. Asimismo, investiga el papel de los sugestionadores y la psicología de los clubs, haciendo un ensayo para interpretar las exageraciones progresivas de los sentimientos en las asambleas revolucionarias.

La segunda parte del libro, enteramente dedicada a la Revolución francesa, es un bosquejo de los orígenes de aquel formidable movimiento y de las influencias nacionales, afectivas, místicas y colectivas durante la Revolución.

Le Bon cita las opiniones de los historiadores de mayor renombre, analizando a continuación los fundamentos psicológicos del antiguo régimen y poniendo de manifiesto la anarquía mental, reinante en las instantes de la Revolución y el papel atribuido a los filósofos del siglo XVIII, en la génesis del movimiento revolucionario. También, hace resaltar la antipatía de los pensadores por la democracia y reconstituye las ideas que profesaba la burguesía en el periodo anterior y coetáneo a la Revolución. Son sumamente interesantes las páginas en que el polígrafo francés describe las ilusiones psicológicas de los propugnadores de la corriente





revolucionaria y en las que esboza la psicología de la asamblea constituyente, la asamblea legislatora y el examen de la convención y de su gobierno. Descuellan por su intensidad los capítulos dedicados a estudiar las vivencias revolucionarias y la psicología de los jefes de la Revolución.

Es sensible que al escribir las semblanzas de Danton y Robespierre, Fourquier Tinville, Marta y Billand Varemire, no profundizara más en su examen, que acaso se resiente de falta de documentación.

Donde revela el sociólogo francés su gran sagacidad es al hablar de la lucha entre las influencias ancestrales y los principios revolucionarios, si bien al pintar las últimas convulsiones de la anarquía, el Directorio, el restablecimiento del principio de autoridad, la República consular y los principios revolucionarios, durante un siglo, adviértese cierta precipitación y algunas deficiencias, pues sólo en treinta y tantas páginas aborda estos problemas por demás complejos.

La tercera y última parte de *La Revolution Française et la Psychologie des Revolutions* es un brevísimo y harto incompleto examen de la evolución moderna de los principios revolucionarios. Le Bon hace un a modo de sinopsis de los progresos de las creencias democráticas después de la Revolución, de las consecuencias del proceso democrático y de las nuevas fórmulas de este credo, pasando como sobre ascuas por las luchas, entre el capital y el trabajo, la evolución de la clase obrera y el movimiento sindicalista y las causas determinantes de que algunos gobiernos democráticos, se transformen actualmente de un modo antiprogresivo en poderes que él denomina, de castas administrativas.

Le Bon, sin darse cuenta de ello, hace un gran elogio de la Revolución francesa al repetir y demostrar que una de sus consecuencias lejanas fue el espíritu de igualdad de que se hallan actualmente imbuidas las doctrinas y tendencias democráticas.

Le Bon, que considera perniciosa la influencia igualitaria, ejercida por la Revolución, olvida que es éste uno de los mayores timbres de gloria de los propugnadores de aquel admirable movimiento y la conquista más preciada de la democracia, porque de ella deriva todo el movimiento ascensional del proletariado.

Los críticos de la obra total de Gustavo Le Bon y los panegiristas de su doctrina, declaran que el motivo verdadero de su celebridad, más que a sus ensayos





sociológicos hay que atribuirlo a sus investigaciones de Física experimental, condensadas en sus notables libros *L'évolution de la matière*, que vio la luz en 1905 y del cual se han publicado 24,000 ejemplares y *L'évolution des forces*, aparecido en 1907 y que obtuvo también un éxito extraordinario de librería, pues rebasó los 14,000 ejemplares.

Desde que Le Bon comenzó sus investigaciones en 1897, se ha admitido por los más insignes científicos que el Universo se halla formado por una acumulación de átomos innumerables, infinitamente pequeños, indivisibles y eternos. Este es un principio considerado como irrefutable y aceptado por todos los sabios del mundo entero.

En una veintena de *Memorias*, sintetizadas en los dos libros mencionados, el genial investigador demuestra el error del principio de la indestructibilidad de la materia y prueba que el átomo, conservador de una cantidad inmensa de fuerzas, no es en sí mismo más que una forma estable de la energía. El calor, la electricidad, la luz, solamente son, a juicio del publicista francés, formas inestables de la misma energía. Le Bon sintetiza su concepción científica afirmando que todas las fuerzas son un resultado de la desmaterialización. Por la sucinta exposición de esta doctrina, se comprenderá la originalidad de Gustavo Le Bon y el inmenso valor de sus obras en la esfera científica.

El último libro de Le Bon, publicado a principios de 1917, se titula *La vie des vérités*, y en opinión de P. Gautier, el docto crítico de la *Revue Bleue* es de todos los libros de Le Bon el más original, el que mayor emoción produce y el que desde el punto de vista filosófico más poderosamente estimula la facultad de pensar. La audacia es la característica de *La vie des vérités*. Demuestra en esta obra Le Bon que las verdades tienen vida propia y dirigen a los hombres, terminando con esta frase: "No hay más verdades definitivas para el hombre que seres definitivos para la Naturaleza". Con fundamento dice Gaston Rageot que este libro de Le Bon es una hermosa lección, no de escepticismo, sino de tolerancia y de trabajo.

En resumen: Le Bon es uno de los hombres doctos más eminentes que actualmente posee la vecina República, pues con su laboreo científico ha contribuido como pocos a conservar en el mundo de la cultura, las glorias de la Francia intelectual. 



La Revolución francesa y la psicología de las revoluciones*

GUSTAVE LE BON**



La Editorial Chile, que inaugura sus publicaciones con el presente libro, tiene los siguientes objetivos:

1° Editar obras no sólo importantes, sino extraordinarias, y más o menos desconocidas en Chile, esto es, obras que una persona culta no puede ignorar;

2° Editar obras de escritores nacionales en sociedad con el autor, cediéndole el 50% de las utilidades, y

3° Publicar obras educativas, sin interés comercial, las cuales serán vendidas al público al estricto precio de costo, sin utilidad alguna para la empresa, cooperando así a la obra educativa del Estado, lo que constituye una novedad en Chile, y sobre cuyos beneficios no hay necesidad de insistir.

Estos tres objetivos hacen de la Editorial Chile una empresa única en su género, y esperamos que el público sepa comprenderlo, dispensándole una franca acogida.

Para iniciar el primer objetivo ha elegido *La Revolución francesa y la psicología de las revoluciones*, obra magistral de Gustavo Le Bon, y casi en absoluto desconocida en Chile.

Si preguntáramos cuál sería la obra más interesante en los momentos actuales, no vacilaríamos al atribuirle ese mérito a este libro magnífico, que hemos traducido especialmente para esta empresa.

La personalidad de Gustavo Le Bon, como psicólogo y sociólogo, es demasiado conocida para que necesitemos explicarla.

En cuanto al tema que desarrolla, es de un interés actual apasionante.

Todos los hombres viven hoy recordando, presenciando o temiendo un movimiento revolucionario, porque la organización política de los pueblos atraviesa por etapas de transición que tienden seguramente a nuevas formas más en armonía con el progreso ideológico de la humanidad.

Para el vulgo, una revolución no es más que el espectáculo lamentable de hombres que se matan. Pero el espíritu científico no se conforma con esa observación superficial y anhela investigar las causas de esos movimientos y conocer las leyes de su desarrollo.

Es lo que enseña este libro incomparable, dando a conocer las causas que generan las revoluciones y los factores psicológicos que determinan su éxito, su fracaso y las violencias que suelen ser el cortejo trágico de los trastornos sociales.

El análisis psicológico que el autor hace en forma magistral de la Revolución francesa, muestra aspectos desconocidos de esa gran hecatombe, que los historiadores clásicos no han considerado, porque generalmente omiten el análisis psicológico de los hechos que narran, interpretándolos a menudo en forma errónea.

El primer objetivo de nuestra empresa queda ampliamente realizado con la publicación de esta obra, cuyo éxito está asegurado de antemano.

Muy luego publicaremos otras obras que realicen los restantes objetivos, y el favor del público será el mejor estímulo para proseguir en nuestros propósitos de difusión cultural.

* Extracto de: Le Bon, G. (1939). *La Revolución francesa y la psicología de las revoluciones*. Chile, Editorial Chile, p. 1-15.

Editorial "Chile"

Introducción

Las revisiones de la historia

La edad moderna no es sólo una época de descubrimientos, sino también de revisión de los diversos elementos del conocimiento. Después de haber reconocido que no existía ningún fenómeno cuya razón primera fuera accesible, la Ciencia ha reanudado el examen de sus antiguos postulados, constatando su fragilidad, y ha visto desvanecerse sus viejos principios. La mecánica pierde sus axiomas; la materia, antes *sustratum* eterno de los mundos, llega a ser un simple agrega-

do de fuerzas efímeras transitoriamente condensadas.

A pesar de su aspecto discutible, que la sustrae un poco a las críticas muy severas, la historia no ha escapado a esta revisión universal. No hay ya una sola de sus fases definitivamente conocida. Lo que parecía ya bien dilucidado, es ahora puesto en tela de juicio.

Entre los acontecimientos cuyo estudio parecía terminado, figura la Revolución francesa. Analizada por varias generaciones de escritores, se podía creerla perfectamente esclarecida. ¿Qué nuevo decir sobre ella, sino modificar ciertos detalles?

Y he aquí, sin embargo, que sus defensores más convencidos comienzan a vacilar en sus juicios. Antiguas evidencias aparecen hoy muy discutibles. La fe en dogmas considerados sagrados se ha destruido. Los últimos estudios sobre la Revolución revelan esas incertidumbres. Después de haber relatado, se renuncia a dar conclusiones categóricas.

No solamente los héroes de este gran drama son discutidos sin indulgencia, sino que se pregunta si el



derecho nuevo, que sucedió al antiguo régimen, no se habría establecido naturalmente sin violencia, como consecuencia del progreso de la civilización.

Varias causas han traído la revisión de este trágico período. El tiempo ha calmado las pasiones. Numerosos documentales han salido de los archivos y se aprende a interpretarlos con criterio independiente.

Pero es tal vez la psicología moderna la que influirá más sobre nues-

tras ideas, permitiendo penetrar más en el alma de los hombres y conocer los móviles de su conducta.

Entre estos descubrimientos, aplicables desde hoy a la historia, hay que mencionar sobre todo: el conocimiento profundo de las influencias ancestrales, las leyes que rigen las muchedumbres, las experiencias relativas a la disgregación de las personalidades, el contagio mental, la formación inconsciente de las creencias, la distinción de las diversas formas de lógica.

A decir verdad, estas aplicaciones de la ciencia, utilizadas en esta obra, no lo habían sido antes. Los historiadores se han limitado, generalmente, al estudio de los documentos. Él bastaba, sin embargo, para suscitar las dudas de que hablaba hace un momento.

Los grandes sucesos que transforman el destino de los pueblos: revoluciones, nacimiento de creencias, por ejemplo, son a veces tan difíciles de explicar, que es necesario limitarse a contrastarlos.

Desde mis primeras investigaciones históricas, me había llamado la atención este aspecto impenetrable

Yo había llegado a la conclusión de que, al lado de la lógica racional que encadena los pensamientos y que antes fue considerada como nuestra sólo guía, existen otras formas de lógica muy diferentes...

de ciertos fenómenos esenciales, sobre todo los relativos a la génesis de las creencias. Yo comprendía que, para interpretarlos, algo fundamental faltaba. Habiendo dicho la razón, todo lo que podía decir, no había más que esperar de ella, y era preciso buscar otros medios de comprender lo que ella no esclarecía.

Estos grandes problemas permanecieron mucho tiempo oscuros para mí. Lejanos viajes consagrados al estudio de los restos de civilizaciones extinguidas no habían logrado esclarecerlos.

Reflexionando a menudo sobre ello, llegué a reconocer que el problema se componía de una serie de otros problemas que debían ser estudiados separadamente. Fue lo que hice durante veinte años, consignando el resultado de mis investigaciones en una serie de obras.

Una de las primeras fue consagrada al estudio de las leyes psicológicas de la evolución de los pueblos. Después de haber mostrado cómo las razas históricas, esto es, formadas según las contingencias de la historia, terminan por adquirir caracteres psicológicos tan estables como sus caracteres anatómicos, ensayé explicar cómo los pueblos transforman sus instituciones, sus idiomas y sus artes. Hice ver, en la misma obra, por qué, bajo la influencia de variaciones bruscas del medio, las personalidades individuales pueden disgregarse completamente.

Pero, aparte de las colectividades fijas, constituidas por los pueblos, existen las colectividades móviles y transitorias, llamadas muchedumbres. Ahora bien, estas muchedumbres, con el concurso de las cuales se realizan los grandes movimientos históricos, tienen caracteres absolutamente diversos de los que tienen

los individuos que las componen. ¿Cuáles son esos caracteres y cómo evolucionan? Este nuevo problema fue examinado en la *Psicología de las multitudes*.

Sólo después de estos estudios comencé a entrever ciertas influencias que se me habían escapado.

Pero eso no era todo. Entre los factores más importantes de la historia, había uno preponderante: las creencias. ¿Cómo nacen las creencias? ¿Son verdaderamente racionales y voluntarias, como se enseñó mucho tiempo? ¿No serán, por el contrario, inconscientes e independientes de toda razón? Problema difícil, estudiado en mi último libro: "Las opiniones y las creencias".

Mientras que la psicología consideró las creencias como voluntarias y racionales, permanecieron inexplicables. Después de haber probado que son casi siempre irracionales y siempre involuntarias, he podido dar la solución de este importante problema: ¿cómo las creencias que la razón no podría justificar fueron admitidas sin dificultad por los espíritus más esclarecidos de todos los tiempos?

La solución de las dificultades históricas, perseguida desde tantos años, se ofreció, desde entonces, claramente. Yo había llegado a la conclusión de que, al lado de la lógica racional que encadena los pensamientos y que antes fue considerada como nuestra sólo guía, existen otras formas de lógica muy diferentes: afectiva, colectiva y mística, que dominan casi siempre la razón y engendran los impulsos generatrices de nuestra conducta.

Bien establecido este hecho, me pareció evidente que si muchos sucesos históricos permanecen a menudo incomprendidos, es que se les interpreta a la luz de una lógica muy poco influyente en su génesis.



Todas estas investigaciones, resumidas aquí en algunas líneas exigirían largos años. Temiendo no terminarlas, las abandoné más de una vez para volver a esos trabajos de laboratorio en los cuales se está siempre seguro de bordear la verdad y de adquirir fragmentos de certidumbre.

Pero si es muy interesante explorar el mundo de los fenómenos materiales, lo es más aún, descifrar la incógnita de los hombres, y es por eso que siempre he tenido afición a la psicología.

Habiéndome parecido fecundos algunos principios deducidos de mis investigaciones, resolví aplicarlos al estudio de casos concretos, llegando, así, a abordar la psicología de las revoluciones, especialmente de la Revolución francesa.

Avanzando en el análisis de nuestra gran Revolución, se disiparon la mayor parte de las opiniones deducidas de la lectura de los libros, que yo consideraba invulnerables.

Para explicar este periodo, no hay que considerarlo como un bloc, como lo han hecho muchos historiadores. Él se compone de fenómenos simultáneos, pero independientes los unos, de los otros.

En cada una de sus fases se desarrollan acontecimientos engendrados por leyes psicológicas que funcionan con la ciega regularidad de un engranaje. Los actores de ese gran drama parecen moverse como lo harían los personajes de escenas preparadas de antemano. Cada uno dice lo que debe decir y actúa como debe actuar.

Sin duda, los actores revolucionarios difieren de los personajes de un drama escrito, en que ellos no habían estudiado sus papeles, pero invisibles fuerzas se los dictaban, como si los hubieran aprendido.

Es justamente porque sufrían la fuerza fatal de lógicas incomprensibles para ellos, que se les ve tan asombrados como nosotros, de los acontecimientos en que eran los héroes. Jamás sospecharon las fuerzas invisibles que los hacían actuar. No eran dueños de su furor ni de su debilidad. Hablan en nombre de la razón, pretenden ser guiados por ella, pero no es en manera alguna la razón, la que los guía.

“Las decisiones que tanto se nos reprocha, escribía Billaud –Varenne, no las queríamos, la mayoría de las veces, uno o dos días antes: sólo la crisis las suscitaba”.

No es que deban considerarse los acontecimientos revolucionarios, como dominados por imperiosas fatalidades. Los lectores de nuestras obras saben que reconocemos en el hombre de acción superior, la facultad

Estamos en un mundo que privilegia lo abstracto sobre lo concreto y que todo lo reduce a cifras, a datos.

Ernesto Sábato

Los historiadores que han juzgado los sucesos de la Revolución francesa en nombre de la lógica racional no podían comprenderlos, ya que no fue esa lógica la que los inspiró.



de evitar las fatalidades. Pero él no puede evitar sino un pequeño número y a menudo es impotente para contrarrestar el desarrollo de sucesos que no pueden dominarse sino en su origen. El sabio puede destruir el microbio antes que actúe, pero se reconoce impotente ante la evolución de la enfermedad.

Cuando una idea origina opiniones violentamente contradictorias, se puede asegurar que pertenece al campo de la creencia y no al del conocimiento.

Hemos mostrado en una obra anterior, que la creencia, de origen inconsciente e independiente de toda razón, no es nunca influenciada por los razonamientos.

La Revolución, obra de creyentes, no fue juzgada sino por creyentes. Maldecida por unos, admirada por otros, se ha convertido en uno de esos dogmas aceptados o rechazados en bloc, sin que ninguna lógica racional intervenga en tal elección.

Si en sus comienzos, una revolución religiosa o política puede estar sostenida por elementos racionales, no se desarrolla sino apoyándose sobre elementos místicos y afectivos, absolutamente ajenos a la razón.

Los historiadores que han juzgado los sucesos de la Revolución francesa en nombre de la lógica racional no podían comprenderlos, ya que no fue esa lógica la que los inspiró. Los propios actores de esos acontecimientos los comprendieron mal, y podría decirse que nuestra Revolución fue igualmente incomprendida por los que la hicieron y por los que la narraron. En ninguna época de la historia se ha captado menos el presente, se ha ignorado más el pasado y previsto menos el porvenir.

El poder de la Revolución no residió en los principios, por otra parte, bien antiguos, que quiso difundir, ni en

las instituciones que pretendió fundar. Los pueblos se cuidan muy poco de las instituciones y menos aún de las doctrinas. Si la Revolución fue tan poderosa, se hizo aceptar a Francia las violencias, los asesinatos, las ruinas y los horrores de una espantosa guerra civil. Si, por fin, se defendió victoriosamente contra Europa en armas, es que había fundado, no un nuevo régimen sino una nueva religión. Ahora bien, la historia nos enseña cuán irresistible es una fuerte creencia. La invencible Roma hubo de doblegarse ante los ejércitos de pastores nómades iluminados por la fe de Mahoma. Los reyes de Europa no resistieron, por la misma razón, a los soldados de la Convención. Como todos los apóstoles, estaban llanos a ser inmolados con el solo objeto de propagar creencias que, según sus ilusiones, renovarían el mundo.

La religión así fundada tuvo la fuerza de sus mayores, pero no su duración. Sin embargo, no murió sin dejar huellas profundas y su influencia perdura hasta hoy.

No consideraremos la Revolución como un hecho aislado en la historia, como lo creyeron sus apóstoles. Se sabe que para demostrar su intención de construir un mundo distinto del antiguo, crearon una era nueva y pretendieron romper completamente con todos los vestigios del pasado.

Pero el pasado no muere nunca. Él está más en nosotros mismos, que fuera. Los reformadores de la Revolución permanecieron, pues, sin saberlo, vinculados al pasado, y no hicieron más que continuar, bajo nombres diferentes, las tradiciones monárquicas, exagerando, aun, la autocracia y la centralización del antiguo régimen. Tocqueville no vaciló en mostrar que la Revolución, no hizo casi otra cosa que cambiar lo que iba a caer.



Si en realidad la Revolución destruyó pocas cosas, favoreció en cambio, el nacimiento de ciertas ideas que después continuaron creciendo. La fraternidad y la libertad que proclamaba, nunca sedujeron mucho a los pueblos, pero la igualdad llegó a ser su evangelio, el eje del socialismo y de toda evolución de las ideas democráticas actuales. Se puede decir que la Revolución no terminó con el advenimiento del Imperio ni con las restauraciones sucesivas que le siguieron. Ocultamente o a la luz del día, ella se ha desarrollado lentamente a través del tiempo, y aún continúa pensando en los espíritus.

El estudio de la Revolución francesa, al cual está consagrada una gran parte de esta obra, quitará tal vez más de una ilusión al lector, al demostrarle que los libros que la relatan contienen un conjunto de leyendas muy distantes de la realidad.

Esas leyendas permanecerán sin duda más interesantes que la historia. No lo lamentemos demasiado. Puede ser interesante para ciertos filósofos, conocer la verdad, pero para los pueblos, las quimeras serán siempre preferibles. Sintetizando su ideal, ellas constituyen poderosos móviles de acción. Se perdería valor si no se estuviera sostenido por ideas falsas, decía Fontenelle. Juana de Arco, los Gigantes de la Convención, la Epopeya imperial, todos estos destellos del pasado, serán siempre generadores de esperanza en las horas sombrías que siguen a las derrotas. Ellos forman parte de ese patrimonio de ilusiones legadas por nuestros padres y cuyo poder es a veces superior al de las realidades. El sueño, el ideal, la leyenda; en una palabra, lo irreal, he ahí lo que mueve a la humanidad. 🐉

La vida de las verdades*

GUSTAVE LE BON

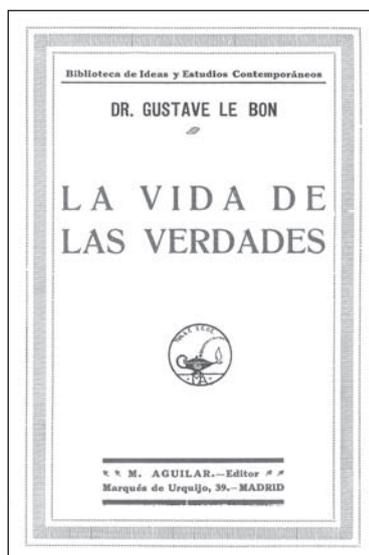
Prefacio

Tiene por objeto este libro estudiar las transformaciones de algunas de las grandes creencias religiosas, filosóficas y morales que han guiado a los hombres en el curso de su historia. Constituye una nueva aplicación de los principios expuestos en una de mis obras anteriores, *Las opiniones y las creencias*, principios que me servirán luego para interpretar, en el curso de otro libro, los acontecimientos de la Reforma y de la Revolución francesa.

Las creencias han jugado siempre un papel fundamental en la historia. El destino de un pueblo depende de las certezas que le guían. Evoluciones sociales, fundaciones y cambios de imperios, grandeza y decadencia de las civilizaciones, derivan de un pequeño número de creencias tenidas por verdades. Ellas representan la adaptación de la mentalidad hereditaria de las razas a las necesidades de cada época.

Uno de los más peligrosos errores modernos consiste en querer rechazar el pasado. ¿Cómo podríamos hacerlo desaparecer? Las sombras de los antepasados dominan nuestras almas. Constituyen la parte fundamental de nosotros mismos y tejen la trama de nuestro destino. La vida de los muertos es más duradera que la de los vivos.

* Le Bon, Gustave (s/f). *La vida de las verdades*, Madrid, M. Aguilar Editor, p. 5-9.



Se trate de la sucesión de los seres o de la de las sociedades, el pasado engendra el presente.

Los principios de que hago nueva aplicación en esta obra, comienzan a difundirse entre las generaciones actuales.

La evolución de la juventud se deja sentir fuertemente. Habiendo visto atravesar a la Patria horas muy sombrías y acumularse día tras día las ruinas materiales y morales, comprendiendo hacia qué abismos les conducían escépticos y destructores,

se apartó de ellos y reclamó otros maestros. A los metafísicos estériles opone las realidades, la vida y la necesidad de la acción. Salida de los libros, mira al mundo. La observación de los pueblos que se extinguen le muestra cuán irremediables decadencias engendran el decaimiento de los caracteres y las quiméricas tentativas de cambios sociales.

Habiendo comprobado el papel que juegan la disciplina, la energía y la voluntad en las naciones que dominan el mundo, las generaciones jóvenes comprenden al fin que ninguna civilización puede ser duradera sin estructura mental y, por consiguiente, sin ciertas reglas universalmente respetadas. Las fuerzas morales se les muestran ahora como los verdaderos resortes del mundo.

Una nación progresa o retrocede, según el valor de las concepciones que la guían. La historia muestra en

cada una de sus páginas cuántos desastres puede llevar a los pueblos la aplicación de principios erróneos. Bastó que la Monarquía castellana se dejara conducir por dos o tres ideas falsas, para arruinar un gran país y perder todas sus colonias. Ya se sabe lo mucho que nos han costado las ideas quiméricas. Los más sanguinarios conquistadores son menos devastadores que las falsas ideas.

Si la acción de los niveladores teorizantes modernos durara, destruirían de una vez las más brillantes civilizaciones. El papel de esos nuevos bárbaros se desvanecería con sólo la desaparición de las ilusorias creencias que constituyen su fuerza.

A la actual juventud corresponde la tarea de modificar las ideas por medio de la palabra, por la pluma y por la acción. Debe la juventud intervenir en la vida pública, y no olvidar que el progreso de los pueblos es siempre la obra de sus *élites*. Desde que éstas siguen a las multitudes en lugar de dirigirlas, la decadencia está próxima. Esta ley de la historia no ha tenido nunca excepción.

La mentalidad de la actual juventud hace renacer la esperanza en las almas; pero no está exento de peligros su nuevo estado de espíritu. Una generación que no busca para dirigir su vida más que reglas universalmente aceptadas, instintivamente camina hacia el pasado. Estas tentativas, siempre peligrosas, son además inútiles, pues las concepciones de las épocas ya desaparecidas no podrían adaptarse a las nuevas edades.

No hay duda que el presente se forma, sobre todo, del pasado, pero de un pasado transformado por las generaciones que lo heredaron. Nuestras certezas sufren las leyes eternas que obligan a los mundos y a los seres a evolucionar lentamente. Se puede favorecer una evolución o dificultarla, pero el curso de las cosas

no puede remontarse. En cada fase de su desarrollo el hombre posee verdades a su medida, que se adaptan solamente a esa fase.

No es suficiente para progresar el deseo de obra. Precisa, ante todo, saber en qué dirección se obra. Según la orientación de sus esfuerzos, el hombre de acción será un constructor o un destructor. El papel del intelectual está precisamente en señalar el camino que hay que seguir.

Para comprender de qué modo la acción puede llegar a ser útil o nociva, precisa investigar bajo qué influencias se forman las certezas que orientan a los hombres y de qué manera se deshacen.

Este estudio constituirá una de las partes esenciales de nuestra obra. Eligiendo las más importantes de entre las verdades que han guiado a los pueblos, intentaremos hacer su historia.

Esta historia es extraordinariamente dramática y despierta gran pasión. Ninguna otra muestra mejor los sucesivos progresos del espíritu humano, su poder y hasta su fragilidad. El hombre moderno encuentra desde la cuna la bienhechora ayuda de una civilización completamente constituida, con una moral con instituciones y con artes. Esa herencia, de la que no tiene más que gozar, fue edificada al precio de una gigantesca labor y de eternas tentativas y comienzos. ¡Cuántos esfuerzos amontonados durante innumerables siglos para desprenderse de la animalidad primitiva, construir ciudades y templos, crear civilizaciones e intentar penetrar los misterios del mundo!

El hombre ha buscado sin tregua la explicación de esos misterios. Jamás ha consentido ignorar la razón de las cosas. Su imaginación supo encontrarla siempre. El espíritu humano pasa fácilmente sin verdades, pero no puede vivir sin certezas. 

La gente se pelea por palabras y no por ideas.

Hermenegildo Sábat

Dilemas del sentido común*

MICHAEL BILLIG**



La imagen de Thomas de Quincey sobre el abogado parcial nos muestra a un contendiente capaz de bloquear el criticismo y lanzar acusaciones hacia la defensa de una posición precaria. Algunas de las estrategias para este tipo de guerras argumentativas han sido discutidas en relación a las tensiones entre la categorización y la particularización. Si el oponente desafía con una categorización, entonces el defensor puede esquivarlo con una particularización. Con bloqueo y contrabloqueo, particularización y categorización, los argumentos pueden fluir de un lado a otro entre dos abogados igual de parciales e inflexibles. Ambos abogados estarán armados con los mismos recursos estratégicos. No esperamos ver una competencia entre un campeón de la particularización enfrentándose a un rival equipado sólo con el armamento de la categorización. En las antiguas competencias de

gladiadores se puede haber enfrentado la espada de luz en contra del tridente y la red, pero en este caso, ambos gladiadores de oratoria poseerán las mismas formas de pensamiento. Ambos tendrán la capacidad de transformar categorías particulares a categorías generales y volverlas a transformar, aunque puede haber una diferencia en la agilidad con la que apliquen estas habilidades. La manera en la que dirigen sus argumentos pueden ser parecidas pero el contenido será diferente ya que defienden casos opuestos. En este capítulo, se hará hincapié en el contenido de la argumentación más que en sus formas o sus estrategias.

Se puede sugerir que la imagen de De Quincey sobre el orador nos provee de un buen modelo de funcionamiento cognitivo. Ciertamente no sería difícil enlazar las imágenes de De Quincey con las nociones modernas sobre el ego “totalitario” o “avaro” del pensador. Este tipo de modelo se basaría en una metáfora comparando al pensador con el abogado. Sin embargo, los argumentos anteriormente establecidos en el capítulo dos¹ deberían tomarse como una advertencia sobre las limitaciones de este tipo de metáforas. La metáfora teatral, tan común en las ciencias sociales, reduce el mundo del teatro a los límites del escenario y la metáfora de juego ignora el mundo del deporte más allá del campo de juego. Al igual, un modelo retórico de pensamiento basado exclusivamente en la imagen del abogado limitaría el mundo del orador en la presentación pública sobre la tribuna. Sin embargo, hay

* Billig, M. (1987). “Dilemmas of common sense”, en *Arguing and thinking. A rhetorical approach to social psychology*, Cambridge, Cambridge University Press. (Traducción libre de Mahara Gabriela Aguirre Gómez).

** Michael Billig estudió psicología social experimental en la Universidad de Bristol, Inglaterra, donde en el año 1972 recibió el grado de doctorado, con la tesis “Categorización social y relaciones intergrupales”. Durante sus años en Bristol, Billig trabajó con los profesores Henri Tajfel y Colin Fraser; junto con ellos investigó acerca de las relaciones intergrupales. En 1973, Michael pasó a ser parte del profesorado del Departamento de Psicología de la Universidad de Birmingham, para, en 1985, ingresar a la Universidad de Loughborough, en Inglaterra, como profesor de ciencias sociales, cargo que hasta la fecha desempeña. Imparte clases en el primer año del curso de psicología social y también ofrece módulos especializados en relaciones intergrupales y persuasión y retórica. Se le puede encontrar en el cubículo U1:03 Broc-kington, Departamento de Ciencias Sociales. O bien por teléfono al (44 015) 0922 3367 extensión 3367 Sofía López de Nava Tapia).

¹ Rules, roles and arguments.

mucho más del mundo de oratoria que sólo esto, así como hay más que sólo la oración formal dentro de la mente del orador.

Para captar estos otros aspectos del mundo del orador, debemos alejar nuestra atención de aquellos momentos exaltados en dónde encontramos al abogado de De Quincey en pleno discurso, exhibiendo una gloriosa resolución de mente cerrada. Pero sigamos al abogado hacia la finalización del caso. Los papeles y las notas han sido guardados en el portafolio. El trabajo matu-

tino se ha hecho y los abogados rivales se han ofrecido un adiós. Posteriormente regresa a la oficina a esperar la siguiente llamada para entrar en acción. Ahí en el escritorio está sentado el orador, esperando por otros clientes y oportunidades para mostrar sus habilidades profesionales. Es el mismo orador que observamos esta mañana. Sabemos que es la misma persona porque seguimos sus pasos hasta la oficina. Pero en otro sentido, es otra persona, difícilmente reconocible del abogado imparcial de los esfuerzos matutinos.

Este sedentario orador es una persona mucho más callada. Tomando una taza de café, o rellenando una demanda sobre costos incurridos, ahora este orador no tiene la necesidad de los gestos floridos públicos de la mañana. Hay además, una diferencia aun más profunda. La mente ya no se distrae con cualquier impedimento. Las tensiones de la mañana ya han sido relajadas y el orador, esperando un compromiso profesional, no es un abogado imparcial cuya mente ha sido doblegada a una sola obsesión. Por el contrario, aquí tenemos a un profesional que puede ofrecer al posible cliente una completa colección de diferentes tipos de discurso. Si el cliente lo requiere, el orador puede complacerlo expertamente con un discurso de acusación severa. Por otro lado, el cliente que necesite una oración llena de peticiones para obte-



Michael Billig.

ner compasión no debe ser dejado de lado: el acusador experto puede, repentinamente, ser transformado en un defensor profesional. El orador sentado en el escritorio sabe muy bien cómo elogiar, así como culpar, criticar y justificar, defender y acusar. En resumen, la mente del orador esperando a ser contratada está abastecida con argumentos potenciales los cuales pueden dirigirse en direcciones opuestas. Nuestro orador en el escritorio ahora parece asemejarse al deliberador en lugar del abogado parcial que

describe De Quincey. Sin embargo, como se discutió en el capítulo 5,² la mente del deliberador parece oscilar incómodamente entre polos contrarios. En contraste, nuestro orador en el escritorio parece equilibradamente calmado, seguro de sus dos tipos de habilidades. El abogado en acción puede sentir la necesidad de presentar una imagen consistente de parcialidad. Lejos de la plataforma pública, los gérmenes de discursos contrarios parecen estar en reposo confortable mientras las horas de la tarde pasan.

Este capítulo considerará la posibilidad de que no es inusual que el orador profesional posea los gérmenes de argumentos contrarios. Una persona ordinaria podría parecerse a el orador sedentario en los pensamientos contrarios que encuentran su sitio dentro de los mismos espacios mentales. En la discusión de estos temas, el énfasis será sobre el contenido de los argumentos en vez de en la forma argumentativa. Las estrategias de categorización y particularización, por ejemplo, representan formas de argumentos, al igual que las estrategias *culpan* contradicciones y descartan los cargos de inconsistencia. No importando su contenido, estas estrategias pueden ser aplicadas a todos los argumentos y pensamientos y, como tales, pueden ser

² The art of witcraft.

distinguidos de los temas contrarios, que existían como contenido dentro de la mente del orador de la tarde. Los libros clásicos de retórica frecuentemente se refieren al contenido, o temas de los argumentos como los “lugares comunes” de la retórica, y la naturaleza de estos lugares comunes será discutida en este capítulo. Previamente, en el capítulo 5, se discutió que las artes del ingenio (*witcraft*) son artes del sentido común y no, las habilidades técnicas de los especialistas. Este argumento será llevado un paso más allá en este capítulo con la sugerencia de que los “lugares comunes” argumentativos son aspectos importantes del sentido común.

Los aspectos retóricos del sentido común sugieren, que, así como la mente del orador puede estar llena de posibilidades contrarias, también el sentido común puede estar marcado por una naturaleza contraria. Es sencillo pensar que el sentido común es todo aquello que consiste en la sabiduría comunal la cual marca el pensamiento de todos los miembros de una comunidad particular. Sin embargo, el sentido común no podrá ser una reserva unitaria de la sabiduría del pueblo pero sí puede proveernos de dilemas para la reflexión y de controversias para argumentar. Los aspectos dilemáticos del sentido común, en resumen, podrían llenar nuestra mente con las cosas controversiales que hace que el pensamiento y el argumento sean posibles. Si esto es así, entonces existen aspectos psicosociales implicados. Las estructuras contrarias de nuestra mente no son reducidas a la posesión de las formas contrarias que se usan para moldear argumentos y que, nos permiten desatar categorías por particularización y permiten acumular particulares dentro de las categorías. Además, los contenidos del pensamiento de sentido común pueden también ser marcados por aspectos contrarios.

EL ORADOR Y LA AUDIENCIA

En las ciencias sociales, una comparación entre dos fenómenos puede proveer una amplia autopista, en donde

el análisis puede proceder en dos direcciones contrarias. Por ejemplo, podemos utilizar la metáfora dramática que puntualiza las similitudes entre la presentación sobre el escenario y la vida cotidiana. Utilizando tal comparación como vehículo, podríamos viajar del teatro al mundo exterior con el fin de saber cómo el segundo mundo está lleno de eventos teatrales. Sin embargo, podríamos proceder en dirección contraria para mostrar cómo las realidades del mundo exterior dan fuerza y significado a las producciones teatrales. De manera semejante, dos viajes analíticos opuestos son posibles a lo largo de la otra autopista metafórica discutida en el capítulo 2: la vida cotidiana puede verse como un juego o los juegos pueden verse como extensiones de las partes no lúdicas de la vida cotidiana. Varios científicos sociales, equipados con mapas de carretera conceptuales como “roles” o “reglas”, prefieren viajar del mundo teatral o del mundo del deporte a la vida cotidiana. Otros, como C.L.R. James, en sus profundos trabajos literarios y análisis sociales y de cricket, hacen el viaje contrario, en donde las comparaciones no son tan metafóricas. Del mismo modo, podemos caminar a lo largo del camino conceptual conectando al orador y a la persona ordinaria en dos direcciones. Así como los teóricos del rol y la regla en psicología social, podríamos recorrer el camino del mundo especializado al territorio propio de la vida cotidiana. Al final del viaje, nuestros recuerdos del mundo perdido de la antigua retórica agregarán un toque de lo exótico a nuestros hogares.

La analogía entre oratoria y vida cotidiana podría ser usada para hacer que los aspectos anodinos de la vida cotidiana tomen una grandeza ciceroniana. Podríamos sugerir que nuestras transacciones en el supermercado, oficina y habitación llevan los ecos elocuentes de glorias oratorias pasadas. El encanto de tal análisis dependería de no renunciar al conocimiento de las diferencias básicas entre la sublimidad ciceroniana y nuestras torpezas del día a día. La presente propuesta, por otra parte, no es perseguir la comparación en esta manera esencialmente metafórica. De hecho, lejos de sugerir que la persona

ordinaria se parece al extraordinariamente elocuente actor, el presente argumento procederá en dirección contraria para destacar lo ordinario del orador. No recorreremos completamente este camino en particular, en lugar de eso, habrá un viaje corto con los libros de texto sobre oratoria sirviendo de mapas. Una excursión rápida debería ser suficiente para sugerir que hay vínculos que unen al orador y a la gente común que constituyen a la audiencia del orador. Es por estos vínculos que hay mucha perspicacia de la psicología social en los libros de texto de oratoria, los cuales enumeran las habilidades requeridas para el orador competente. Este tipo de libros de texto busca, entre otras cosas, instruir a los que aspiran a ser oradores sobre la naturaleza de las audiencias. Una de las principales recomendaciones es que los oradores deberían basar su manera de hablar en la mentalidad de la audiencia. Al proveer sistemas organizados al orador, los libros de texto también ofrecen sistematizaciones de lo ordinario de la audiencia. Como resultado, un conocimiento sobre retórica provee más que un conocimiento de los trucos especializados y profesionales del orador. También puede arrojar luz hacia modos de pensamiento ordinarios.

Esto puede parecer sorprendente, puesto que es sencillo suponer que, en una situación retórica, el orador es una persona extraordinaria y que la audiencia representa la aburrida ordinariadad. En el tribunal, es el jurado el seleccionado por su ordinariadad mientras que los abogados son seleccionados por sus habilidades de especialistas. Los políticos se dirigirán al “público” para así ponerse a la cabeza y los anunciantes seducirán al comprador común para hacer una fortuna para ellos y para sus clientes. Existe un pequeño punto que niega que el orador profesional, el antiguo y el moderno, debe poseer ciertas habilidades “fuera de lo común”. En tiempos antiguos, la orientación personal, la excelente memoria y una fuerte voz eran prerrequisitos para el éxito. Sin embargo, en algunos aspectos, los oradores no son figuras colocadas aparte de las audiencias comunes. El discurso confidente y lo atractivo

del orador pueden ser la envidia de la audiencia, pero el contenido, y no el discurso, del mensaje del orador puede no ser tan extraordinario.

Todos los libros de texto clásicos enfatizan que el orador exitoso debe entender cómo piensa una audiencia, y, antes de dirigirse a ella, debería estar bien informado de sus opiniones. Como dice Quintiliano: “mucho depende del carácter y las creencias del público y de la opinión general recibida” (*Institutes of Oratory, II, VII, 23*).³ En el siglo XX, encontramos a un miembro británico del parlamento y teórico amateur de la retórica, enfatizando el mismo punto. Edgar Jones, en un libro cuyo prólogo fue escrito por el futuro primer ministro y destacado orador público, Lloyd George, declaró que el orador: “debe conocer los prejuicios de la gente, debe observar durante los procedimientos preliminares qué tipo de gente es y cuál es el fondo general de sentimiento hacia su discurso” (1912, p. 174).⁴

El punto crucial no es que los oradores simplemente sepan los prejuicios del público, sino también que deban convocar a esos prejuicios. Quintiliano sugirió que el orador debe evitar desacreditar las tan preciadas opiniones del público. En la misma línea, Aristóteles impulsó al orador a ser uno con el público: “*Uno debe representar aquello que es honorable para un conjunto de personas*”. (*Rethoric, I367b*).⁵

En efecto, Aristóteles estaba impulsando a los oradores a enfatizar la similitud entre ellos mismos y su público. Este punto ha sido recalado por teóricos modernos de la retórica, tal como E. L. Murray (1985) ha expuesto en su discusión sobre la “New rethoric of Perelman and Olbrechts-Tyteca” (Nueva retórica de Perelman y Olbrechts-Tyteca). Kenneth Burke, en *A re-*

³ As Quintilian wrote “much depends on the character and beliefs of the audience and the generally received opinion”.

⁴ The speaker “must know the people’s prejudices, he must watch during the preliminary proceedings to see what manner of folk they are, and what is the general background of feeling on the subject of his address”.

⁵ “One must represent, as existing, that which is honored by each set of people- as Scythians, or Lacadaemonians, or philosophers”.

thoric of motives (Una retórica de motivos), argumenta que los oradores deben identificarse con las opiniones y los valores de su público. Esto es especialmente cierto si el orador desea cambiar las opiniones existentes o los prejuicios de un público. No tiene sentido entrar a vapulear a los sicilianos, a los laconios o a los filósofos por su terquedad. Eso sólo provocaría ira en el público. En lugar de eso se debe establecer algún grado de identificación, porque “algunas de sus -las del público- opiniones son necesarias para sostener el punto de apoyo por el cual el orador movería otras opiniones” (Burke, 1962, p. 580).⁶ Por lo tanto, el orador, deseando persuadir al público, no debe enfatizar la brecha que separa sus respectivas opiniones. En vez de eso, los oradores deberían intentar deslizar sus puntos de vista en categorías que sean familiares y que sean bien vistas por el público.

Un ejemplo de la manera en la que el orador se puede identificar con los valores del público, aun cuando lo critique, fue proporcionada por Gorgias. Él deseaba reprochar a los atenienses por su actitud belicosa hacia sus compañeros, los griegos, pero sabía que una crítica directa sobre su público sería contraproducente. En su lugar, elogió las victorias atenienses sobre los medas, insinuando así que sólo las victorias sobre los extranjeros realmente merecían himnos de alabanza, mientras: “las victorias sobre los griegos convocaban a cantos fúnebres” (Philostratus, *Lives of the Sophists*, p. 494).⁷ Igualmente, Gordon Allport escribió que la mejor manera de discutir con racistas fanáticos en los Estados Unidos de Norteamérica es no debatiendo los detalles del prejuicio directamente. Eso enfatizaría las diferencias entre el orador tolerante y el público prejuicioso. En vez de eso, la persona tolerante debe hacer un llamado por los valores comunes de la democracia y la justicia: “en esencia, apelar por el credo Americano”

(1958, p. 331).⁸ En el caso de que el lector de estas líneas sea un comprometido psicólogo social experimental, entonces alguna evidencia experimental debería ser citada para que los valores del experimentalismo no sean menospreciados innecesariamente. Papastamou y Mugny (1985)⁹ han demostrado que una minoría que expresa su punto de vista de una manera tal que rígidamente rechaza los valores de una mayoría tiende a no tener éxito al intentar alterar las visiones de esa mayoría. El montaje experimental utilizó una minoría marxista la cual criticaba el pacifismo liberal de la mayoría. Cuando el punto de vista de la mayoría fue inflexiblemente rechazado como “sentimentalismo burgués”, la minoría era mucho menos persuasiva que cuando expresaba su punto de vista desde una manera en la que se mostraba flexibilidad y algo de respeto por los valores pacifistas de la mayoría.

Si los oradores se adaptan a sus audiencias, entonces aquella imagen sobre el orador poderoso que juega autoritariamente con las emociones de la multitud impotente es un mito. Esta imagen se puede encontrar en añejas teorías psicológicas de la multitud, tales como la de Le Bon e inclusive Freud. De acuerdo con este mito, el público cae en el hechizo del orador hipnótico, quien moldea sus opiniones como un alfarero moldea arcilla. No obstante, estas teorías consideran el poder de la sugestión que fluye del orador a la multitud e ignoran el poder del público sobre el orador. Se puede argumentar que si los oradores pueden controlar multitudes es sólo porque las multitudes pueden controlar oradores. Como escribió Cicerón: “la elocuencia de los oradores siempre ha sido controlada por el buen juicio del público, considerando que, todo aquel que desee ganar aprobación debe apelar a la buena voluntad de sus escuchas, y deben moldearse y adaptarse completamente de acuerdo con esto y con su opinión y apro-

⁶ “Some of their (an audience’s) opinions are needed to support the fulcrum by which he would move other opinions”.

⁷ “Victories over the Greeks call for dirges”.

⁸ “In essence, an appeal to the American creed”.

⁹ Papastamou y Mugny (1985). Ridity and minority influence: the influence of the social in social influence. En S. Moscovici, G. Mugny y E. Van Avermaet (Eds), *Perspectives on Minority Influence* (pp. 113-136). New York: Cambridge University Press.

bación” (*Orator*, VIII, 24).¹⁰ De la misma forma, Cicerón pudo haber dicho que el orador es controlado por el mal sentido, o prejuicios, del público. Este era el *quid* de la crítica de Platón en contra de la oratoria, cuando Sócrates descartó a la retórica diciendo que era una complacencia para la masa común (*Gorgias*, 463).

Sin duda alguna, los oradores pueden escoger ceder ante el mito de que poseen poderes sublimes de persuasión. Convencidos de sus propios talentos, están propensos a olvidar que su público puede compartir el mito también. De hecho, algunos triunfos de oradores son sólo posibles porque el público genera un pacto con el orador para sostener el mito. Quizás en ningún lugar ha sido este tipo de oratoria vanagloriada de manera tan notoria como en *Mein Kampf*. Constantemente, Hitler elogiaba la manera en que su voluntad superior regularmente luchaba con, y vencía, las resistentes e inferiores voluntades de su público.

El alarde de Hitler dominaba el alcance con el que su público conspiraba sobre su sumisión, compartiendo el mito de la voluntad superior del líder. J. P. Stern ha enfatizado lo importante que fue este ingrediente para el éxito oratorio de Hitler: “El lenguaje de la mitología de la Voluntad es [...] el lenguaje característico de las audiencias, el tiempo y lugar que Hitler determina para conquistar” (2975, p. 75).¹¹ Bajo estas circunstan-

¹⁰ “The eloquence of orators has always been controlled by the good sense of the audience, since all who desire to win approval have regard to the good will of their auditors, and shape and adapt themselves completely according to this and to their opinion and approval”.

¹¹ “The language of the mythology of the Will is [...] the characteristic language of the audience, the time and place Hitler sets out to conquer”.

cias, la creencia compartida del “orador extraordinario” unió al orador actual y al público ordinario.

Debido a que el orador y el público están vinculados, la oratoria debe ser vista como una actividad social irreductible. En el mejor de los casos, esto implica que el orador y el público deben compartir formas argumentativas similares. El orador debe usar formas de argumentación que sean reconocibles para el público. Por ejemplo, Aristóteles, en la discusión de diferentes tipos de argumentos, o entimemas, ilustró el “argumento de paridad” con las siguientes líneas: “Tu padre debe ser compadecido por haber perdido a sus hijos; ¿qué no Oenus debe ser compadecido por haber perdido a su hijo famoso?” (*Rhetoric*, 1397b). Esta declamación sería incomprendible si la audiencia fuese incapaz de entender inmediatamente que la presente instancia discutida está siendo comparada con una ocurrencia pasada indiscutible. ¿Porque esto se entiende? el argumento de paridad puede ser usado sin que su estructura sea explicada con mano dura desde sus principios básicos (i.e. mostraste piedad en el caso anterior, y el caso presente contiene muchas más características que merecen piedad de las que estaban presente en ese momento, y cuando esto sucede nos sentimos seguros de reclamar).

El vínculo entre el orador y el público yace sobre más que compartir formas argumentativas. También incluye un contenido común. Si los oradores se están identificando con su público, entonces está enfatizando vínculos comunales, principalmente entre los valores compartidos o las creencias. El concepto de sentido común (*sensus communis*) puede ser de utilidad para dis-

ELVIRA LINDO

Mi ciudad es destartalada, ruidosa, insoportable por momentos, no tendrá nunca la belleza ni el trazado de otras, pero posee una cualidad de ciudad vivísima; es un paraíso para aquéllos que como yo vamos a la caza de conversaciones ajenas, de esos tipos que sueltan lugares comunes en los bares, de esas mujeres mayores que poseen una riqueza verbal popular que sólo se encuentra en la calle.

cutir este contenido comunal. El orador, al identificarse con las creencias del público, estará tratando al público como una comunidad ligada por opiniones compartidas. Las observaciones de Edgar Jones sobre el público como un tipo particular de “folk” (gente, pueblo) ilustra este sentido de comunidad. Por lo tanto, se supondrá que la audiencia posee un sentido común, acordando que ciertas posiciones son comúnmente sensibles mientras que otras son ofensivas. “El americano tolerante” que establece Allport apelará a la creencia de sentido común de la rectitud de la democracia y a los principios compartidos de justicia. Gorgias le apostó al sentido común helénico sobre el orgullo nacional. Ninguno de los dos sintió la necesidad de justificar estas creencias a sus respectivas audiencias, puesto que estas creencias ya estaban arraigadas dentro de estas diferentes similitudes de lo que es sensible. En contraste, la minoría inflexible de Papastamou y Mugny mostró poco respeto a las sensibilidades de su público rechazando sus suposiciones comunes diciendo que eran tonterías burguesas. Cuando los oradores utilizaron la etiqueta de “burgués” al refutar la tontería en común y tajantemente negaron ser burgueses, estaban enfatizando su no pertenencia con este público burgués.

LUGARES COMUNES DE LA RETÓRICA

Los libros de texto clásicos se proponían proveer de atajos para la invención de argumentos. No sólo se categorizaba y listaba a los argumentos y entimemas por su forma, sino que también había intentos de organizarlos en términos de contenido. La intención era dotar al poco imaginativo o amateur orador de materiales para escribir un discurso.

Ya no sería necesario escribir un argumento desde cero. En vez de ello, los oradores podrían ir a la sección apropiada del libro de texto y encontrarían argumentos apropiados sobre temas comunes. Una metáfora espacial era frecuentemente utilizada para describir este

tipo de temas argumentativos: eran los “lugares” (*loci* o *topoi*) de los argumentos. La palabra inglesa “topic” se deriva del griego *topoi* y los temas (*topics*) de los argumentos eran el lugar donde los argumentos debían ser descubiertos.

Aunque el concepto de un lugar argumentativo, o tema, es importante en la teoría argumentativa, ha habido mucha incertidumbre sobre la naturaleza precisa de tales lugares. En algunos momentos, los mismos teóricos se desconcertaban sobre los orígenes de los temas argumentativos. En *De Partitione Oratoria*, Cicerón se refirió a los temas de los argumentos como lugares misteriosos donde los argumentos se ocultan (ii, 5). El traductor de la edición de Loeb de *De Partitione Oratoria* reduce el misterio al introducir una metáfora familiar al lector moderno: *eos in quibus latent argumenta* que se traduciría como: “cajones en los que los argumentos se almacenan”.¹² Igualmente, Francis Bacon, en su discusión sobre los temas, le dio a la metáfora de lugares una imagen más sólida. Comentó que “el lugar donde se tiene que buscar algo puede estar marcado, como si fuera indexado; y esto es a lo que yo llamo *Tema*” (1858, p. 422).¹³ Un Demóstenes o un Isócrates podrían ser capaces de indexar y encasillar argumentos satisfactoriamente en sus propias mentes, pero los menos competentes pueden necesitar la organización escrita de un libro de texto. Si los lugares relevantes del orador están tristemente vacíos, entonces los libros serían fácilmente almacenados con los temas retóricos apropiados. En este sentido, los libros de textos estarían destinados a ofrecer sistemas de organización mental que sean prácticos, basados en sistemas utilizados por oradores. Las mismas metáforas de indexar y encasillar aparecen en las teorías psicológicas modernas, en donde las casillas y los índices están destinados a representar las propiedades psicológicas de la memoria actuales. De este modo, los psicólogos asumirán que los “temas del argumen-

¹² “Pigeon-holes in which arguments are stored”.

¹³ “The place where a thing is to be looked for may be marked, and as it were indexed; and this is that which I call *Topics*”.

to” o creencias sobre la actitud, deben ser organizados dentro de la memoria. Si el orador se arma de los temas para uso en el curso del debate, o si los temas deben ser *accesados* (para utilizar una analogía informática familiar), entonces el almacenaje de la memoria debe tener algún sistema de indexado (véase, por ejemplo, los modelos computacionales de Schank y Abelson sobre las creencias y la memoria en *Scripts, plans, goals and understanding*). Así como Bacon y Cicerón insinuaron, dentro de la mente debe haber un almacén donde los temas argumentativos se encuentran misteriosos pero no descuidadamente al acecho.

Sin embargo, existe una ambigüedad en el concepto retórico de los “temas”, que son propensos a confundir al lector moderno. Sería completamente natural asumir que los temas de la retórica se refieren al contenido de los argumentos, o al tema del discurso del orador. Tanto Aristóteles como Cicerón escribieron tratados con el título de *Topics*. El lector moderno podría asumir que estos son los trabajos que proveerán destreza al orador torpe con argumentos indexados, así como el equivalente a esos libros de etiqueta que enlistan chistes y anécdotas para ayudar al orador sin práctica después de la cena.

Sin embargo, ni el libro *Topics*, de Aristóteles, ni el de Cicerón, hablaba de estas cosas. Ambos lidiaron con las formas, pero no con los contenidos, de los argumentos. En estos trabajos, los “temas” de los argumentos representan las formas universales en las que los argumentos pueden expresarse, más que lo que hoy se entendería como el “tema” de un argumento. No obstante, el término “tema” (*topic*) no era utilizado exclusivamente de esta forma, pero, algo confuso, también era utilizado en ocasiones por antiguos teóricos para describir el contenido de los argumentos.

Para evitar confusiones, no se utilizará “tema” (*topic*) en el sentido técnico de la forma argumentativa. Nuestro interés es con los contenidos de los argumentos y especialmente con su contenido de sentido común. La palabra “tema” era utilizada en una manera en la que

se relaciona directamente con el sentido común. Hablando de los contenidos de los argumentos, los libros de texto sobre retórica, frecuentemente se referían a los “lugares comunes” (*loci communes*) de los argumentos. Claramente, ningún manual podría enlistar todas las materias en las que un orador puede ser requerido para hablar. Esa lista sería infinita. Sin embargo, los manuales sí esperaban proveer ciertos temas básicos, los cuales eran comunes para muchos argumentos, y estas eran las temáticas básicas o los “lugares comunes” de los argumentos. Para nuestros propósitos, el concepto de “lugares comunes” es un concepto interesante debido a que representa las nociones y valores del sentido común que, idealmente deberían compartir tanto el orador como el público. De esta manera, la mera noción de “lugar común” subraya la naturaleza social de la retórica, y, como será sugerido más adelante, la mera retórica de la naturaleza de los lugares comunes, a su vez, señala a la naturaleza contraria del sentido común.

Había dos aspectos en la concordancia de los lugares comunes, y ambos aspectos eran típicamente asumidos por teóricos de la retórica. Por un lado, estos lugares del argumento eran comunes porque representaban las trivialidades útiles, cuyos lugares indexados eran frecuentemente visitados por oradores. Estos lugares comunes eran los lugares de almacenamiento de las producciones oratorias, para poder ser usadas una y otra vez. Por el otro lado, la frecuencia de los lugares comunes relacionada con el hecho de que estos pequeños trozos de la sabiduría del pueblo eran comúnmente tomados por sus audiencias. Algunos comentarios pueden hacerse sobre ambos aspectos de la frecuencia de los lugares comunes.

EL TEMA FRECUENTEMENTE USADO

Los lugares comunes tenían cierta generalidad en la que eran el tipo de comentario general que podía ser insertado sin dificultad dentro de los diferentes discursos.

sos. Séneca relata que Latro tenía una colección de comentarios generales memorizados, los cuales no tenían “conexión íntima con controversias particulares pero que pueden ser aptas en cualquier lugar también, tal como en la fortuna, la crueldad, la edad y las riquezas” (*Controversiae*, I, prefacio, 23).¹⁴ Aristóteles se refería a tales lugares comunes como “máximas”. Comentó que las máximas pueden ser particularmente efectivas debido a la “vulgaridad de los escuchas”. Aristóteles explicó: “Una máxima es [...] una declaración general, y los hombres estarán complacidos cuando un sentimiento el cual ya han entretenido en suelos especiales está expresado en términos generales”. Agregó que el uso de máximas tiene la ventaja de darle: “una calidad moral a nuestro discurso”. Todas las máximas tienen este efecto, argumentó, “debido a que el hombre que usa una máxima hace una declaración general sobre sus predicciones morales” (*Rhetoric*, I395b).¹⁵ La dimensión moral es también clara en la discusión de Quintiliano sobre esos lugares comunes: “en donde denunciamos los vicios, como el adulterio, el apostar o el libertinaje sin atacar a alguien en particular” (*Institutes of Oratory*, II, iv, 22).¹⁶

Había peligro de que el constante uso de éstas máximas y sermones morales las redujera a clichés desvalorizados. Si los lugares comunes se citaran comúnmente, perderían su fuerza moral especial, así como la visita constante de turistas puede destruir el encanto de un lugar de belleza natural. Quintiliano expresó reservas acerca del uso indiscriminado de lugares comunes, y advirtió acerca de la práctica de confiar demasiado en máximas ya hechas para ignorar las especificaciones de un caso: “Algunos oradores, por ejemplo, introducen los lugares comunes más interminables sólo para el bien de los sentimientos que contienen, mientras que

justamente los sentimientos deberían lanzarse desde el contexto” (II, iv, 30).¹⁷ En tiempos modernos, George Orwell ha denunciado el decaimiento del lenguaje político. Generalidades atrofiadas, usadas, muchas, muchas veces, llenan los discursos de los políticos:

Cuando uno observa a un periodista cansado en la plataforma repitiendo las mismas frases de siempre atrocidades bestiales, talón de hierro (caída a dictadura fascista), tiranía manchada de sangre, los pueblos libres del mundo, mantenerse hombro con hombro uno usualmente tiene la sensación de que no se está observando a un ser humano viviente sino a una especie de maniquí: una sensación que repentinamente se vuelve más fuerte en momentos en que la luz atrapa los anteojos del orador y los convierte en discos vacíos que parecen no tener ojos detrás de ellos. (Orwell, 1962, p. 152).¹⁸

La queja de Orwell es que la moralidad es indeterminada cuando la moral del lenguaje se vuelve un mero cliché útil. La constante repetición de frases corrientes desgasta la superficie reflectora de estas palabras haciendo que la imagen de nosotros mismos y nuestras obras ya no aparezca en el espejo ético. No obstante, incluso un cliché no está completamente desprovisto de una fuerza moral o emocional. Todos los clichés de periodista de Orwell están diseñados para darle una cierta moralidad al discurso. *Tiranías manchadas de sangre* y *atrocidades bestiales* son difícilmente términos neutrales. No es enteramente casual que un conjunto de clichés se escoja

¹⁷ “Some speakers, for example, introduce the most long-winded common-places just for the sake of the sentiments they contain, whereas rightly the sentiments should spring from the context”.

¹⁸ Orwell, G. (1962). *Politics and the English Language*. In *Inside the Whale and other Essays*. Harmondsworth: Penguin. “When one watches some tired hack on the platform mechanically repeating the familiar phrases – bestial atrocities, iron heel, bloodstained tyranny, free peoples of the world, stand shoulder to shoulder- one often has a curious feeling that one is not watching a live human being but some kind of dummy: a feeling which suddenly becomes stronger at moments when the light catches the speaker’s spectacles and turns them into blank discs which seem to have no eyes behind them”.

¹⁴ “No intimate connection with particular controversies, but can be quite aptly placed elsewhere too, such as those on fortune, cruelty, age and riches”.

¹⁵ “Since the man who uses a maxim makes a general declaration of his moral predictions”.

¹⁶ “In which we denounce vices themselves such as adultery, gambling or profligacy without attacking particular persons”.



sobre otro. El periodista de Orwell intentará invocar a la audiencia una sensación de una comunidad moral, de la misma manera en que Gorgias o “el americano tolerante” de Allport apelaban a los sentidos comunales de sus audiencias. De este modo, el cliché moderno, así como el lugar común clásico, es un medio conveniente para que los oradores enfatizen su identificación con su público. Torpemente, el periodista cansado, observado por el Orwell escéptico, está sugiriendo que ese orador y la audiencia son el tipo de personas que deben *estar unidas, unidas en contra de todas las fuerzas de mal, que acosa a los defensores de la justicia* [...].

EL TEMA COMÚNMENTE SOSTENIDO

Debido al vínculo entre el orador y la audiencia, podemos esperar que el tema comúnmente utilizado sea el que comúnmente es utilizado por la audiencia. El lugar común, o la máxima útil, formará parte del sentido de una comunidad particular. De hecho, los teóricos retóricos frecuentemente definen a la retórica en términos de sentido común o creencias mantenidas en común. Particularmente, Aristóteles comenzó su *Topica* con la declaración de que al razonamiento dialéctico, el cual incluía el razonamiento de la retórica, le atañen: “las opiniones que son generalmente aceptadas” (100a). De igual forma, Thomas Hobbes, quien introdujo la *Retórica* de Aristóteles a los hablantes británicos en el siglo

XVII, escribió que “los principios de la retórica con los cuales se dibujan los entimemas” son “opiniones comunes” (*Brief of the Art of Rhetorick*, p. 277). Así, el contenido de la oratoria era el sentido común y no los aspectos técnicos que los expertos discutían. Como se discutió en el capítulo 5, el arte del ingenio (*witcraft*) incluye las artes de la invención de argumentos a partir de materiales utilizados comúnmente.

Se debe hacer una distinción entre las dos nociones del concepto de “sentido común”. Existe una noción antropológica, o restringida, que limita versiones particulares del sentido común a comunidades o audiencias en particular. Por otro lado, existe un uso ilimitado que implica que existe un sentido común al que todas las audiencias se suscriben. Algunos retóricos, particularmente en el siglo XVIII, no restringieron la similitud de “sentido común” con comunidades particulares. Por el contrario, supusieron que las opiniones en común serían aquellas que se sostuvieran por todas las personas pensadoras o razonables. Por ejemplo, en *Philosophy of Rhetoric* (1963), George Campbell sugirió que el sentido común de la retórica era una extensión compuesta de las creencias que eran sensibles para “toda la humanidad” (1963, p. 39-40). Esta extensión del sentido común de la similitud de la raza humana va demasiado lejos. Ignora el hecho de que los sicilianos, los lacónicos y los filósofos tienen códigos de honor diferentes, para ser respetados por los oradores sensibles. No hay razón alguna por la cual los honrados sicilianos o los lacónicos respetuosos de la ley deban de aceptar lo que el sentido común significa para los filósofos. Igualmente, el sentido común democrático, al cual “el americano tolerante” de Allport recurre, no será encontrado en los lugares comunes de los *Institutes of Oratory* – un trabajo escrito para ayudar al orador a practicar bajo la caprichosa autocracia de Domitian. Por lo tanto, el sentido común, o *sensus communes*, debería ser entendido antropológicamente en vez de entenderse en una manera ilimitada. Cada comunidad posee su propio sentido común, expresado en un lugar común, el cual, sin embargo,

tiene símbolos potentes. Son estos lugares comunes los que el orador debe invocar aun cuando lo que esté buscando es criticar al público. El orador con buena destreza debe ser capaz de cambiar de diferentes conjuntos de sentidos comunes y lugares comunes, cuando las audiencias a las que se dirige vienen de diferentes comunidades.

Quizás una distinción adicional esté en orden, pues el sentido común antropológico no debe ser igualado con absolutamente ninguna concepción de sentido común. Algunas veces el término “sentido común” es igualado con el buen sentido o *le bon sens*, para que alguien que diga que está usando el “sentido común” sea elogiado por ser sensible. Sin embargo, este uso absoluto del sentido común genera conflicto con el significado antropológico. Sin duda alguna, cada público, cada audiencia, imaginará su propio sentido común que ejemplifique *le bon sens*, pero si estamos diciendo que todas las comunidades tienen su propio sentido común no estamos insinuando que tendrán el mismo nivel de sensibilidad. Hacer una suposición de este tipo puede ser peligroso. Por lo tanto, si decimos que los delirios de Hitler sobre su voluntad suprema atraían al sentido común de su público, insinuaríamos que los discursos de Hitler son sensibles en cualquier sentido. Siempre debemos tener en cuenta que los *sensus communes* pueden ser tanto el buen sentido común, previsto por Cicerón, como pueden ser los prejuicios mal temidos por Platón. El presente punto es mucho más sencillo: Ya sea que el sentido común de la comunidad aparezca como *le bon* o como *le mauvais sens*, de igual manera ejercerá su control sobre el orador individual, quien buscará hacer de esa comunidad una audiencia.

TEMAS CONTRARIOS DEL SENTIDO COMÚN

Hasta ahora, la sugerencia de que existe una similitud entre el orador profesional y el ordinario miembro de la audiencia no ha sido desarrollada. De hecho, lejos

de enfatizar similitudes, los argumentos de la sección anterior pueden ser interpretados como un llamado de atención a una diferencia importante. El orador profesional está equipado para poder argumentar diferentes casos ante diferentes tipos de público. *Ya sea que el lacónico o el siciliano sea el que necesite la destreza oratoria, el profesional podrá preparar el escrito cortésmente.* Incluso un filósofo puede ser acomodado en esta situación. En otras palabras, nuestro experto sabe todo acerca de los lugares comunes de los lacónicos, de los sicilianos y de los filósofos. Al poseer estas habilidades, los oradores profesionales parecen ser extraordinariamente móviles, en el sentido de que se pueden mover entre los diferentes lugares en los que varias audiencias almacenen sus argumentos. *Prima facie* esto parecería bastante distinto a una persona común. Ya sean lacónicos o sicilianos, las personas comunes se encontraran en algún punto utilizando un solo conjunto de lugares comunes. Sin embargo, pueden existir diferencias entre un orador y una persona común, pero la situación oratoria también destaca similitudes.

Ciertamente, los libros de texto retóricos enfatizaron que el orador debe adquirir las habilidades para discutir ambos lados de un caso, con las cuales, debería ser capaz de armarse de lugares comunes contrarios. Cicerón expone que Aristóteles, en sus clases de retórica, enseñó a jóvenes: “el estilo con soltura del retórico, para que éstos tuvieran la capacidad de apoyar cualquier lado de la pregunta en un idioma copioso y



elegante” (*Orator*, XIV, 46).¹⁹ En tiempos romanos, los jóvenes oradores entrarían en debates simulados o *suasoriae*, tomando turnos para discutir cualquier lado de un asunto polémico. Según Cicerón, el *suasoriae* fue una característica importante de la instrucción oratoria, porque “debemos discutir cada pregunta en ambos lados, y sacar de cada tema cualquier punto que pueda creerse que sea plausible” (*De Oratore*, p. 109).²⁰ Aunque el orador quizás podía producir argumentos para ambos partidos de una disputa, no era considerado profesionalmente ético hacerlo así en la práctica. Plutarco relata cómo Demóstenes fue muy criticado porque, en su juventud, escribió discursos para ambos lados de una misma controversia. Según Plutarco, fue como si Demóstenes hubiese vendido: “de la misma tienda de cubiertos, los cuchillos con los que los disputadores se herirían unos a otros” (*Lives of Demosthenes and Cicero, Parallel Lives*, p. 37).²¹

Una vez más, esto sugiere que el orador posee una flexibilidad extraordinaria, por lo menos hasta el momento de la acción oratoria. Entonces la “doble-cara” flexible del orador sedentario se convierte en la inflexibilidad unilateral del abogado del podio.

De acuerdo con esta línea de pensamiento, sería el abogado parcial el que se parecería y el que se identificaría con la audiencia. Por lo tanto, uno podría esperar que la audiencia estuviera caracterizada por prejuicios unilaterales. En contraste, el orador sedentario sería una figura extraordinaria por su almacenaje de diferentes tipos de razonamientos de lugar común. Este tipo de suposiciones se ha hecho en varias ocasiones. Por ejemplo, las diferencias entre el abogado profesional y la persona común fueron discutidas por Samuel

Johnson. Según el doctor, los abogados no deben ser criticados por el “calor afectivo” que tienen hacia sus clientes, ni tampoco por trasladar argumentos con los cuales no están de acuerdo. El mismo comportamiento sería intolerable en el discurso común, pero habría diferencias claras entre los argumentos de un tribunal y una conversación entre amigos: “Señor, un hombre no cargará con el artificio de la barra en el trato común de la sociedad, más que un hombre que es pagado para caerse sobre sus manos continuará cayéndose sobre las manos cuando debería estar caminando con los pies” (Boswell, 1906, Vol.1, pp.342-343).²² Johnson discutía que, en el discurso ordinario, las personas deben hablar como ellos piensan y que sus palabras deben igualar sus actitudes. Por otro lado, los abogados deben adoptar las actitudes del cliente, y deben moverse de un lado del sentido común a otro durante la carrera oratoria. Sin embargo, esta no es la historia completa. Ni, en algunos aspectos, es siquiera la mitad más interesante del cuento. Omite una paradoja que surge cuando uno considera, no los argumentos que quizás surjan entre comunidades, pero sí aquellos dentro de una comunidad. Aquí tenemos disputas en las que ambos partidos apelan a la misma audiencia, y por lo tanto se están identificando con el mismo sentido común. En tribunal típico, tanto la prosecución como la defensa deben dirigir sus argumentos hacia el mismo jurado y deben basarlos en el sentido común del jurado. La paradoja surge porque tanto el *logoi* de la prosecución como el *antilogoi* de la defensa estarán apelando al mismo sentido común de la audiencia. Siguiendo la práctica retórica, ambos lados estarán procurando identificarse con los puntos de vista de la audiencia. La paradoja es que, aunque estén apelando al mismo sentido común, ambos lados oratorios estarán discutiendo en maneras diametralmente opuestas. En este sentido, el mis-

¹⁹ Cicero states that Aristotle, in his rhetorical classes, taught young men “the fluent style or the rhetorician, so that they might be able to uphold either side of the question in copious and elegant language”.

²⁰ “We must argue every question on both sides, and bring out on every topic whatever points can be deemed plausible”.

²¹ “To the disputants, as it were from one and the same cutlery-shop, the knives with which to wound each other”.

²² “Sir, a man will no more carry the artifice of the bar into common intercourse of society, than a man who is paid for tumbling upon his hands will continue to tumble upon his hands when he should walk on his feet”.

mo sentido común será la ubicación de los argumentos que se contradicen entre sí.

La paradoja se resuelve si asumimos que el sentido común de una audiencia no es unitario sino que se encuentra compuesto de aspectos contrarios. Si hacemos esta suposición, entonces podemos esperar encontrar logos y antilogos, o lugares comunes opuestos, en la mente de la audiencia. Los oradores opuestos entonces estarán jugando sobre estas tendencias opuestas. Un orador estará intentando, como es, asir el *logoi* de la audiencia para jalarla hacia la izquierda, mientras la oposición pone todo su peso sobre el *antilogoi*, introduciéndose hacia la derecha. Se supone que tanto el *logoi* como el *antilogoi* coexisten dentro del sentido común y que podemos asumir que este estado es normal y que no está asociado con la supuesta angustia de la disonancia cognoscitiva. Si se hace esta suposición, entonces la brecha entre el orador profesional y la persona ordinaria es escasa. La persona ordinaria, cuya mente está llena de tendencias opuestas de sentido común, se parecerá al orador sedentario: cada uno posee lugares comunes opuestos, los cuales acechan dentro de la mente y aguardan la llamada para ser utilizadas en una defensa unilateral.

Quizás se puede objetar que las tendencias contrarias del sentido común representan un estado inestable, el cual debe progresar hacia una uniformidad coherente. Por ejemplo, un jurado debe decidir si absolver o condenar y, por lo tanto, uno de los dos conjuntos de lugares comunes opuestos debe ser rechazado. Sin embargo, como fue discutido con anterioridad en el capítulo 5, los desacuerdos retóricos son a menudo entre dos puntos de vista que son, hasta cierto punto, razonables. Escoger entre los dos puede no implicar que un punto de vista sea totalmente correcto y el otro sea rechazado como totalmente erróneo. Además, en el caso de una decisión tomada por un jurado, es posible que haya rechazo de la aplicación de un conjunto de lugares comunes en un caso en particular, pero no una evaluación total de los lugares comunes de sus ubicacio-

nes indexadas en la mente. Puede ser decidido lo tan reprochable que es el acusado que cualquier muestra de misericordia es inapropiada para esta ocasión. Esto no representaría un rechazo total de los lugares comunes de la misericordia, a favor de una aceptación de ellos en la justicia. Solamente indicaría la mala gana, después de una deliberación conveniente, para visitar los lugares de misericordia para este caso particular. A pesar de la decisión en el caso particular, el jurado continuará adhiriendo el sentido común correcto para ser tanto misericordiosos como justos. Por consiguiente, estos lugares comunes aun serán dejados luchando en direcciones opuestas. Así como el abogado es capaz de procesar y defender, el jurado habrá retenido sus lugares comunes opuestos de culpa y justificación para uso futuro. Los libros de texto retóricos, proponiéndose ofrecer los conjuntos convenientes de lugares comunes para la defensa y la prosecución, personificaban el espíritu de Protágoras. Para cada cuestión habría lugares comunes en pro y en contra, siguiendo la máxima de que hay dos lados para cada cuestión. De hecho, no debe ser tan sorprendente que Protágoras sea acreditado por inventar la práctica de preparar lugares comunes generales. Según Cicerón, Protágoras fue el primer retórico que escribió: “discusiones de ciertas materias largas y generales que conocemos ahora como lugares comunes” (*Brutus*, p. 46).²³

Presentando los lugares comunes contrarios, los libros de texto estaban, en efecto, haciendo más que sólo proveer ayuda para el orador. También estaban ordenando los conceptos de sentido común. Al ordenar los lugares comunes, los teóricos retóricos revelaron que el sentido común no es un sistema armonioso de creencias interconectadas, sino que está compuesto de contrarios. Así como las formas de los argumentos pueden ser ordenadas en pares opuestos -categorizaciones en contra de particularizaciones, argumentos de cualidad por

²³“Discussions of certain large general subjects such as we know call common-places”.

ALFREDO BRYCE ECHENIQUE

Los humoristas son gente tristísima. El Gordo y el Flaco fueron muy desdichados en sus vidas privadas. Como Buster Keaton, que no sonrió jamás ni en el cine ni en la vida real. El humorista se sirve de la ironía, de esa sonrisa de la razón que penetra el mundo y sus absurdos. Ese humor irónico nos hace más tolerantes y nos aleja del fanatismo.

argumentos de cantidad y así sucesivamente- también puede el lugar común contener sentido común. Esto se puede ver en relación con las tres ramas grandes de la retórica: la retórica forense en el tribunal, la retórica deliberativa de la política y la retórica epidíctica, en la que el carácter de los individuos fue discutido. No todos los lugares comunes serían igual de útiles en cada una de estas ramas. Aun así, cuando los teóricos retóricos mencionaban los tipos de lugares comunes apropiados para cada tipo, tendían a enlistar pares de temáticas opuestas, o logos del sentido común y su antílogo *igualitario* del sentido común. En la oratoria forense, los argumentos se dirigirán a defender o a procesar, y habrá lugares comunes de piedad y justicia. Asimismo, hay lugares comunes opuestos para la oratoria epidíctica, en la que los argumentos se dirigen hacia los polos opuestos del elogio y la culpa, la justificación y el criticismo. En la oratoria deliberativa, en la que las decisiones políticas pueden ser debatidas, habría lugares comunes enfatizando éxito, moralidad y valentía, todas contestables por aquellos que están lidiando con el fracaso, la inmoralidad y el riesgo. Por ejemplo, *Rhetorica ad Herennium* delineó los tipos de lugares comunes que debían probarse útiles para un abogado. Estos incluían temáticas acerca de: “la humanidad, la fortuna, la compasión y la mutabilidad de las cosas”. El autor comentó que “todos estos lugares comunes, invertidos, serán utilizados por el adversario, quien ampliará y relatará las transgresiones del defensor” (II, xvii, 26).²⁴ En vez de lugares comunes de piedad, habrá aquellos que enfatizan la seriedad de la justicia.

²⁴ “All these common-places, reversed, will be used by the adversary, who will amplify and recount the defendant’s transgressions”-

Por ejemplo “mostramos que si consentimos a este hombre, muchos otros estarán más animados a cometer crímenes cuya anticipación de una sentencia judicial hasta ahora ha sido comprobada ” (II, xxx, 48).²⁵ Una de las presentaciones más claras de las temáticas contrarias del sentido común puede ser encontrada en *The Dignity and Advancement of Learning*, de Francis Bacon, quien terminó su discusión sobre retórica añadiendo un “Promptuary” o “almacén preparatorio de lugares comunes” que intentaba representar las: “*semillas, no las flores de los argumentos*” (1858, p. 492, énfasis en el original).²⁶ Los lugares comunes fueron ordenados en maneras antitéticas. Había 47 conjuntos de máximas o proverbios, para que así cada dicho de sentido común estuviera emparejado por una negación igualmente sensata. Por ejemplo, el lugar común de “La sabiduría que no viene rápido no viene en temporada”²⁷ era opuesta a “La sabiduría que está a la mano, no es profunda”.²⁸ Alegrementemente, Bacon terminó su lista con una antítesis acerca de la argumentación: “Aquél que depende de los argumentos, decide de acuerdo con los méritos del defensor, no los de la causa”²⁹ se encuentra en contra del par número cuarenta y siete con: “Los argumentos son el antídoto en contra del envenenamiento del testimonio”.³⁰ 

²⁵ “We show that if we indulge this man, many others will be the more emboldened to commit crimes –something which the anticipation of a judicial sentence has hitherto checked”.

²⁶ “preparatory store of common-places”, which was intended to represent the “*seeds, not flowers of arguments*”.

²⁷ “Wisdom that comes not quick comes not in season”.

²⁸ “Wisdom that is ready at hand does not lie deep”.

²⁹ “He who relies on arguments decides according to the merits of the pleader, not the cause”.

³⁰ “Arguments are the antidote against the poisoning of testimony”.

Lo psicosocial

PABLO FERNÁNDEZ CHRISTLIEB

C

ualquiera que pueda juntar la palabra *psicología* con la palabra *social* tiene ya una ocurrencia de lo que es la *psicología social*, con la cual se queda contento: psicología debe referirse al individuo, más concretamente a uno mismo, y social, pues a los otros individuos, llamados en bola los demás, y entonces la psicología social ha de ser la ciencia que averigua cómo actúan las personas cuando entran en contacto, cómo se comporta uno frente a los demás, y en conjunto se trata de las relaciones o interacciones del individuo y la sociedad, y en suma la psicología social es una ciencia sin mucho misterio, ya que se trata de lo mismo que hay en las leyes de la oferta y la demanda, de la ola y la resaca, de la desobediencia y el castigo, esto es, de la presencia de una causa y un efecto, una acción y una reacción, o de un estímulo y una respuesta, en el entendido de que todo en este mundo obedece a la lógica mecánica de la física: si uno sonrío a los demás, los demás se congratian, si uno los agrade por lo bajito, respingan; y por eso los entendidos se preguntan a veces cosas como si la sociedad determina al individuo o el individuo a la sociedad, y les parece una gran pregunta.

Ya poniéndose más abstractos, en vez de individuo y en vez de los demás, el nexos es entre un sujeto por un lado, y por el otro un objeto, que puede ser un entorno, un contexto o un medioambiente social, y el medioambiente podría no ser social, podrían no ser gentes sino cosas o lo que sea, y el tipo de vínculo seguiría siendo el mismo, así que en última instancia se trata de la relación que hay entre la mente por una parte y la materia por la otra, porque, después de todo, los demás siempre se nos presentan en forma de materia, con su cuerpo en riesgo, y así, por lo tanto, se trata de la relación que hay entre lo psíquico y lo físico. Lo físico, ya se sabe, es todo lo que tenga medidas, como dijo Descartes, sean de masa o energía, resistencia o trabajo, o, para decirlo de otra manera, lo físico es todo lo que pesa. Lo psíquico es

más incierto: hay quien dice que es el cerebro o el comportamiento, pero eso tiene peso y medidas y es por lo tanto físico: puede decirse en cambio que es la personalidad, el inconsciente, la identidad, el yo, el autoconcepto, la autoreflexión, las representaciones, el espíritu, la cultura o la educación, que son cosas que no pesan, o que pesan 21 gramos, que es el peso oficial del alma; o lo psíquico es lo simbólico, es decir, aquello que no es lo que es y que no está donde está, sino que es siempre algo que está detrás o debajo o en otra parte, vaya usted a saber dónde, que es el significado. Y así, se supone que de lo que se trata el estudio de la psicología social es de investigar cómo influyen, interactúan, operan, se afectan lo uno y lo otro, y quién manda, si uno o el otro.

Lo primero que puede notarse es que las dos instancias, lo individual y lo social, lo mental y lo material, lo psíquico y lo físico, se ponen como dos asuntos completamente separados, cada uno con su propia sustancia y su propia lógica que no tienen nada en común, paralelas e inconmensurables. Y lo segundo que puede notarse es que aquí la psicología social ya desapareció y se volvió bien sea una incierta psicología individual que no las tiene todas consigo, o bien una física simplona que cualquiera entiende. Y el vínculo entre uno y otro, o la interacción, que es como la denomina la psicología social, viene a ser el simple hecho de que algo choca con algo, de que una cosa afecta a otra cosa, pero que, en sí misma, la interacción no pasa de ser un canal de transmisión que prácticamente no cuenta para nada, como un vacío cargado de vacío al que no hay que hacerle caso porque no es psíquico ni físico, ni mental ni material, sino nada más una flechita que uno pone entre dos esquemas, algo así como el espacio en blanco que es puro aire que las dos instancias tienen que cruzar para tocarse. Por ello a veces a la psicología social se le caracteriza como si fuera una ciencia en dos

mitades, mitad psicología y mitad sociología o mitad ecología o mitad historia o mitad antropología o mitad economía, algo así como que si la psicología estudia a un individuo y la sociología estudia a muchos, entonces la psicología social estudia el promedio, o sea, varios, o pocos, o algunos o no tantos individuos.

Esta es una psicología social muy obvia, que puede ser correcta y útil, solamente que daría vergüenza, por una razón: tanto estudiar para esto: doscientos años de historia de la psicología social para que se le ocurra lo que opina todo el mundo antes de leer un libro de psicología social, y después también, porque cada vez más los libros recientes de Limusa o McGraw Hill, si es que se les puede llamar libros a esos cuadernos escolares que todavía no han descubierto la octavilla, que es el tamaño en que venían escritos los libros de Halbwachs o de Sherif o de Billig, están promulgando esta obviedad.

LA SITUACIÓN EN LA QUE NOS ENCONTRAMOS

Y los libros de Tajfel, de Asch o de Blondel, que imaginaban cosas menos obvias y más interesantes, del tipo de las que ya han saltado aquí mismo; por ejemplo, más interesante, sería averiguar por qué existe y de dónde sale la idea generalizada de que todo en el mundo actúa mecánicamente, como reloj de cuerda, por la vía del contacto y la causa y el efecto, igual que las máquinas; y también, de dónde sale y por qué la idea común establecida de que el mundo está dividido en y compuesto por dos dimensiones separadas, la del alma y la del cuerpo, la del sujeto y la del objeto, la de la mente y la de la materia, la de lo simbólico y la de lo práctico, la del pensamiento y la del sentimiento, y, finalmente, la idea de que estas dos ideas parezcan realidades, esto es, cosas que nadie las ha pensado sino que así ocurren de verdad en la naturaleza. Para este tipo de preguntas, las respuestas de la

obviedad son penosas, y hacen que uno se ponga rojo de la vergüenza ajena.

Puede empezar a decirse más bien otra cosa, que el choque entre alguien y algo, entre una persona y otras, entre la mente y la materia, produce algo que ya no es ni mente ni materia, que no estaba ni contenido ni prefigurado y que por ende no puede ser explicado por estos elementos. Es como una conversación, en donde lo que termina diciéndose es algo que no estaba de antemano en ninguno de los conversadores, sino algo enteramente nuevo, creado ahí mismo; de igual manera, los fenómenos de masas o multitudes no estaban presentes ni siquiera potencialmente en ninguno de los individuos que las conforman, y por eso son tan inquietantes; también es la idea de la mente grupal, o de la conciencia colectiva, o del espíritu del pueblo y de la época. Esto es a lo que algunos teóricos de la evolución denominaron emergencia, a saber, el surgimiento de una especie que no podía ser predicho ni puede ser explicado a partir de las condiciones antecedentes. O lo que se llama meramente creación, como en el arte, en donde la pintura que sale no está para nada ya contenida ni en los tubos de pintura ni en la cabeza del pintor. Y por lo mismo, las leyes o la lógica que había o en las personas y en las cosas, o en la mente y la materia, o en lo psíquico y lo físico, dejan de ser válidas y en cambio se establece una nueva forma de ser de la realidad, con reglas de otro orden.

En efecto, este baldío sin realidad, este puente sin chiste que era la interacción, ese lugar de paso o espacio de contacto que estaba en blanco y era puro aire indiferente, empieza a adquirir consistencia, densidad, sustancia, y en rigor ya no puede denominarse interacción, mera flechita de un punto a otro que siempre connota una especie de tránsito, sino, bien a bien, una situación. La interacción era un vehículo; la situación es una estancia. La situación es la desaparición del contenido de las cosas y la apari-

ción de lo que hay en medio, entre ellas: la aparición de una sustancia llamada tal vez relacionalidad que a su vez se infunde a todas las cosas que dejan de ser lo que eran por separado y empiezan a ser algo que es todas juntas, de manera que las cosas o factores o detalles que pertenecen a una situación dejan de parecerse a sí mismas y empiezan a parecerse entre sí, es decir, empiezan a adquirir la forma de la relacionalidad que las constituye junto con todo lo demás, de modo que una situación puede reconocerse como la unidad de todo lo distinto y la unidad de todo lo múltiple que está bañado por una misma atmósfera. En la situación contemporánea, todo, todo, los automóviles, el consumo, las relaciones interpersonales, el conocimiento, la sensación de uno mismo, las prisas, el stress, las ideas, la desechabilidad de los productos, está unificado por la marca de la velocidad; todo tiene esa forma. En efecto, en una situación, la del Titanic, la de una fiesta, o la de un escenario mayor que se llama sociedad, las personas dejan de parecerse a sí mismas, esto es, no pueden ser definidas ni por su identidad ni por su temperamento ni por su carácter ni por su inteligencia y empiezan a parecerse al todo de la situación, que si es trágica los hace heroicos, si es festiva los hace fiesteros y si es democrática los hace ciudadanos, y algo que no es una causa ni un material ni una función los reúne y les da un aire de familia. La teoría de la gestalt en psicología, como la de Kohler, la teoría del campo en psicología social, como la de Lewin, el lenguaje como dimensión de lo real en el giro lingüístico, como el de Gergen o el de Tomás Ibáñez, o la psicología sistemática de Moscovici que abreva de todos ellos, y de Peirce también, describe a esta situación como la realidad de lo psicosocial. Otros ejemplos de situaciones: la guerra fría, el barrio, el Renacimiento; las canciones en francés, la ciudad de México, la primavera de Praga; y tú y yo sean quienes sean ese tú y yo que incluso produjo un lugar especial que eran unos silloncitos para novios bien portados

que se llamaban tuiyó: esto es, cualquier grupo, período, circunstancia, ámbito, tendencia, moda, corriente de pensamiento, que pueda ser identificado como una unidad porque todo lo que comprende tiene un aire de familia, o estilo o una manera de ser que los hace parecerse. Las ideas de mimetismo, imitación o contagio social, tienen que ver con esto. El pensamiento mecanicista de la sociedad actual, el pensamiento fragmentario de la sociedad actual, el pensamiento objetivista de la sociedad actual, que es aquello con lo que piensa toda la gente de hoy a la hora de buscar y dar explicaciones, fuera y sobre todo dentro de las universidades, no es, pues, algo que pertenezca a los objetos y su física, sino algo que pertenece a la situación y que se puede comprender por lo psicosocial. La interacción era un margen vacío; la situación es un espacio cargado.

Este espacio de la situación recorre todo lo que forma parte de ella, no conoce límites y tanto traspasa a las cosas como a las personas, y éstas, en rigor, se disuelven en el ambiente de la situación que las absorbe. Por lo tanto, ahí, en la situación, ya no hay individuos ni sociedad, ni mente ni materia, ni alma ni cuerpo, sino simplemente, y totalmente, la realidad propia de lo psicosocial.

Entonces, por decirlo así, lo psicosocial no es la interacción de una cosa con otra, sino lo que queda entre una cosa y la otra y que las disuelve y que no es ninguna de las dos: la situación es aquello que está entre uno mismo y el resto, entre la mente y la materia: es aquello que está entre lo que pesa y lo que no pesa, entre lo que tiene medidas y lo que no, entre la cantidad y la cualidad, entre lo mecánico y lo simbólico, y por ende, entre lo psico- y lo-social, de donde se desprende que este término de lo psico-social es muy equívoco y nada afortunado, porque hacer referencia a dos instancias que desaparecen y que ya no existen en la situación de lo genuinamente psicosocial. Seguro que en todo esto hay algo de contradictorio, de modo que lo

psicosocial es también aquello que queda en medio de dos cosas contradictorias.

Puede notarse que al intentar describir lo que es una situación, o al intentar hablar de lo psicosocial, el lenguaje falla, como que no hay palabras con las cuales mencionarlo, porque ya todas están demasiado usadas, y ni modo de caer en el recurso poco elegante de utilizar neologismos, que son espantosos, ni de emplear tecnicismos que lo único que logran es acartonar la realidad de la que estaban hablando y con ello hacer que parezca momia. Parece entonces que la única manera de referirse a esto psicosocial que no tiene nombres es haciendo uso del lenguaje ordinario y cotidiano que, como se sabe, es muy literario, o sea, que se sirve de metáforas: una metáfora es la enunciación de una imagen que no tiene nombre, donde efectivamente se dice lo que se quiere decir pero no lo que se dice.

PARA ESTAR EN UN LUGAR PRIMERO SE NECESITA UN LUGAR

Jesús Ibáñez, un sociólogo español, dice de manera muy bonita que la realidad es el resultado del choque entre una partícula y un observador, entre un objeto y un sujeto; pero si el sujeto y el objeto son reales, son parte de la realidad, no pueden existir antes del choque con que se produce la realidad: por lo tanto, lo primero es el choque, no el sujeto y el objeto.

Si los individuos llegan con sus leyes psicológicas y las cosas llegan con sus leyes físicas y al chocar producen lo psicosocial, cabe ponerse a preguntar de dónde sacaron individuos y cosas sus respectivas leyes y lógicas, y la respuesta de que así nacieron porque así es la naturaleza es bastante endeble toda vez que se podría preguntar entonces quién dijo o cómo supieron que así nacieron y que así es la naturaleza; más bien, parece que de donde puede haber salido todo esto es de alguna situación previa, de la situación misma en general, y por lo tanto,

lo psicosocial es anterior: por fuerza, la situación debe aparecer primero que las personas y cosas que la ocupan, porque de otro modo no tendrían dónde estar: todos tienen que estar en algún lado, así que el lado es el primero. Por ejemplo, la idea de que existe algo así como el individuo, y algo así como la psicología, es una aparición históricamente tardía, del Renacimiento o más exactamente del siglo XIX, y sin embargo, antes de eso, la cultura ya se desenvolvía con bastante soltura, por lo que no puede suponerse que el individuo haya fabricado nada, sino más bien al revés. Igualmente, se pueden datar las fabricaciones de las cosas, de sus invenciones, de sus nombres, de sus usos, y de sus leyes que están en la física, y siempre la cultura, o la sociedad, o la situación, ya estaban desde antes. Uno siempre puede decir cuándo apareció cada cosa, un individuo o un objeto, pero no cuando apareció la situación en la que aparece, la sociedad donde surgió. Las personas no pueden producir, no hay manera, un lenguaje que los rebasa, porque para producirlo necesitarían ya saber hablar. Uno no puede construir la relacionalidad en la que está inmerso y que lo excede y lo ignora, de suerte que no son las gentes las que constituyen a las situaciones sino las situaciones las que constituyen a las gentes: no es la psíquica y la física las que hacen lo psicosocial, sino lo psicosocial lo que produce lo físico y lo psíquico, lo simbólico y lo real. Como dice la teoría de la gestalt, primero está el todo, y sólo hasta después se encuentran los componentes. Las causas existen hasta después de los efectos: antes de ellos, no son causas de nada. Ahora sí, puede advertirse que no son las personas las que vieron el mundo y descubrieron que estaba separado en elementos distintos, que se movía mecánicamente, y que así era el mundo independientemente de si lo vieran o no, sino al revés, que una situación con pensamiento mecanicista, fragmentario y objetivista les hace a las

personas ver sus percepciones e imaginar sus descubrimientos.

En fin, si lo psicosocial no contiene ni los componentes, ni la lógica, ni nada de aquello que lo produjo, entonces no hay modo de decir que fue producido por aquello, sino más bien al contrario, que la realidad psicosocial es anterior y es primigenia con respecto a las realidades más elaboradas, más parciales y más pequeñas de las personas y las cosas, de la psicología y la física. Es la conversación la que hace a los conversadores y a su tema de conversación. Esto es lo que postulan, por ejemplo, Durkheim al hablar de la primacía temporal, cualitativa, esencial, de las sociedad sobre los individuos, sobre el universo y sobre Dios, y de la primacía de la conciencia colectiva sobre las mentes individuales; o también Mead, cuando se refiere al acto social como creador del lenguaje, de la ciencia, de las personas y de las identidades. Y ya que se los menciona, de la misma manera que se ha mencionado a otros psicólogos sociales, a veces da la impresión -casi correcta o por lo menos muy documentable- de que la psicología social es una sarta de obviedades disfrazadas con lenguaje técnico, o de que la psicología social es nada más una serie de temas y capítulos que por angas o mangas están en los libros de psicología social, o de que la psicología social no tiene objeto de estudio ni idea de lo que hace, pero es una impresión falsa, y además, muy novedosa. Lo sorprendente, en cambio, es lo que no es nada novedoso: lo sorprendente es que durante los doscientos años de la psicología social, desde Herder hasta Harré, en sus autores clásicos, y hay que entender por clásicos a esos señores —ni una señora— que en una de éstas columbraron, intuyeron, la vida de lo psicosocial como una forma extraña e interesante de ser de la realidad que no se encontraba en ninguna otra ciencia y que ciertamente tenía consistencia, espesor, claridad, en suma, realidad, y que, aunque sea difícil de aco-

tar y de formalizar, ahí estaba en toda su evidencia, y pusieron su mejor pasión, esto es, su mejor terquedad, su tozudez más inmarcitable, en irle describiendo, conceptualizando, en irle poniendo algunos nombres aunque fueran provisionales; en sus clásicos, pues, aparece con suma persistencia y pertinacia la idea de lo psicosocial como ese espacio, etéreo como todo espacio, colectivo como todo espacio, donde se gesta la realidad humana, esto es, lo que la sociedad concibe como realidad, incluyendo la ciencia, el sentido común, la tangibilidad del individuo y la solidez de las cosas. Goffman por ejemplo, es un clásico, y como se ve, un clásico es aquél del cual se menciona el apellido pero ya no el nombre de pila porque todos se lo saben, ni sus libros porque todos los conocen; de aquí se ha desprendido la moda del fraude en donde los Fulanos y los Menganos se citan unos a otros nada más por sus apellidos, que en ambos casos es De Tal, para parecer clásicos: Ramírez postula, Sánchez plantea, Pérez argumenta, Fernández dice: puro Zutano sintiéndose clásico. Lo malo es que una característica típica de los clásicos es que sus apellidos pasan a los libros de texto, pero sus ideas no. Y actualmente, si a veces ciertas psicologías sociales críticas parecen novedosísimas y de última vanguardia, se debe a la simple razón de que repiten las ideas de sus clásicos.

Dadas las cualidades del objeto que estudia, la psicología social, que tiene una realidad propia inderivada, no puede desarrollarse obedeciendo a la lógica de otras ciencias, no tiene por qué hacerle caso a las verdades que surjan de la física y el resto de las ciencias naturales, de la neurociencia o de la biología o de la teoría de la información, ni tampoco seguir los métodos que funcionan en otras partes. La psicología social no es un derivado de la psicología individual o general, ni de la ciencia cognitiva ni es tampoco una ensalada de sociología, antropología, historia, y así, todo lo que opi-

nen estas disciplinas y las que faltan es, la mayoría de las veces, no sólo interesante sino aleccionador e incluso plagiable de tan bueno que es, pero hasta ahí, o sea, que a la hora de hacerse, de desarrollarse, a lo único que debe obedecer es a su propio objeto de estudio, siguiendo sus reglas y su razón, su modo de ser. De la misma manera que según las leyes de las ciencias del sujeto y las ciencias del objeto las situaciones no existen, así la ciencia de la situación desconoce otras reglas y métodos que no sean los suyos.

LA RAZÓN QUE MÁS NOS GUSTE

La razón psicosocial no tiene una lógica, sino un modo de ser. No se mueve con causas y efectos, esto es, con algo que antecede y determina algo que sucede después, porque en la situación de lo psicosocial todo está al mismo tiempo, siempre presente, incluso el pasado, y por ende, nada es la consecuencia de nada, sino que todo es el acompañamiento de todo, o dicho de otro modo, sus efectos son sus causas. Asimismo, no se mueve tampoco con símbolos y significados que así puestos se parecen demasiado a una causa y un efecto, según los cuales esto, cualquier cosa, es lo que es merced a algo ausente, sin lugar, a una verdad subyacente de lo que está aquí: en la razón psicosocial, todo lo que existe se encuentra en el mismo sitio, todo está presente, incluso los significados de sus símbolos, y no hay que buscarlo fuera de la situación. O sea, que sus símbolos son ya sus significados: una conversación, lo que quiere decir, es esa conversación, no otra cosa, o como dice Paul Valéry, un autor, no importa lo que haya querido decir, sino lo que escribió. Y por estas dos razones de que no hay nada fuera, exterior, ajeno, de lo psicosocial que lo determine o lo explique, entonces tampoco hay aquí algo que se aplique a otra cosa, sino que su sola existencia es su única aplicación: la conversación de aquí arriba no va a servir para nada más

que para conversar, asunto que se puede ver mejor con la alegría, donde no se sabe de nadie que piense utilizar su alegría más que para eso mismo. Lo que sirva para algo que no es sí mismo quiere decir que no es todavía algo completo, y por lo tanto no es una situación, sino un pedazo de ella; una frase entresacada de la conversación que no se entiende por sí misma, sí tiene una utilidad, sí puede aplicarse al conjunto de la conversación.

Un mundo, o una versión del mundo así es un mundo de otro orden. Leibniz, uno de los mejores perdedores del debate de la filosofía occidental, elaboró, entre otras cosas que no se le entienden muy bien, una visión del universo, del mundo, del conocimiento y de la vida, ciertamente original, en donde todos los detalles de la realidad embonaban entre sí en una especie de rompecabezas musical donde sólo imperaban las reglas de la armonía y el respeto, algo fundamentalmente diferente a las fuerzas de la mecánica universal de Newton, su contemporáneo, su enemigo y su vencedor. Si se piensa que, por ejemplo, una buena polémica entre dos adversarios políticos, una ciudad que logra estar al cuidado de sus habitantes, el mejor partido de fútbol, una pareja que ahí la lleva y donde ninguno de los dos se cambiaría por otro a pesar de los pesares, una película perfecta, tienen estas características, entonces sí es posible pensar que lo psicosocial se mueve con esta razón armónica. Es lo que Eugenio D'Ors, un escritor catalán de la primera mitad del siglo XX, denomina como la función exigida del pensamiento, en virtud de la cual, textualmente, el mundo se presenta organizado, no como un mecanismo, sino como una sin-taxis armónica.

En efecto, la razón psicosocial puede describirse como un acomodamiento de las ideas, los utensilios, las palabras, los poderes, los sentimientos, los saberes, los proyectos, las gentes, los trabajos, etcétera, en el que cada uno de estos constituyentes

cae en su sitio y embona en su posición con respecto a otros en una organización, no en el sentido de una empresa sino en el sentido de una organismo, orgánica, que les permite moverse a la par y en la misma medida que todos los demás, sin estorbarse sino más bien contribuyéndose recíprocamente, de suerte que el curso de la situación en su conjunto no se trabe, no se atranque, sino fluya, no con dificultad como cuando se oponen resistencias que hay que doblegar, sino incluso, y sobre todo, con gracia. La gracia, medio indefinible —si lo fuera perdería su gracia, tiene que ver con el hecho de restarle pesantez a lo que pesa, y al contrario, de darle consistencia a lo que es vano; también tiene que ver con el hecho de que las transformaciones que suceden en las cosas sucedan de modo imperceptible; y finalmente con el hecho de que las actividades y las tareas parezca que no cuestan trabajo, como si se hicieran solas. Entre lo que pesa y lo que no pesa, está la gracia: que las piedras floten, que las ideas se palpen. Un juego, una actividad colectiva espontánea como por ejemplo la reconstrucción de una ciudad después de un terremoto, una celebración, una fiesta incluso cuando se ven como muy desordenadas, tienen un movimiento de esta índole, y son, por antonomasia, acontecimientos memorables e indelebles, así que lo psicosocial no viene siendo la descripción ingenua y rosa de cómo quisiera uno que fuera la sociedad, sino que muy a menudo así lo es; lo que pasa es que falta el tipo de pensamiento, la ciencia que lo detecte. Y cuando la sociedad así no es, entonces hay que criticarla.

Ciertamente, lo psicosocial siempre aparece como un movimiento, pero no, como las acciones y las conductas, un movimiento que tiende o apunta hacia un fin o una terminación, sino que su propio despliegue es ya su propia finalidad, como sucede en los bailes, un vals, un tango, un *slam*, donde todos los pasos se ejecutan con el único fin de ejecutarse, de que exista ese movimiento, y casi con el

único fin de que no termine, y lo mismo podría decirse de las marchas políticas que valen la pena, de los movimientos sociales, de los períodos de efervescencia ciudadana, que son siempre como bailes; también de la amistad y otras agrupaciones sin fines de lucro, como las de los parroquianos en un bar, las de los académicos en un seminario. O sea, es un movimiento que no va a ningún lado. efectivamente, la estructura de lo psicosocial es, paradójicamente, por decirlo así, la de un movimiento que no pasa, sino que, como el del baile, se queda en la pista mientras la situación dura, y sus integrantes, sean personas, animales, cosas, pensamientos, obras, palabras u omisiones, no se contraponen, no se oponen, sino que cada uno se vuelve requisito y parte de su contrario, íntegramente, y por eso es que se parecen todos entre sí, porque cada uno está hecho de los otros, como las épocas, los años ochenta, por escoger una década desgarbada, donde la música, los cuellos de las camisas, las aspiraciones generacionales, los libros que se leían, los acuerdos económicos, los automóviles, las marcas de los perfumes, la tendencia planetaria, todo confabulaba desde su puesto para formar parte de ese conjunto, sin importar el material o el propósito con el que estuviera hecho. Es como si, en verdad, los objetos y actos más dispares, los Bee Gees y Gorbachov, estuvieran anudados, manteniendo a la vez una distancia y una cercanía en virtud de una tensión constante que los distingue y los asemeja al mismo tiempo, con una mezcla de atracción y repulsión, de estira y afloja, libertarios al mismo tiempo que coactivos, que se advierte en todos los movimientos sociales.

También una pieza de música, *Strawberry fields*, una obra de arte, la Casa Farnsworth, una película, *Las alas del deseo*, una novela, *Cien años de soledad*, una cara, la de Jodie Foster, son situaciones así. Ahora bien, y finalmente, si se consideran los problemas, o las soluciones —es lo mismo— de este mundo contemporáneo, desigual y desencantado, es difícil aseverar que han sido soluciones magníficas. Por lo tanto, no sería hasta el momento gran pérdida cambiar de soluciones, porque si también fallan, por lo menos habrá sido divertido intentar algo nuevo. Las soluciones que se hacen a base de una lógica psicológica, puramente individual, simbólica, es decir, a puras buenas intenciones, del tipo de tomemos-conciencia, dejemos-que-el-amor-go-bierne-al-mundo, si-cada-quien-se-preocupa-por-ser-mejor en la casa el taller y la oficina así-vamos-a-salir-adelante, y otros propósitos de año nuevo, todos horrorosos, son, por decir lo menos, ingenuas y ridículas. Y las soluciones que se hacen basadas en una lógica mecánica siguiendo los dictados de la física doméstica, que son las que operan en la economía, en las correlaciones de fuerzas de los partidos políticos, en los planes genéticos y farmacéuticos, son, cuando menos, torpes e injustas. Para decirlo psicosocialmente: a este mundo y sus soluciones les sobra dureza, atrancamiento, y fealdad; les falta gracia, cadencia, y belleza.

En suma, no hay nada que perder, así que, empezar a pensar la sociedad de otra manera, con otra razón, puede ser una equivocación más decente, con mejor ética, que la insistencia en seguirnos equivocando de la misma manera, lo cual ya está dejando de ser tonto para convertirse en inmoral. 🐣

El único hombre realmente libre es aquél capaz de declinar una invitación a cenar sin dar una excusa.

Jules Renard

La muerte y la sociedad en el contexto mexicano

TANIA GABRIELA GONZÁLEZ ORTIGA



Hacia dónde se dirige el bagaje cultural del que los mexicanos somos responsables? Toda esa carga milenaria y tradicional conserva mucha de su esencia y del canal comunicativo por el que desea transmitirse; no obstante, a veces el individuo pierde la claridad de la insignia trascendente que lleva consigo y omite verla de frente; esto es, le da la espalda. Por lo tanto, ese gesto de ignorar (soportado por la ignorancia), puede asemejarse nítidamente con el concepto efímero, o lo que es *muerte*. Pero, ¿qué es ésta y hacia dónde se dirige? En muchas ocasiones la muerte se ve necesaria, como un corte transversal para marcar pautas y diferencias, es así como se hace la historia, a través del término de un punto pero para dar cabida a uno nuevo, siempre y cuando el individuo no se olvide de las raíces que lo arraigan como ente social. Finalmente es esa conserva histórica la que da forma a la identidad. Todos los aromas, sabores, sensaciones, percepciones y demás construcciones mentales tienen un hilo conector que lleva al ser humano a ser lo que es; no obstante, es, por correspondencia, suficientemente justo que le dedique honorabilidad y su definición propia por medio del recuerdo y la perpetración. La misma muerte no escapa a este gesto, pues para que pueda tener sustento y ser reconocida debe tener el punto de contraste que la delimite, y eso es por medio de hacerla presente en el recuerdo y la revaloración de

54



su sentido. Tal encomienda puede resultar insostenible por aparentar ser violenta y del campo de aquello que desconocemos, que causa incertidumbre, pero que a la vez resulta ser lo más certero, aquello que marcará la trascendencia. Es en este sentido que el mexicano lleva una consigna considerable en su haber, que puede resultar tan comprometedora que prefiera deslindarse sin siquiera hacer tal acto de su conocimiento. Veo que una cultura tan rica y poderosa como la nuestra debiera surtir efecto en quienes la heredamos, pero entre tanto revuelo vertiginoso, solemos pasar y mirarla de reojo, sin realmente involucrarnos y apoderarnos de su significado. Entonces, la confluencia de los hechos demarca elegir y apoderarse de una posición, ya sea en la inmersión de dopaje que no permite percatarse de una responsabilidad y que conduce por el camino de somnolencia decadente (otro tipo de muerte, por cierto, pero en el sentido destructor), o por medio de la pronunciación frente a



una lectura exhaustiva que ha dado pie a una elección con conocimiento de causa. Es la segunda opción en la que se deposita, entonces, la celebración del contacto con el entendimiento de la función-funcionamiento de la existencia humana, puesto que uno no puede reconocerse a sí mismo sin la valoración de todo ese cúmulo de vivencias en las que han estado empapados los antecedentes humanos y de cualquier índole que han dado pie a que cada sujeto se conforme. Es esta sociedad la que delimitará el marco en el que cada habitante se desenvuelve, en el que ha de ejercer, en el que ha de producir, y en el que habrá de sembrar y traspasar. Si no se conocen los orígenes del legado en el que creemos, pocas serán las posibilidades de una comprensión y una asimilación de uno mismo y, por tanto, la transmisión quedará trunca; querer negar lo que nos conforma es una forma de aniquilamiento, que bajo este contexto dista de ser una muerte asumida. 🏹

Porque son nuestros padres quienes nos cuentan esas primeras experiencias vitales nuestras y nosotros obtenemos cierto escalofriante placer escuchando nuestra historia como si aquellas primeras palabras y aquellos primeros pasos fueran de otro. Esa dulce sensación, que nos recuerda el goce de vernos a nosotros mismos en un sueño, luego se instala en nuestra alma como una costumbre que nos emponzoñará a lo largo de toda nuestra vida. Nos acostumbramos a enterarnos del significado de todo lo que vivimos –incluso los placeres más profundos– por otros. Al igual que esos “recuerdos” de la primera infancia de los que nos hemos apropiado escuchándoselos a los demás hasta que por fin empezamos a pensar que realmente somos nosotros mismos quienes los recordamos obstinándonos en contárselos como tales a cualquiera, lo que opina el resto de la gente sobre todo tipo de cosas que hemos vivido acaba convirtiéndose no sólo en lo que pensamos al respecto, sino en un recuerdo más importante aún que la propia experiencia vivida. Y, al igual que ocurre con nuestras vidas, la mayor parte de las veces es por otros por quienes nos enteramos del significado de la ciudad en la que vivimos.

Pamuk Orhan (2006). *Estambul ciudad y recuerdos*, México, Mondadori, p. 18.

El campesino melancólico que todos llevamos dentro

LUIS ENRIQUE GÓMEZ AMARO

E

l sistema pedagógico de nuestro país suele enseñar el hecho de la separación entre países. Cada país es diferente por su territorio y delimitado por sus fronteras. Del norte al sur y del este al oeste es un país; más allá de cierto punto empieza otro. Esto los hace diferentes y únicos. Sin embargo, día a día parece que más allá de la separación física es la separación cultural la que hace la verdadera diferencia.

La sociedad siempre busca un alma nacional de la cual sentirse orgullosa, y si no orgullosa, al menos identificada o perteneciente. Está la idea latente de que, en algún lugar lúgubre de las entrañas “patrióticas”, que la historia se ha dedicado a deformar y adamar con moños, hay un ser nacionalista. Un ser nacionalista que sacia la sed de identidad, da unidad a una nación y la hace diferente de otras.

Sin embargo, la sociedad es tan difícil y carente de formas, que revelar sus secretos es algo sumamente laborioso. Y más porque tanto historiadores como literatos como antropólogos y demás personas con conocimiento y acervo suficiente tienden a crear del *ser nacionalista* un ser casi mítico y fantástico. Si dejamos atrás todas las historias llenas de flores y encanto del *héroe revolucionario*, nos damos cuenta de la más sencilla realidad del mexicano: su rasgo principal es la melancolía. El hecho de que el mexicano trate arduamente con bravura y machismo de aparentar lo contrario solamente confirma lo primero: el mexicano es un ser melancólico y con cierto sentimiento de inferioridad.

Remitiéndonos a la historia, el ejemplo más claro de lo anteriormente dicho está en el campesino. No podemos negar que cada mexicano moderno trae cargando este bagaje cultural del campesino revolucionario. Y, curiosamente, reprime y esconde este rasgo en lo más profundo de su ser.

La historia agraria es, en cualquier cultura, un ingrediente esencial de la cultura nacional. La historia agraria está profundamente ancla-



Los puntos dolorosos en la historia dan como resultado la tragedia mexicana. Mucha de esta tragedia (presente en la Revolución mexicana) se da por aquella inquietud de formar una nación.

da a la historia de las sociedades industriales. Y es por lo mismo que hay que analizar al campesino. Al igual que con el héroe revolucionario, se ha tejido un ideal de héroe campesino: son víctimas de la historia que sobreviven en la zozobra del barco de la Revolución mexicana, unos pobres corderos en el altar del progreso.

Sí, hay cierta realidad en esto. Finalmente, los campesinos son los sobrevivientes de una época que no ha de volver. Es un curioso anfibio del mestizaje que soporta los pesos de la modernidad pero vive inmerso en la Edad de Oro. Se encuentra en un limbo al que sólo podemos llegar por medio de la nostalgia.

Los campesinos son, por naturaleza, pesimistas, indiferentes al cambio, resignados temerosos e independientes. Y tal pareciera que la melancolía es un rasgo que nos define y que (muy a pesar nuestro) venimos cargando desde hace décadas.

Tal parece que dicha melancolía ancestral es algo tan importante que a pesar de las décadas que pasan nos empeñamos en seguir cargando. Es un rasgo antiguo y profundo que, por más que tratamos de quitar, está irremediable y voluntariamente atado a nosotros por la sencilla razón de que forma parte de nuestro ser, y si la perdemos estaríamos de cierta manera borrándonos de la faz de la tierra. Y es más que evidente que, pese a cualquier melancolía que posea un ser humano, tiene también esa tendencia de dejar huella, por más mínima que sea.

Entonces, tenemos al campesino cargando su “bulto” por decisión propia. Empieza pues el martirio. Un efecto curioso, ya que el alma sufre y se

enloquece por pecados antiguos. De tal manera el campesino acepta que viene a sufrir a este mundo que finalmente no le pertenece.

Los puntos dolorosos en la historia dan como resultado la tragedia mexicana. Mucha de esta tragedia (presente en la Revolución mexicana) se da por aquella inquietud de formar una nación. Ese era el sueño, ese era el ideal. Sin embargo, nacimos prematuramente como nación, como sociedad y, por ende, como personas. En el ajetreo de la transición del siglo XIX al siglo XX, en el gran paso de lo rural a lo moderno del primitivo hombre industrializado concebimos una nación antes de siquiera merecerla o saberla tener. Este es el gran pecado original por el cual debemos pagar. Y el precio es una gran pobreza espiritual. Tan grande que el alma vaga en busca de una patria soñada que de antemano sabe no va a encontrar.

El ser humano, al lograr un estado de quietud, automáticamente da una reacción melancólica. Lo podemos ver inclusive en el paisaje rural. La quietud melancólica a la cual nos referimos es sumamente palpable en el espacio. Se ve a México como un espacio desprovisto de tiempo o inmerso en un tiempo mítico. Tan palpable es que Juan Rulfo en sus libros describe el paisaje inmóvil como en Luvina: “Y es que allá el tiempo es muy largo”. De igual manera nos podemos hacer a la idea con libros como *El llano en llamas* o *Pedro Páramo*, que son el espejo de Jalisco. Juan Rulfo escribe como si la lentitud fuera una cosa meramente natural. Natural incluso que, fuera del ritmo de la naturaleza, ya hay una indiferencia a la muerte. Los freudianos establecen que “los aconteci-

García Márquez lo describe en *Cien años de soledad*: cuando José Arcadio se percata de que el tiempo no pasa y que los días son exactamente iguales a los anteriores.

mientos que guarda el inconsciente permanecen en un presente eterno, al margen del tiempo”. El campesino pues, ha guardado en su inconsciente todas esas tragedias por las que ha sufrido, mas lo curioso es que pareciera que el mismo tiempo ayuda a mantener ese presente eterno. Que el tiempo promueve ese estado de estoicismo para conservar la especie del campesino.

Claro está que ante una visión occidental, una visión de “hombre civilizado”, se excluye y se considera lo que no es industrial, mítico ancestral. Llegando al punto de que el tiempo no transcurre. Y no sólo hablamos de México, también de otros países de Latinoamérica. García Márquez lo describe en *Cien años de soledad*: cuando José Arcadio se percata de que el tiempo no pasa y que los días son exactamente iguales a los anteriores. El tiempo no se siente, cae suavemente como un sueño eterno. O, como diría Jorge Carrion “Sólo el tiempo en México es dócil y manso”. Tan dócil y manso que incluso lo vemos: cuando salimos a visitar lugares en provincia, uno se siente ajeno al ritmo calmado con que aun los caballos parecen caminar, los días parecen inmensamente largos y está la frase popular de que las cosas se hacen “a ritmo de pueblo”.

Y no solamente en el paisaje vemos esta melancolía. En la narrativa popular, en los cuentos, en la música, las danzas y el mismo semblante. ¿Cuántas canciones no hemos escuchado que hablan de penas y mal de amores que se tienen que ahogar en alcohol? ¿Cuántos relatos populares de desgracias, tormentos, abandono, traición y soledad no se han contado?

Bien podemos recordar las palabras de Antonio Machado que dicen “Yo no sé de leyendas de antigua alegría, sino historias viejas de melancolía”. Y no solamente de escritores de la generación del 98 o poetas ibéricos o latinoamericanos. El estadounidense John Steinbeck suele retratar siempre en sus novelas el mundo agrario de California a principios y mediados del siglo XX. En su novela *The Red Pony* describe perfectamente al campesino mexicano en el personaje de Gitano. Gitano, descrito por Steinbeck, es un viejo “paisano” despojado de sus tierras que regresa a ellas con la única aspiración de morir ahí. Es un hombre rural, con un semblante serio, triste y cenizo, con ojos oscuros y opacos, curtido por los años, alto y resistente como roble. Aun Carl Triffin, el ahora dueño de las tierras, hace el comentario de la diferencia de hombres anglosajones y esos paisanos: como los paisanos podían soportar mucho más el paso de los años y la postura erguida y rígida tan característica de ellos se veía con frecuencia durante el paso del tiempo. Pero más allá de la descripción física, vemos de nuevo al campesino melancólico que fue corrido de su tierra y se entrega al hecho de haberla perdido con gran indiferencia.

De alguna manera, el campesino mexicano se asemeja al Gollum de Tolkien: aquella criatura medio anfibia, que no era un monstruo, pero tampoco un hobbit, como solía serlo. Hizo una nueva especie con sus propias características. Desterrado de su tierra, y sin una propia, atormentado por sus propios pecados. Al no metamorfosearse, queda intacto en el tiempo: tal como el mexicano. Y al final termina siendo un ser incompleto.

Para poder crear al mexicano moderno es necesario reconstruir al mexicano original. Weber menciona que “La sociedad moderna es un mundo racional, funcional y desencantado donde los mitos y la magia no tiene cabida”. Esa es una visión meramente occidental y capitalista, sin embargo el hombre siempre ha necesitado de mitos para subsistir. Tristemente, el campesino no puede vivir en esta sociedad moderna y racional. Así pues, es despojado de sus mitos y queda totalmente desnudo ante la intemperie del mundo industrial con nada más que su alma sedienta de identidad. Ante tal desnudez, se da un descuido ante la pobreza, una indiferencia ante la desdicha y un asentimiento frente a la muerte. ¿Cuál es el resultado? Que todos los componentes anteriormente mencionados se vuelven una actitud, una decisión frente al mundo. El campesino nada posee, nada desea y está siendo sostenido por algo profundo desde hace décadas. Rius se burla constantemente del estereotipo del mexicano, agachado y desinteresado bajo su sombrero dormitando en la sombra de un nopal. La pereza tan característica ayuda al mexicano a escapar de la realidad. Es un modo de defensa.

Ahora bien, el campesino no murió. Sigue ahí latente. Pero más fuerte es el legado espiritual que dejó a todos los mexicanos, aquellos que ya no estamos en el mundo rural sino sumergidos en la ciudad. Aquellos que nos llamamos “modernos”.

Tanta melancolía va acompañada de un fuerte sentimiento de inferioridad. Dicha inferioridad viene del conflicto entre lo que se quiere y lo que se

puede hacer. La valentía y el machismo que “caracterizan” al mexicano son una simple irritación que le produce la impotencia. México es una nación joven y se comporta como tal: como adolescente que soporta mal la crítica, ya sea por debilidad fisiológica o moral. Pero bajo ese velo de irritación (que desencadena en violencia) e inferioridad hay un sentimiento de soledad. Este hombre que perdió el edén rural y no ha encontrado la tierra prometida lleva el alma al descubierto, la naturaleza explosiva y violenta que viene de un resentimiento profundo. Es un hombre atrapado, sumamente sensible e inestable que continúa cargando el martirologio.

Claro, este ser, en su inferioridad, se vuelve todo un maestro de las fintas para esquivar cualquier dilema en defensa de su persona: de ahí el ingenio del mexicano. En sí, llega a ser todo un maestro de la verborrea que se ha llegado a establecer no sólo en el pueblo, sino que es palpable en la cultura política. Está de más poner ejemplos de nuestros ilustres políticos y mandatarios.

El mexicano pues, sueña con mil héroes míticos, pero de la nación sólo quedan ruinas. Finta y burla al mundo, mas todo es por el campesino que forma parte de su alter ego. Trata de huir de éste, pero siempre regresa con sus pensamientos de interioridad, de profundidad. No podemos negar el hecho de que afeamos el hermoso paisaje de la evolución y el progreso al seguir cargando a ese campesino. Finalmente eso es lo que somos: un campesino quieto y estéril en el tiempo, sólo que cambiamos la sombra del nopal por la sombra de grandes corporativos en Santa Fe. 🐉

JACQUES BREL

Creo que el hombre pasa su vida tratando de compensar su infancia. El hombre desea dar vida a sus sueños más sorprendentes, pero muy pronto, hacia los 17 años, todos ellos se han acabado. Entonces aprende a pactar con la realidad, a ir sobre seguro. La aventura ha terminado.

El engaño del individuo

MA. LUISA FERNÁNDEZ APAN

*Si me dijeran que es absurdo hablar así de quien nunca existió,
respondería que tampoco tengo pruebas de que Lisboa haya existido alguna vez,
o lo que yo escribo, o cualquier cosa, sea la que fuere.*

FERNANDO PESSOA



*Yo sueño que estoy aquí
de estas prisiones cargado,
y soñé que en otro estado
más lisonjero me vi.
¿Qué es la vida? Un frenesí.
¿Qué es la vida? Una ilusión,
una sombra, una ficción,
y el mayor bien es pequeño;
que toda la vida es sueño,
y los sueños, sueños son.*

PEDRO CALDERÓN DE LA BARCA

E

El pensamiento occidental parece estar sumergido en un relativismo vano que impide el diálogo entre las personas. Esto trae como consecuencia la implantación de una nueva forma de solipsismo en una cultura que se autoproclama plural y respetuosa. Así, la idea del individuo toma una nueva forma, la del consumo y la autorrealización, lo que da lugar a un nuevo tipo de soledad-aislamiento, así como a la aparente legitimación de la defensa de los intereses particulares sobre los colectivos.

Hubo una época en la historia en que la que el proyecto de *Nuevo hombre* descansaba sobre la idea del desarrollo tecnológico, de la educación y de la ciencia. Dicho camino sería alumbrado, a su vez, por la filosofía. Sin embargo, luego de la Segunda guerra *mundial*, todas aquellas teorías y cosmovisiones fueron puestas en tela de juicio. El hombre ya no era racional, no había verdades absolutas, la ciencia era

un consenso. Ya no se podía confiar en las tesis que habían guiado los grandes movimientos sociales, ni en las Instituciones, ni en la revolución, ya no había nada. Hiroshima era el mundo.

Por otro lado, el inminente avance del capitalismo y la liberación de los mercados trajeron como consecuencia el consumismo y el incremento de las desigualdades sociales, pero al no haber una verdad absoluta, esto sería un problema sólo en la medida en que uno lo viera así.



Hoy, los anuncios de superación personal, cuidado del ambiente, relajación, alimentación saludable y demás contradicciones son vistos diariamente, a través de los medios masivos de comunicación, por una sociedad que no se detiene a mirarlos más de cinco segundos. La inmediatez del control remoto: mire todo lo que pueda en diez segundos, compre todo lo que pueda con un salario mínimo. De esta forma, el consumo se convirtió en religión.

Vivimos en una sociedad masificada que se disfrazó de individualista. El engaño del individuo radica en toda una serie de creencias sobre nuestra manera de pensar y de estar en el mundo.

Creemos que decidimos, que existimos porque nos miramos al espejo, que tenemos ideas nuevas, que nos expresamos. Creemos que pensamos por nosotros mismos, pero desconocemos cualquier historia que no sea la que nos “enseñan” en la televisión.

Paradójicamente, el individuo intenta formar grupos de referencia, donde la cuota de admisión consiste en un monto considerable de soledad particular. Se reúnen, se miran y se escuchan mutuamente por la pura fascinación de oírse a sí mismos en los otros. Ya no hay, en apariencia, un ciudadano modelo ni una mano invisible que margine a todos aquellos que piensen diferente. Hoy la indiferencia y la intolerancia se ocultan bajo el manto de la pluralidad: Piensa lo que quieras, sé como quieras, a mí me vale madre.

La línea que divide la indiferencia del respeto se ha vuelto cada vez menos clara, si cada cabeza es un mundo, si no hay principios ni verdades, ya no es necesario confrontar, ni dialogar con gente que no piensa-compra como uno. Nos encontramos así con una forma de control que se ejerce sutilmente aquel que se basa en la soberbia y la intolerancia, ya que un individuo no puede demandar justicia ante un institución ni hacer por sí sólo una revolución, además, tiene la (des)ventaja de ser desechable. Un individuo es, tristemente, una isla.

Sin embargo, el hombre existe. Desde su nacimiento la sociedad lo acoge y lo reconoce como parte de ella; lo dota de lenguaje y, a través de él, del conocimiento adquirido a lo largo de su historia. Así como el arte no puede existir sin alguien que observe, el hombre se reafirma a sí mismo sólo en presencia de otro. Lo anterior desarticula la hipótesis del individualismo, pues éste parece apelar a recursos metafísicos. No sólo podemos estar seguros de nosotros mismos, también de la historia y de la cultura, aun cuando su comprensión no suceda de manera inmediata o esté filtrada por el mismo lenguaje. 🦋

Arte y construccionismo social

VICENTE BOLIO REYES

L

as mejores amigas. Tan íntimas que son amantes. Por las noches, cuando nadie las ve, en los placeres del compartir, en los terrenos que las unen por encima del conocimiento positivista. En un cielo que empieza a ser tan concreto como el acero, unas nubes de física cuántica que todo relaciona, se junta tanto el vapor que deja de ser ligero, libre y caótico.

Hay un orden entre el arte y el construccionismo. Uno existente mucho antes de que el construccionismo se posicionara como un método eficaz de abordar el conocimiento psicológico. Antes de la sistematización, formalización y teorización, el arte ya se construía por medio de la negociación: con los demonios internos, con la introspección, con el vértigo de la hoja en blanco.

Sin razonamiento científico, con una sensibilidad artística que va de la mano con la realidad construida con los otros. Así el individuo creativo elabora el material del que va a hacer uso, de las relaciones con los demás, del interaccionismo simbólico con las pinturas, con las melodías que le crean sentido. Tal vez un sentido primitivo, natural, puro, que lo lleva a espacios arcaicos, históricos. Actos reflejos de una sociedad que delimita hasta la forma en la que se pueden expresar los sentimientos.

Y en el arte hay una libertad particular. Especial. Eficiente. Cetera. Capaz de compartir mensajes directos, con una profundidad

54



El tiempo para un inmortal. Las estructuras positivistas para un artista. Es algo más que ilógico. Delimitar un cuadro en blanco. Un escenario.

que escapa a la razón. Huye, corre lejos del método científico, que es excelente para un progreso económico-político-técnico, pero resulta insuficiente para los aspectos humanos psicológicos, sociales y culturales.

Esta exposición tiene más de arte que de ciencia. Por una razón específica: cambiar de terrenos, intercambiar elementos, construir desde otros puntos de vista ayuda en cuestiones humanas. Así, si este escrito fuera para una academia de arte, sería conveniente inclinarlo más hacia el método de conocimiento construccionista, tocar más tópicos científicos para ampliar la cosmovisión de los estudiantes de arte.

Esto es parte de la negociación. De enfrentar realidades múltiples que se crean conforme pasan las acciones, los diálogos, los enfrentamientos. En la facultad de psicología, hay que sentir el arte con instrumentos propios del arte. La funcionalidad teórica se vuelca estática e insuficiente. Es como querer dar clases de arte siguiendo los pasos del método científico. Sería interesante probarlo, pero sólo en un terreno imparcial, en el que ambos aspectos convivan



auto generándose. De la misma manera que el construccionismo propone nuevas formas de abordar el conocimiento, el arte puede nutrirse de esta postura educativa, cultural, social y científica.

El tiempo para un inmortal. Las estructuras positivistas para un artista. Es algo más que ilógico. Delimitar un cuadro en blanco. Un escenario. Unos límites para expresar eternidad. Un mural. Una hoja en blanco. Una pluma. Unas herramientas que en su propia función delimitan. Para eso mismo que sirven se vuelven inútiles para otras cosas, otros proyectos, otra manera de abordar la pintura. Si deja de ser un cuadro, entonces, ¿ya no es pintura?

RITMO

Fluir. Embarcarse en la melodía construccionista del arte, en la fusión del objeto con el sujeto, en su conversación y dialogo interno. El sujeto cognoscente guiado por ese objeto antes pensado estático, que ahora se divierten juntos. Un pincel que cobra vida y desdibuja al pintor. Unas piernas que danzan por impulsos propios, guiadas más por la música que por el sistema nervioso. Desvanecer la tiranía del sujeto sobre el objeto, como si éste existiera por sí mismo, sin darse cuenta de que los seres humanos construyen esos objetos tan “ajenos” con sus conceptos, relaciones, estudios y definiciones.

Movimiento rítmico, dinámico. Acomodamiento recíproco, donde no sólo el individuo lleva el ritmo, el ritmo lo lleva a él. No somos contrarios, sino complementarios. Sujetos y objetos. El conocimiento se construye entre ambos. No hay más objetos en la mente del hombre de los que el mismo ha constituido. Cada concepto analizado, fue nom-



ψS

brado por nosotros, inventado, definido, dotado de cualidades a las que también nombramos.

Escuchas una canción. Hermosa. Te hace llorar. Recordar. La piel de gallina invade todo tu cuerpo. Generas un escrito a partir de ella. Creas gracias a la canción. Porque hay un diálogo con ella. No es un objeto que puedas desquebrajar y analizar en todas sus partes. A menos que sea tu tarea de música. Y estés en la escuela. De otra manera es impensable medirla, investigar cuántas lágrimas te puede sacar, alejarla de ti y nombrarla “objeto”.

Así hacemos con la neurosis, la paranoia y la psicosis. Las alejamos del sujeto, las separamos de él para estudiarlas objetivamente. Pero cada persona tiene sus propios relatos acerca de sus padecimientos. *Emburbujar*, en esferitas débiles que nos ayudan a estudiar las enfermedades mentales, y que en cualquier momento se rompen, escapan de las manos que las inventaron. Porque ni para eso somos buenos. Soplamos burbujas conceptuales que flotan en la escuela psicológica como simple decoración, para que la luz refleje colores bonitos

Escuchas una canción. Hermosa. Te hace llorar.
Recordar. La piel de gallina invade todo tu cuerpo.
Generas un escrito a partir de ella.

OSWALD SPENGLER

El tipo del científico occidental llega a su máxima altura a mediados del siglo XIX. Si en los momentos actuales el sabio ha cesado de vivir ajeno al mundo; si la ciencia muchas veces se pone con gran inteligencia al servicio de la técnica y de la ganancia, ello denota que el tipo puro empieza a decaer y que la época grande de optimismo intelectual pertenece ya al pasado.

1922. *La decadencia de Occidente*, vol. 2, p. 404-405.

que nos den validez. Y esa validez es una broma que no justifica la separación tajante entre cuerdos y locos. La discriminación y juicio que deben hacerse para abordar los objetos de estudio en su soledad, homogeneidad y oscuridad.

Es sólo una dimensión. De muchas. La más utilizada porque brinda cierta estabilidad. Pero los manuales, las pruebas psicométricas y el DSM-IV no son leyes naturales. Somos nosotros quienes instituímos como objeto los objetos de los que aparentemente está hecha la realidad psíquica. “El objeto no genera nuestra representación de él si no que resulta de las prácticas que articulamos para representarlo. Y son esas prácticas las que trocean la realidad en objetos diferenciados”.¹

Hay un ritmo originario: el sentido común, que está entrelazado con los otros cinco sentidos. Es una corriente continua, interminable. Cuya forma es danza, diálogo con el contexto socio histórico, conversación con el arte, la ciencia y la cultura. Una melodía que se acopla de manera estupenda con el ser humano es el arte. Es uno de los mejores ejemplos del construccionismo social retórico-discursivo.

LA CIENCIA Y SUS MEGALOMANÍACOS MÉTODOS

Los pasos rígidos para abordar una investigación científica te van a llevar a los mismos lugares orto-

doxos, técnicos y exactos. Hay imprecisión en los seres humanos. En su psique, sus acciones y conductas. Esa sistematización estructural-funcionalista no es de mucha ayuda para la cultura, la vida cotidiana y la reflexividad.

No se trata de elaborar conocimientos, alcanzar saberes que sean lo más confiables posible acerca de esa peculiar realidad que es la “realidad psicológica”. Porque esa realidad de laboratorio es cuadrada, estable, ordenada, precisa y medible. Los instrumentos, enfermedades y conceptos son “verdaderos” y no puedes hacer nada contra eso. Si lo dice el DSM-IV, entonces es así. Y por mucha investigación que realices, siempre tendrás que utilizar los mismos caminos, zapatos e indumentaria establecida. Siempre estarás pasado de moda.

Los resultados arrojarán conclusiones semejantes porque el mecanismo que los evidenció es el método científico. Cada paso que das es dado hacia un mismo lugar, con un sólo huarache (positivismo) y una sola necesidad de encerrar el conocimiento en una jaulita para así poderlo contemplar mejor.

¿En verdad crees que un pájaro que fue hecho para volar es más feliz parado en un palito todo el tiempo, en un espacio tan reducido que no le permite extender sus alas? Pasa igual con el saber, que fue hecho para conocerse, y la ciencia oficial no hace más que girar en el mismo círculo, relegando la sabiduría a unos cuantos tópicos, metas y formas de conocimiento.

Y, tu vida cotidiana ¿es así? 

¹ Ibáñez (1994). *Psicología social construccionista*, México: Universidad de Guadalajara, p. 267.

Itinerario de una búsqueda: apuntes para un perfil de Georg Simmel

ERIK ALEJANDRO ALONSO LEÓN



A

PUNTES DE CONFESIONES 1. Digamos que uno llega a Georg Simmel por casualidad. Uno va leyendo por algún camino –digamos el libro *La sociedad mental* y de pronto se encuentra una puerta un párrafo, por ejemplo que habla de un tal Simmel y de “lo extraño”:

[...] un extraño es aquel que se encuentra dentro de un lugar o en un grupo pero que no pertenece de origen a él, de manera que, aunque hable el mismo idioma, se sepa los mismos chistes, trabaje con los demás y sea conocido por todos, hay algo en él que de repente lo hace aparecer como un desconocido, como alguien que está adentro y es cercano pero que al mismo tiempo es como si se alejara y estuviera fuera, y por esta razón puede comprender a la comunidad de otro modo [...]. En la mitad de la calidez y la acogida, de pronto le repunta algo de frío y distante que lo desarraiga y lo aísla.

Digamos, también, que uno se queda, más que por curiosidad, por identificación, y es que esa puerta, pequeña y accidental, abre ese espacio cerrado que nos habitaba y no podíamos nombrar, un espacio que, apenas, podemos vislumbrar. Porque uno se pone a pensar en la psicología como camino y surge la extrañeza –palabra que ya es reflejo pues la elección no fue convicción sino llana omisión; digamos sin recelo que uno necesitaba reconocerse en algo para poderse aferrar, para seguir estando.

APUNTES DE COINCIDENCIAS 1. El 1° de marzo de 1858 nace Georg Simmel. Otro primero de marzo de años más cercanos 1989, por ejem-

plo nace una L que no deja de ser relevante, aunque en ámbitos más regionales mi privacidad, por ejemplo. Hoy en algún lado escuché que uno siempre está buscando a la misma persona en todos los ámbitos. Sigo pensando en ello.

APUNTES PARA UNA FICCIÓN 1. Imaginemos a un G. Simmel que siente el viento en la toscana italiana en una tarde que va cediendo; un ocaso que se deja entrever mientras el cabello, ligeramente, se deja encrespar; imaginemos los cabellos al vuelo, una mirada que se alza. Imaginemos Florencia desde lo alto de San Miniato, las montañas de fondo, el río Arno que cruza la ciudad como arteria vital. Pensemos en un Simmel turista, agotado por la caminata intensa en la ciudad. Imaginemos el ceño fruncido de Simmel disgustándose con la Capilla de Médici, imaginémoslo anotando en su libreta: “es más romana que florentina”. Pensemos en el filósofo caminando por colinas, paseando entre vides, olivos y cipreses, sintiéndose saturado de cultura, disfrutando entre villas y campos, entendiendo porque allí, nació el renacimiento. Imaginemos al escritor que viendo caer la tarde anota en su libreta viajera: “Aquí la naturaleza se ha vuelto espíritu sin abandonarse a sí misma”. Imagine-mos que detiene la pluma y vuelve la mirada al vuelo, siente el agotamiento del cuerpo acompañado de la alegría intensa del espíritu que no se cansa. Es 1906 y ya va siendo de noche. Imaginemos a un Simmel que retoma la escritura ante la noche que apenas comienza:

Amapolas y retamas, villas cerradas como secretos, niños que juegan, el azul y las nubes del cielo. Si bien todo esto se encuentra en otras partes, aquí adquiere un peso estético-espiritual y una atmósfera totalmente diferente, porque no hay nada que nos emocione por su belleza aislada, sino que todas las cosas participan de una belleza general que

lo abarca todo.” Imaginemos el pensamiento entorno a Florencia, que dirá: “mi tierra, mi hogar”. Imaginemos una pluma que se detiene, una noche que sigue.

APUNTES BIOGRÁFICOS 1. Simmel, quien a pesar de las clases llenas que daba a hombres y mujeres que impartía como profesor adjunto en la universidad de Berlín —de las cuales, incluso se reseñaba en la prensa escrita, a pesar de la recomendación que en 1908 le hace Max Weber con quien fundó la Asociación Alemana de Sociología en 1914 para la obtención de la cátedra de filosofía en la universidad de Berlín, a pesar de cartearse con Rilke y Rodin, nunca tendrá su cátedra definitiva en el medio académico berlinés. Se sabe, lo extraño nunca es del todo próximo, mientras se insinúa, va desapareciendo.

APUNTES DE COINCIDENCIAS 2. En 1858 también nace, en otras latitudes y algunos días después, el sociólogo francés Emile Durkheim. Durkheim será la aparente contraparte de Simmel, mientras que el francés se encarga de “los grandes temas” —las formas elementales de la religión, por ejemplo el alemán hablará de la monumentalidad de lo mínimo; las asas de las tazas, las lámparas y los armarios, los puentes y las puertas.

Lo trillado; *los polos apuestos se atraen*: En el primer número de la famosa revista de Ciencias Sociales *L'Année Sociologique*, fundada por Durkheim en 1898, aparecerá un artículo de Simmel.

APUNTES DE CONFESIONES 2. Leyendo a E. M. Cioran en *Del inconveniente de haber nacido*, encuentro: “Hace tiempo que la filosofía no lee en las almas. No es su oficio se dirá. Es posible. Pero entonces no debe sorprendernos que ya no nos interese”. Uno escribe y piensa en la lejanía ¿abismo quizá? que separa el soliloquio académico de la vida cotidiana.

APUNTES BIOGRÁFICOS 2. Su padre E. Simmel es un chocolatero. Cofunda la empresa chocolatera Sarotti. Años después con Simmel aún niño, fallece. Julius Friedländer director de una editorial musical al no tener hijos volcó su afecto y su herencia al joven Simmel.

APUNTES SIMMELIANOS 1. “La ausencia de lazos sociales firmes promueve la libertad intelectual”.

APUNTES DE CONFESIONES 3; Una frase de Enrique Vila-Matas que no dejo de pensar mientras busco a Simmel: “Precisamente porque la literatura nos permite comprender la vida, nos deja fuera de ella”. Cambiemos literatura por filosofía y encontraremos la sombra de Simmel.

APUNTES PARA UNA FICCIÓN 2. Imaginemos un Simmel nocturno que en su estudio lee las memorias de Giacomo Casanova, mientras Gertrude, en otro cuarto, duerme con el pequeño Hans. Pensemos la casa que ahora es apenas una soledad acompañada. Imaginemos la forma en que Simmel toma el libro. Busquemos la lectura insinuada a partir de la mirada. Pensemos el ahínco con el que lee los amores furtivos de Casanova —el fugitivo, el inquieto; el amor que siempre es aventura. Imaginemos la pluma que se desliza mientras escribe: “A pesar de saber que fracasaría, su entusiasmo del momento engullía la perspectiva del futuro. Quería ver el futuro pero él sólo era presente.”. Imaginemos la mirada de Simmel que se pierde, brevemente, a través de la ventana, mientras piensa en Casanova, la pluma que de nuevo anda: “El aventurero constituye también el ejemplo más recio del hombre ahistórico, de la criatura del presente”. Pensemos en Simmel, dejando su estudio como para verificar que la vida lenta —la suya— sigue, se asoma al cuarto adonde Gertrude y Hans duermen, en el marco de la puerta se detiene, observa. Imaginemos el pen-



samiento que nunca podremos saber. Imaginemos el regreso a las *Memorias* de Casanova y los pensamientos que surgen antes de retomar la lectura, las diferencias que lo alejan de Casanova, escribe: “El aventurero [...] trata lo incalculable de la vida de manera idéntica a como nosotros nos comportamos con lo totalmente calculable”, se da cuenta de que sin querer, ha quedado enmarcado en ese *nosotros* escrito; el suyo no es un temperamento ahistórico, tampoco aventurero sino apenas modesto. Imaginemos que piensa en la imposibilidad de un cambio, con Gertrude y el pequeño Hans a cuestas. ¿El los carga a ellos o ellos lo cargan a él? se cuestiona. No obstante, piensa su vida de otra manera, lejos de la pasiva vida intelectual, en la cual, sobre todo cuando llega a casa, siente ajena, extraña. Imaginemos que piensa en la realización de un ensayo sobre la aventura, escribir aquello que no puede vivir y a veces desea. No sabe como irá pero sí como terminará:

[...la aventura] se trata, sin duda, sólo de un fragmento de la existencia al lado de otros, pero es perteneciente a esa clase de formas que, más allá de su mera participación en la vida y de toda accidentalidad en cuanto a su contenido particular, poseen la fuerza misteriosa de hacer sentir por un momento la vida entera como su cumplimiento y su apoyo, como si no tuviese otro objeto que su realización.



Imaginemos sus manos cerrando las Memorias y la libreta de apuntes, su paso nocturno, dubitativo. Va a dormir con Gertrude y Hans. Imaginemos un último gesto; acostado, mientras ve el techo oscuro del cuarto, aunado al calor de ella y del pequeño, piensa: tal vez la vida lenta también es una aventura. Imaginemos una mirada que se cierra.

APUNTES BIOGRÁFICOS 3. Su tesis para doctorado “Estudios psicologicos y etnológicos sobre música”, en 1881, fue rechazada. Presenta en vez de ella, una monografía de Kant.

APUNTES SIMMELIANOS 2. “¿Cómo es posible captar aquello que es inasible entre dos seres humanos, pues ‘palpando lo tocable’, sólo encontraríamos individuos y entre ellos, nada más que un espacio vacío?”

APUNTES DE COINCIDENCIAS 3. En 1908, el filósofo que escribiría acerca de lo extraño será ejemplo de sus propios escritos, terminará sus años en la fronteriza ciudad de Estrasburgo, en cuya universidad obtendrá por fin una cátedra, que no pudo nunca obtener en su amada Berlín. La cátedra no se siente del todo próxima, pues está muy lejana de la sociabilidad berlinesa que tanto gustaba y disfrutaba. Quizá por eso, o quizá no, cuatro años después morirá de cáncer de hígado.

APUNTES SIMMELIANOS 3. “La verdadera gracia de la belleza tal vez sea que reside siempre en la forma de unos elementos que de por sí son indiferentes y ajenos a la belleza y que sólo adquieren valor estético gracias a su conjunción [...] uno sólo porta la belleza en cuanto a su relación con otro, y este otro sólo la adquiere por su relación con el primero, de modo que aquello es propiedad de los dos, pero al mismo tiempo de ninguno de ellos”.

APUNTES BIOGRÁFICOS 4. Al morir deja, entre otros manuscritos, 3 ensayos-monografías entorno a Beethoven, Shakespeare y a su admirado Goethe.

APUNTES DEL REGRESO QUE NUNCA OCURRIÓ. Un Simmel de 60 años, con el cáncer a cuestas, lee un fragmento de su vieja libreta viajera: “Florenxia es la suerte de las personas maduras, que han conquistado lo esencial en la vida, que han renunciado a ello y que, para alcanzar, esa renuncia ya solo buscan su forma”. Le conmueve su viejo ánimo romántico, nunca pensó en poder regresar, maduro, conquistado, a Florenxia, su “tierra natal”, ajena, pero verdadera. Está a unos metros de casa, donde lo esperan Gertrude y Hans para merendar, el dolor intenso apenas le deja caminar unos pasos, el aire florenciano le conforta. Se queda sintiendo el viento un poco más mientras la merienda lo sigue esperando. La tarde cae, la vida también. 🦋

REFERENCIAS

- Cantó Milá, N (2007). “Prólogo” a: *Roma, Florenxia, Venecia*, Barcelona, Gedisa.
- Fernández Christlieb, P (2004). *La sociedad mental*, Barcelona, Antrophos.
- (1994). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*, Venezuela, Antrophos.
- Habermas, J. (s/f). *Epilogo a: Sobre la aventura*, Barcelona, 2002.
- Sabido Ramos, (coord.) (2007). *Georg Simmel: una revisión contemporánea*, Barcelona, Antrophos.
- Simmel, G. (1908). *Roma, Florenxia, Venecia*, Barcelona, Gedisa, 2007.
- (1911). *Sobre la aventura*, Barcelona, 2002.
- (s/f). *Problemas fundamentales de filosofía*, Buenos Aires, Prometeo 2005.
- Vernik, E. (2007). “Posfacio” a *Roma, Florenxia, Venecia*, Barcelona, Gedisa 2007.
- <http://es.wikipedia.org/wiki/Wikipedia>

Las artesanas

MARÍA URQUIZA VILLANUEVA

“Queredlas cual las hacéis, o hacedlas cual las buscáis”

Antecedentes

E

s cierto que un poema adquiere significado personal cuando es capaz de remitirnos a un instante particular de nuestra vida, atravesando la actualidad para instalarse en un momento (pasado, presente o imaginario) de inusual sensibilidad; aunque yo creo que realmente se vuelve entrañable cuando tiene la facultad de hacer eco con nuestra cotidianidad, y eso fue exactamente lo que a mí me sucedió con los *Hombres necios* de Sor Juana, que forman parte de mi día a día, y a cuya dinámica de cortejo me encantaría responder precisamente con una de las frases más elegantes que me he topado en mi vida, y en la que, desde mi punto de vista, se sintetiza el sentido del poema: “Queredlas cual las hacéis, o hacedlas cual las buscáis”, ya que subraya una de las demandas primordiales hechas a las mujeres de todos los tiempos y que, a saber, es una demanda *binomial*. La primera cara de esta demanda es una cara dura e intransigente, una cara hipócrita, castigadora, que no permite que se actúe lo que se siente y que se origina en la exigencia del ocultamiento del propio deseo con el propósito de combatir el llamado masculino, y de esa forma situarse como un “algo deseable” (es bien sabido que un deseo deja de serlo, en cuanto *cede* a la voluntad *deseante*).¹ La otra cara es más bien quejumbrosa, pues se trata de la insistente seducción masculina que no se resigna, y que avanza ansiosa y resuelta, combatiendo con ímpetu los obstáculos que los hombres mismos instan a levantar. Un verso que puede ayudarme con este primer acercamiento a la frase que me interesa, es el siguiente:

¹ El deseo también se refiere a la acción de hacer patente lo faltante, de traerlo a existencia por medio de la evocación. En ese sentido podemos decir, sin que sea nada nuevo, que el deseo es aquello que moviliza a la humanidad, una insatisfacción permanente, y que se cristaliza en hombres y mujeres por medio de mecanismos distintos, pero con un fin compartido: la completitud.

Combatís su resistencia
Y luego con gravedad,
Decís que fue liviandad
Lo que hizo la diligencia.

Evidentemente, se está hablando de una dinámica enfermiza por su incongruencia, que desgraciadamente se mantiene vigente y continúa mortificando a las mujeres. Pero la elegancia de este enunciado radica justamente en su habilidad para levantarse por sí solo y descubrirnos otros aspectos involucrados en el establecimiento del lazo intersexual, por eso mismo prefiero no vulgarizarlo extendiéndome demasiado en esta reseña sobre su acepción más inmediata.

EL EXILIO: LA SOLEDAD ES PRODUCTO DE UN RECHAZO UNIVERSAL

“Queredlas cual las hacéis, o hacedlas cual las buscáis” también es el principio de un diálogo sobre las creencias heredadas, que son parte de la cultura femenina, una cultura que se ha consolidado a partir de innumerables vicisitudes en la historia de la mujer y que ellas mismas se encargan de transmitir a través de la maternidad. Una cultura que le ha permitido a los hombres un actuar más espontáneo, y por lo tanto más congruente, que se manifiesta en un modelo más estable a pesar de las épocas (no quiero decir con esto que no tengan sus propios conflictos, contradicciones y presiones sociales). Entonces vemos que el hombre ha permanecido más o menos dentro de algunos papeles básicos, como “el proveedor” (clarísimo, el que da el sustento material), “el protector” (de nuevo, bastante claro, el que usa su fuerza y agresividad contra lo que, o contra quien, pudiera lastimar algo o a alguien que él tiene porpreciado), “el fiestero” (es muy común que se le aplauda a un hombre que en algún momento de su vida haya sido fiestero, que se divirtiera, y esto se los estimula, en cambio

casi nunca se oye que se aplauda a una mujer por lo mismo; a la mujer normalmente se le festeja que sea luchona, que salga adelante, que se sobreponga a las situaciones que se le presentan, cosas muy valiosas, sí, pero que si no van de la mano con la capacidad de divertirse, tienen poca probabilidad de resultar en una vida satisfactoria), “el conquistador” (el valiente que donde pone el ojo, pone la bala), etc. En cambio la mujer es más calculada, ya que actúa lo que supone debería sentir y anhelar para mantener a su *deseante* interesado. Por eso la mujer se ha constituido más desde las expectativas masculinas que desde su propia experiencia y autoconocimiento. Y así, el péndulo histórico la ha llevado a fluctuar entre extremos tales como de ser la matriarca de la prehistoria,² a la eterna menor de Atenas; de la sacerdotisa respetada en la antigüedad, a la mujer casi totalmente excluida de la práctica religiosa en la Edad Media; de la esposa y madre abnegada, objeto del amor más ensalzado y defendido, a la que lucha por su derecho al voto, o la divorciada, que deja el hogar para ser proveedora, retornando al matriarcado prehistórico, etcétera.

Hablo de la cultura como una manifestación de la feminidad porque, como ya mencioné, son las mujeres las que principalmente se han ocupado de la crianza de la humanidad, y por lo tanto, son las que le reafirman las costumbres y los estereotipos

² Miguel Moya nos habla de algunas teorías que indican que las familias de la prehistoria han de considerarse *matricéntricas*, y que su vinculación con el varón no era de tipo paterno, ya que este ignoraba ser el causante de la fecundación, y además no vemos este tipo de vinculación en ningún otro primate. Las homínidas pues, habían de encargarse de sus hijos, asistidas por los varones de la comunidad, sin que estos cumplieran un papel paterno con alguno en particular. Por otro lado, se han encontrado vestigios que comprueban que las madres prehistóricas además de ser las recolectoras y las agricultoras, participaban también en todas las otras actividades, incluso en la caza.

sociales. Ahí donde un hombre impone la ley, hay una mujer que la perpetúa. Pero, a pesar de que la cultura es un fenómeno femenino, y por lo tanto, si se quiere ver así, *autolimitante*, las mujeres han alimentado un enorme resentimiento contra los hombres, quienes históricamente se han aprovechado de la resolución con la que ellas mismas inclinan la balanza hacia su lado, en lugar de hacer contrapeso.

Con base en esto, establezco la segunda aceptación de “Querredlas cual las hacéis, o hacedlas cual las buscáis”, que alude a la feminidad actual, que no complementa, sino que compite con una masculinidad que por primera vez se confiesa totalmente confundida. Una feminidad que trata de constituirse con una actitud defensiva e invasiva, que no se erige en el conocimiento y potencialización de sus propios elementos, sino que trata de definirse a partir de los elementos masculinos.³ Si antes eran los hombres los que, por medio de toda

clase de argumentos, ninguneaban las características femeninas y le otorgaban todo el valor a las masculinas para reforzar su posición dominante, ahora son las propias mujeres quienes pelean por esa posición, luchan por el lugar que les permita ser ellas mismas quienes tengan el “poder” necesario para ningunear lo femenino.

Así, “Querredlas cual las hacéis, o hacedlas cual las buscáis” más que un reclamo a la historia, a la sociedad, o a los hombres por mantener a las mujeres en una posición de desventaja en las áreas económica, intelectual, laboral, artística, sexual, etc., esta frase, en México, en la actualidad, en mi entorno, me parece un reclamo de mujer a mujer, por no conocer lo femenino,⁴ por no saber sacarlo a la luz y enaltecerlo, por atacarlo constantemente. Es más un reclamo a la manera en que las mujeres se forjan a ellas mismas.

UNA DEMOSTRACIÓN: LAS PRESAS

“*Sentir*’ se refiere en principio a tocar o ser tocado, y así también ‘sentimiento’”.

PABLO FERNÁNDEZ CHRISTLIEB

Si *sentir*, que se origina en *tocar*, es el sustrato del sentimiento, y es en virtud de que sentimos, y que sabemos que sentimos, que somos humanos, si es precisamente esa capacidad la que nos humaniza ¿cómo puede ser que el deseo de tocar o ser tocada sea tan castigado? Y no castigado por cualquiera, porque la primera persona señalando a una mujer y exclamando ¡esa es una zorra! será, sin duda, otra mujer.

El concepto de “la zorra” que tanto ha lastimado y limitado a la feminidad, es un concepto inventado por las mujeres dentro de su estilo de competencia:

³ *Mi Pequeño Larousse* señala la feminidad como “el género al que pertenecen las hembras, y lo relativo a él”, y la masculinidad como “el conjunto de características viriles, propias del macho”, ambas ideas incompletas y poco esclarecedoras. No es menester de este ensayo definir constructos tan complejos porque seguramente, al igual que *Mi Pequeño Larousse*, terminaría reduciéndolos trágicamente. Sin embargo, intentaré esbozar apenas una noción de la tonalidad que, al menos en el mundo occidental, considero que adquieren estos conceptos. Yo enmarcaría lo femenino dentro de la sutileza, mientras que a lo masculino, dentro de la tosquedad. La fuerza, la resistencia, e incluso la agresividad, en su versión femenina, llevan siempre puesto un velo sutil que se ciñe a la figura redondeada del cuerpo de la mujer, absorbiendo así la suavidad de su piel, y apropiándose de su fino aroma; mientras que la versión masculina de pasiones tan delicadas como la ternura y la dulzura, sugiere las formas más bruscas y toscas del hombre. Para mí, la invasión ocurre cuando estas pasiones compartidas exhiben el matiz de lo ajeno, que no hace juego con la propia figura. A esto me refiero cuando, de aquí en adelante, hable de dicha invasión.

⁴ Debo confesar, no sin pena, que yo misma lo desconozco.

Una persona que sucumbe al deseo ajeno lo hará porque ignora qué es lo que anhela realmente, y por lo tanto, quedará brutalmente insatisfecha y de cara a la humillante crítica social.

la competencia de desprestigio. Por muy pobre que sea la opinión de un hombre acerca de otro, nunca lo escucharemos utilizar tan casualmente un adjetivo tan descalificativo. Es muy poco probable que un hombre considere a otro de tan poca calidad que no merezca ser visto como una opción admisible de pareja formal, que es lo que las mujeres tienden a pensar de las “zorras”. En la cotidianidad, los hombres heterosexuales no se denigran entre ellos, mientras que las mujeres en general, sí lo hacen. Extrañamente, podemos ver también cómo los hombres homosexuales, entre más afeminados son, más adjetivos como este emplean. Así, el constructo social de la “zorra” fue inventado y difundido por las mujeres para menoscabar a sus rivales, y alegremente acogido por los hombres que encontraron en él la excusa perfecta para aprovecharse de un momento de “debilidad”, para jugar chueco, para mantenerse emocionalmente lejos, y para usar a una mujer sin ser mal vistos, porque al fin y al cabo, “ella es una zorra”, y por lo tanto, “ella se lo buscó”.

Pero, ¿ante el deseo de quién sucumbe la zorra? Y, ¿qué implicaciones tiene? Convencionalmente se denomina zorra a quien sucumbe al deseo de quien sea, adquiere el título por el simple y llano hecho de haberse rendido a él. Ahora bien, no es lo mismo ceder al deseo del otro, que conceder el propio deseo. Una persona que sucumbe al deseo ajeno lo hará porque ignora qué es lo que anhela realmente, y por lo tanto, quedará brutalmente insatisfecha y de cara a la humillante crítica social. Como si no fuera bastante su propio extravío y su

carencia afectiva, revelada de manera táctil, debe hacer frente a la implacable sociedad con las manos vacías, ignorando el motivo de sus decisiones, desconociendo qué necesitaba, pero segura de no haberlo obtenido, y por lo tanto, sin tener en qué apoyarse, con qué defenderse de las que, lejos de ser sus aliadas, son sus más voraces depredadoras. Pero como quedó insatisfecha, sin duda volverá a intentarlo, convencida de que esa vez será diferente. He ahí la cruz de la zorra: la repetición ingenua. En cambio, quien se concede al propio deseo sabe lo que estaba buscando, y lo consigue, por lo que queda completa, mejor parada, más fuerte y segura para enfrentarse a lo que venga. Si repite la acción, será porque realmente lo desea, no como un acto compulsivo que trata de llenar un vacío desconocido. Pero, ¿qué mujer (y sobre todo mexicana) tiene el valor para actuar sus deseos sin culpa? La culpa, ese factor nefasto y paralizante, tan típico de las mujeres, que les empaña la vista impidiéndoles distinguir lo que se aloja en su interior, y las asedia en cada pensamiento, limitando su disfrute.

Generando estructuras ante las que la otra deba detenerse, o sentir culpa, se privan a ellas mismas de gozar, porque las estructuras ahí se quedan para ser absorbidas por la sociedad, y las capturan inexorablemente.

UN PARÉNTESIS SOBRE LAS ESTRUCTURAS: Me enoja que María sea virgen, simplemente no lo entiendo. De más está hablar de las repercusiones que han tenido las perspectivas católicas sobre la

El hecho de que sea virgen, una mujer que no ha sido tocada, y por lo tanto, que no ha sentido, que no ha gozado, y de que esta característica indique divinidad, impulsó a las mujeres a imitarla.

sociedad mexicana, pero me gustaría abordar brevemente el asunto desde un enfoque más femenino, sólo porque me molestaría no mencionarlo. La virginidad de María no se trata sólo de una idea, o tal vez una metáfora religiosa, sino de una forma que sustenta el fenómeno social de la zorra, porque, disuelta ya en una época donde casi cualquier sistema de creencias ha perdido su injerencia y pocos se apasionan con ideologías, el hecho de que se haya disuelto significa que, perdiendo su contenido, ha quedado como parte de la estructura de pensamiento occidental, y en particular mexicana ¿Por qué la virgen es virgen? Fundamentalmente para que los hombres pudieran estar seguros de que los hijos que estaban manteniendo eran suyos, y tradicionalmente para garantizar la divinidad de Jesús. Por otro lado, el hecho de que sea virgen, una mujer que no ha sido tocada, y por lo tanto, que no ha sentido, que no ha gozado, y de que esta característica indique divinidad, impulsó a las mujeres a imitarla, haciendo inaceptable ante sus ojos el placer sexual; pero siendo incapaces de reprimirse, se sometieron a sanciones morales terribles, que desembocaron en conductas compulsivas de todo tipo, y que curiosamente aparecían generalmente después del matrimonio (cuando se supondría, ya les era más permitido), demostrando que ese reproche íntimo no había sido superado en absoluto. De ahí lo reprochable de la zorra. La zorra es una mujer que, con cada desliz, con cada contacto, se aleja más del arquetipo de divinidad. Pero, ¿es posible acercarse a él renegando de una

facultad de la que la naturaleza, o en dado caso, dios, nos ha dotado?

Aunque la importancia concedida a la virgen haya perdido vigencia en mi generación, y casi nadie trate de imitarla ni por convicción ni por razones prácticas (más que, tal vez, por higiene y presión social), la tradición *culpígena* originada en ella sobrevive gracias al cuchicheo y a la expresión insidiosa, lacerante y cruel: ¡ella es una zorra!

LA REVANCHA, EL ROMANTICISMO Y LA CONQUISTA COTIDIANA

“El fuego original y primordial, la sexualidad, levanta la llama roja del erotismo y esta, a su vez, sostiene y alza otra llama, azul y trémula: la del amor”.

OCTAVIO PAZ

- LA REVANCHA: también llamada *cabronería* femenina, que fascina pero conflictúa a los hombres. Parece una estrategia de las mujeres en la que, con el estandarte de independencia y seguridad propia, se despojan de atributos femeninos y se apoderan de algunos masculinos, quedando en una posición sugestiva pero confusa, ante la cual, los unos no saben qué ofrecer y las otras, no saben qué esperan recibir. Es un intento de homogenización donde se pierde de vista que la seguridad propia viene de la introspección, y no tiene por qué expresarse como una actitud defensiva, combativa o agresiva. Una mujer fuerte es una mujer que se



conoce, una mujer congruente con ella misma, no una cabrona.

- **EL ROMANTICISMO:** Según Oscar Wilde, “la verdadera esencia del romanticismo es la incertidumbre”, pero no en la estabilidad de una relación, sino en la imposibilidad de conocer completo el mundo interno del otro. La incertidumbre que contiene la subjetividad. El amor será siempre romántico mientras encontremos cavernas en la naturaleza del otro que nuestra propia naturaleza no nos permita explorar, porque ahí se gestan las sorpresas, de ellas surgen las alegorías del romanticismo.⁵ Por eso es seductora la mirada de un hombre, porque puedo intuir a dónde va, pero no termino de descifrar lo que encierra, porque es totalmente diferente a la mía; o su sentido del humor tan in-

⁵ No me refiero a la naturaleza del “otro individual”, sino del “otro colectivo”, del género. El sustento de una relación amorosa con un “otro individual” es la admiración, que requiere de un esmerado conocimiento de esa persona, hay que conocer a nuestra pareja, pero nunca poseerla, penetrarla, atravesarla. Siempre queda un espacio sagrado, privado e indecible, que sólo se comprende entre quienes lo habitan, los iguales, y que desde otra perspectiva únicamente se puede intentar adivinar. Hay cosas de las mujeres que sólo entre ellas pueden entender, lo mismo con los hombres, y son estos detalles los que, como género, atraen al otro, se trata de la atracción por el misterio de lo que sólo alcanzamos a sospechar.

esperado, que recurre a mecanismos que me son enteramente ajenos. He ahí que no haya nada más romántico que una carcajada.

Entonces, la relación entre lo femenino y lo masculino es una relación erótica porque depende de los roces, los juegos, las caricias, no es posible poseer al otro, sólo asomarse, es rica porque se mantiene gracias a sus profundas diferencias, y también gracias a ellas se fecunda. Este me parece el mayor peligro de cualquier intento de homogenización: la muerte del romanticismo.

- **LA CONQUISTA:** Es el arte de atraer, encantar y seducir por medio de la sugestión. El que conquista es el que demuestra interés, el que hace sentir al otro especial y único, y que por medio de detalles deja entrever sus intenciones, pide contacto, quiere sentir, “sentirte cerca”. La conquista es la rúbrica del romanticismo, y es condición necesaria para lograr intimidad, y posteriormente mantenerla. Es el momento en que, sacando lo mejor de uno mismo, se deja plasmado algo en el otro, apenas una imagen que despierte curiosidad y lo incite a echar un vistazo. Es la chispa que enciende el fuego primordial.

La conquista es indispensable para hacer el amor, para confeccionarlo, y sabemos que esta labor creadora tiene que realizarse día con día si se pretende que el amor dure, que no perezca a manos de



Lo femenino y lo masculino se desenvuelven de manera complementaria dentro de un vínculo amoroso, si uno invade al otro, pierden esta capacidad, que las mujeres sean machas nada más confunde a los hombres.

la monotonía. Pero la conquista depende de la sorpresa, de la incertidumbre, no puede conquistarse a quien anticipa lo que viene, y en cambio, debe tenerse un creciente conocimiento del terreno que se está pisando, para moverse de manera cada vez más cómoda y certera. Cada región será diferente, y hay que poner atención en sus particularidades, porque nunca hallaremos dos terrenos iguales, algunos serán empedrados y con subidas empinadas, otros tendrán dunas salpicadas por aquí y por allá, en otros nos toparemos con bosques arcanos y oscuros, y a veces, nos encontraremos de pie en alguna pradera extendida hasta el horizonte, o mirando un remanso verdoso; evidentemente, no podremos valernos de las mismas estrategias para adentrarnos en ellos, hay que ir aprendiendo por dónde entrarle a cada quien. Pero ¿qué hacer cuando el otro se defiende de ser conquistado? Es bien diferente resistirnos a la conquista, esto es, no todo mundo puede conquistarnos, a defendernos de ella, que es en lo que, desde mi punto de vista, han caído muchas mujeres. La caballerosidad ha sido interpretada por muchas, más que como una modalidad de conquista, como un disfraz para el machismo, o como una triquiñuela para alcanzar una meta nunca dicha, y

luego desaparecer. Seguramente en cierta medida, y sobre todo en otra época, hayan tenido fundamento estas sospechas, pero me parece más bien, que tampoco estamos ayudando a reducir el machismo deshaciéndonos del galanteo y la caballerosidad. Hay que reinterpretarlos.

Lo femenino y lo masculino se desenvuelven de manera complementaria dentro de un vínculo amoroso, si uno invade al otro, pierden esta capacidad, que las mujeres sean machas nada más confunde a los hombres ¿Cómo deberían tratarlas, como tratan a otros hombres? Entonces, ¿dónde queda la conquista, cómo llevarla a cabo? Cada género se vale de sus propios detalles y artilugios para seducir al otro, para hacerlo sentir especial justamente porque no es igual a él.

Cuando nos sentimos atraídos por otra persona, nos sentimos, efectivamente, atraídos *por ella*, esto es, por su individualidad. Esa persona como sujeto es lo que tiene un magnetismo particular sobre nosotros; lo que amamos, en cambio, es la dinámica que establecemos con ella, son los gestos, los rituales, las ceremonias. Lo que amamos es la convivencia, que requiere de la conquista para limar las asperezas del andar diario.



Creímos durante mucho tiempo que el *rock and roll* era revolucionario. Hay que olvidar eso, el rock es reaccionario hasta la muerte.

Sting

La verdadera universidad española ha sido el café y la plaza pública.

Miguel de Unamuno

CONCLUSIONES

Parfraseando a Freud diré que la naturaleza ha destinado a la mujer, por medio de su encantadora feminidad, a seguir senderos diferentes de los que destinó para los hombres, por medio de su encantadora masculinidad. Cada uno tiene su ruta, y si nos tomamos el tiempo de inspeccionarla, de observar con detenimiento todos sus aspectos, apreciar sus aromas, sus paisajes, las sensaciones que nos producen, y hacerlos nuestros, tendremos más que compartir con el otro, para el que todos esos hallazgos serán cosa nueva, sorprendente, y así abriremos un espacio para la magia, que da un matiz más alegre a nuestro recorrido. Cuando hablo de un terreno en penumbra me refiero a la mujer, cuyo conocimiento de sí misma me parece bastante precario, es un terreno en el que sólo se alcanza a ver a medias, en el que se tiene que andar a tientas, y se intuye una amenaza constante, siempre se siente cerca la posibilidad de tropezarse y lastimarse, un terreno en el que difícilmente uno se podría mover con desenvoltura, porque se ignora cómo están dispuestas las cosas, no se ve claramente, hay sólo siluetas, y es a ellas a quienes corresponde iluminar la escena y re-

correrse, pero continúan siendo lo suficientemente necias como para sabotearse y apagarse la luz una a la otra. A esto se debe su histórica soledad: al recelo que sienten entre ellas, y al resentimiento que albergan contra los hombres.

Así, “Queredlas cual las hacéis, o hacedlas cual las buscáis”, establece su última y más profunda premisa, la que advierte que la fragua de mujeres es un trabajo artesanal realizado por ellas mismas al calor de su propio deseo, y en el que la materia prima se recoge de las sublimes minas de su cultura. Por eso, “Queredlas cual las hacéis, o hacedlas cual las buscáis” se eleva de su posición original y da pie a la expresión de una mujer que se reconoce producto de un devenir histórico, pero que no se limita a él, porque está dispuesta a interactuar con su mundo, interno y externo, de una manera sincera, abierta, sin resentimientos ni reproches, porque sabe el poder que tiene. Ser responsables de nuestra realidad quiere decir que tuvimos la capacidad de crearla, y por lo tanto tenemos también la capacidad de cambiarla, de re-crearla, en el momento en que nos decidamos. Este es el cenit de la frase: una potente exhortación a la libertad. 🙌

Dice Antonio Porchia:

El no saber hacer supo hacer a Dios.

Dice Jorge Luis Borges:

Encuentro aquí la confirmación de una antigua duda. He tenido siempre la sospecha de que Dios –el todopoderoso Dios de los teólogos– fue la más curiosa invención de la literatura fantástica.

En: Prólogo. *Voces Reunidas*.

Entre la tradición y el progreso: la memoria y el olvido

VALENTÍN ALBARRÁN ULLOA

Memoria como facultad humana



S

e puede decir que la *memoria* es lo que alguna psicología social ha decidido que sea, como se puede decir que es lo que alguna psicología tradicional contra argumenta que es. Y si se pone uno quisquilloso hasta se aventura a decir que tiene un lugar en el cerebro, activado sólo por un neurotransmisor que opera como evocador únicamente si actúa en cierta estructura y sobre un cierto receptor. Como si las estructuras y los neurotransmisores, e incluso el cerebro, estuvieran ya ahí desde hace milenios esperando a que la dichosa memoria se dignara aparecer en la historia del hombre. Sin duda se vale, como se vale casi cualquier cosa en estos tiempos según el contexto y la perspectiva desde donde se mire. Lo que sí es innegable es que la memoria es una facultad humana, con todas sus letras y sin reparar en la hipótesis de si otros seres vivos la poseen. Por lo tanto, parece más sensato empezar a buscar su origen y su función en eso, en lo que se presume, cada vez con más urgencia, como humanidad.

Sin duda, lo que hizo al humano un ser irremediamente social fue el recuerdo. Sobrevivir implicó recordar cómo hacer el fuego cuando las inclemencias del tiempo lo apagaban, reconocer quiénes son los aliados, cuáles eran las zonas seguras y, entre otras muchas cosas, para qué servía todo lo que el medio ofrecía. Tras recordar asuntos tan imperativos como estos, apareció el doloroso recuerdo de la muerte de los símiles, de los compañeros, de la familia, y el pensamiento en la muerte propia que algún día vendrá. Así, la necesidad de transmitir lo aprehendido se hizo evidente, porque evidente era lo que los muertos transmitieron al dejar la vida: sus herramientas, sus vestidos, sus pinturas y enseñanzas. Las tumbas son desde entonces el recuerdo petrifica-



do en lápida y estilizado en ofrenda. Los apellidos, fueron para los romanos, miles de años más tarde, el recuerdo vitalicio del origen propio, del lugar y la familia a la que se pertenece. Y así podemos encontrar que la vida del hombre es una historia de recuerdos. Cualquier huella de la actividad humana es, por añadidura, el recuerdo de un futuro que no nos pertenece pero al que sí perteneceremos.

Recordar algo es recordar a la persona con quien se conoció aquello, las personas con quienes se vivió e incluso las personas que no estuvieron entonces, pero que era deseable que estuvieran. Y si extrañar es un recuerdo que duele, “añorar lo que nunca jamás sucedió” no tiene cura.

Así, se fueron acumulando los recuerdos, y la tendencia humana de lidiar con unidades más grandes y aglutinantes, terminó por llamarle Memoria.

MEMORIA COMO CONSTRUCTO

Para responder a la inquietante pregunta de cómo es que somos capaces de legar algo, se ha investi-

gado y escrito cantidad de estudios. Los más coherentes resultan ser aquellos que sin divorciarse de los principios teóricos que les dieron origen, refundan las hipótesis con nuevas edificaciones teóricas. Algo así como construir un argumento. Algo así como echarle un segundo piso al edificio simbólico que habitamos. El cual se queda ahí, como cimientito de un piso venidero sí, pero ante todo, como la cúspide de una construcción. Es decir, como un legado.

Legar, etimológicamente significa dar, del verbo griego *didomi*, y entre otras acepciones está la de entregar, ofrecer. Pero su raíz del latín es un derivado de *Lex*, que significa ley. Y, si como el propio Corominas (1980) afirma, las lenguas se alimentan mutuamente compartiendo la emoción de encontrarle el mismo nombre al mundo a pesar de las distancias, podemos decir que el legado es algo así como la vivencia entregada, algo así como la ley de la memoria.

Hacer memoria implica, en muchos casos, reconocer los compromisos que hemos establecido con otras personas. Evidentemente, estos compromisos no tiene nada que ver con una deuda, sino que son más bien un obsequio y un legado con el que se arman las relaciones sociales, se van creando nuestras vidas y construyendo nuestras experiencias, haciéndonos los que somos.¹

Estudiar los mecanismos mediante los cuales los humanos legan y reciben un legado se ha convertido a su vez en una historia de legados, entre los cuales figura uno bastante reciente pero a la vez olvidado y que proviene de una sociología particular, una bastante holística, a saber, el de Maurice Halbwachs (1950) cuyo legado más alto parece ser el término *memoria colectiva*.

¹ Vázquez, 2001, p. 15.

Cada recuerdo, tan personal como este sea, incluso el de eventos íntimos, estrictamente personales que no hayamos compartido con nadie, existe por su relación con aquello que comparte con otras personas.

Como sucede con todo lo que se nos ocurre, a Halbwachs no le surgió el término de la nada. Un cúmulo de nociones, de legados teóricos yacía en su mente como, por ejemplo, la idea de que los humanos están determinados socialmente; que lo social tiene diversos niveles de impacto sobre el individuo y que es mayor en la medida en que el individuo esté atravesado simbólicamente y afectivamente por los valores del grupo al que pertenece; que los significados se construyen no dentro sino entre los individuos y que los contextos no son únicamente un escenario donde estos se desenvuelven, sino la sustancia misma que los moviliza. Así escribió: “Podemos hablar de memoria colectiva cuando evocamos un acontecimiento que ocupa un lugar en la vida de nuestro grupo y que lo hemos traído a la memoria; que lo hacemos presente en el momento en que lo recordamos desde el punto de vista de ese grupo”.² Los científicos sociales, entre ellos los psicólogos que se reivindican como obreros de una epistemología colectiva, se tardaron en hacerle caso, pero desde entonces, “la memoria había dejado de ser una propiedad de los individuos aislados y se convertía en una actividad social,³ que no sólo refería la posibilidad de recordar hechos vívidos en presencia de otros, sino vividos, significados y recordados en virtud de esos otros, cuya participación no se agota en su actividad individual, sino en su conversión en grupo, en colectivo. “Cada recuerdo, tan personal como éste

sea, incluso el de eventos íntimos, estrictamente personales que no hayamos compartido con nadie, existe por su relación con aquello que comparte con otras personas: lengua, modismos, lugares, acontecimientos, etc., [es decir] todo aquello que conforma la sociedad de la que somos parte”.⁴ Y que incluso nos la recuerda cada objeto o artefacto que se construyó o tiene importancia en el seno de ese grupo.⁵ Lo que nos permite encontrar hilos de pertenencia y raigambre que se conocen como identidad.

Ahora bien, como solemos participar en varios grupos sociales: la familia, los amigos, los otros amigos, los compañeros de trabajo, el equipo o el conjunto lúdico, etc., un grupo particular resulta intermitente. No está permanentemente conformado. Se vuelve a formar, no por el hecho de que sus integrantes se junten físicamente, ni obviamente porque los hechos que les son propios vuelvan a ocurrir, sino porque sus significados permanecen. Son sus significados los que los reúnen y para mantenerlos se juntan con una periodicidad sumamente asombrosa, sobre todo en estos tiempos en que “lo urgente no deja tiempo para lo importante” parafraseando a Mafalda, aquella niña con conciencia política creada por el argentino Trino. Por eso hablan de las mismas cosas, se cuentan los mismos chistes, lloran por el mismo dolor y en el marco de fechas significativas se encuentran en los mismos lugares.

² Halbwachs, 1968, p. 15.

³ Garzón, en Páez *et al.* 1998, p. 18.

⁴ Íñiguez *et al.*, en Páez, 1998, p. 283.

⁵ Radley, 1990.

OSWALD SPENGLER

Yo sostengo que muchos inventores, diplomáticos y financieros de hoy son mejores filósofos que todos esos que se dedican al vulgar oficio de la psicología experimental.

1918. *La decadencia de Occidente*, vol. 1, p. 77.

Cómo se mantiene un pasado, incluso lejano, si los integrantes del grupo sólo lo procuran cuando se conforman física y simbólicamente como tal. Porque el pasado no existe tal cual, nunca existió. Lo que existe es una interpretación de este, la cual se forma por la actividad de los significados grupales, y se recupera con los matices que aportan los individuos y las circunstancias actuales. Es decir, se re-construye. Porque “así es la niebla la memoria que uno guarda de ella: no hay blancura más blanca que la memoria de esa blancura. No hay pasión más profunda que la profunda memoria de la pasión profunda”.⁶

Dice Adela Garzón: “Nuestra identidad no se establece en actos de recuerdo, sino que ésta “nos lleva inevitablemente a re-construir nuestro pasado, es decir, que los acontecimientos y experiencias anteriores se reinterpretan en función de las exigencias del presente”.⁷ Es entonces una narrativa, no lo reproducimos, narramos nuestro pasado. Lo contamos a veces cruda y a veces alegremente dependiendo de qué necesita el presente de nuestro pasado. Y entonces lo que hacemos, como diría Hayden White, es contar la historia que queremos contar,⁸ es decir la nuestra...

Luego entonces la memoria es en rigor una narrativa, una versión que no debería escapársele a la historia, porque si como afirma el propio White:

“Para poder ser considerado histórico, un hecho debe de ser susceptible de, al menos, dos narraciones que registren su existencia”,⁹ ¹⁰ la memoria, que es de suyo colectiva, por tanto se comparte y por cuanto se re-significa a la luz del presente, tiene varias narrativas.

Pero la historia, al menos la oficial, no repara en particularidades. Necesita dar una versión *presentista*, acabada y articulada de todos los grupos de que trata, y para ello tiene que omitir. No es que esté de acuerdo en que omita, pero sí pretende erigirse como la autoridad que emite la única versión válida, algo o mucho tiene que olvidar. Si no, ya no es la Historia.¹¹

MEMORIA COMO DERECHO

Como hemos visto, no existe sociedad sin memoria, pero tampoco memoria sin sociedad. Es la actividad de la sociedad la que la hace posible, la que la

⁹ White, 1987, p. 34.

¹⁰ Iñiguez, *ibid.*, p. 269.

¹¹ La alusión a la historia viene a colación porque es esta disciplina la encargada de aglutinar las memorias de un pueblo, o si se quiere, de la humanidad, dándoles una consistencia cronológica natural sólida. Pero mientras que para la memoria el pasado es algo vivo, para la historia es algo muerto. (Véase Ramos, 1989; Le Goff, 1977; Florescano, 1999). Y si ya no es historia, sino historias en singular y con minúscula, se convierte en memorias y deja de cumplir su importante papel de sustento del discurso dominante. Por lo tanto, las colectividades relegadas de éste, demandan un lugar en ella, al cual por supuesto, de menos como narrativa, tienen derecho.

⁶ Acosta, 2003, p. 41.

⁷ Garzón, *ibid.*, p. 22.

⁸ Florescano 2009.

procura. Si hay memoria es porque hay una sociedad que la ejerce.

El ejercicio de la memoria pasó de ser una necesidad de sobrevivencia biológica a una necesidad de subsistencia simbólica. Mantener presente el pasado de la colectividad propia ya no es un requisito para conservar la vida, pero sí para conservar la identidad y el sentido de lo que uno hace y realiza.

En el contexto político, de las transiciones a la democracia, principalmente de Latinoamérica, se ha dicho que *es necesario mantener la memoria histórica o la memoria social*, entendida como un proceso colectivo, cuyo sentido es recordar lo que ocurrió durante las dictaduras. Se ha dicho también *que es necesario olvidar y perdonar las violaciones a los derechos humanos en nombre de la paz social*¹² pero, como hemos visto en los últimos treinta años, la estabilidad política pasa necesariamente por el reconocimiento público e institucional de un pasado doloroso, el cual implica la finca de responsabilidades y las consecuentes condenas sociales y legales.

Dice Páez que: “los sucesos políticos traumáticos presentan un problema para la teoría de Halbwachs. Ellos son *memorias silentes*, frecuentemente son reprimidas, y su recuerdo u olvido normalmente divide a la sociedad.¹³ Lo que sucede es que memoria y olvido están sirviendo directa e indirectamente al recuerdo

“Un suceso silenciado es un hecho compartido que produjo un cambio importante y del que la gente evita de forma consciente hablar. Esta negativa a hablar puede ser impuesta por un gobierno represivo [...] una religión [...] puede ser considerado tan culpabilizador o vergonzoso que la mayoría de las personas afectadas puede negarse a hablar de él”, pero igual

como sucede cuando uno repite constantemente algo para no olvidarlo, repetirse constantemente que algo se tiene que olvidar es un camino errado para cumplir el objetivo. Cuando a la gente se le dice que evite hablar o pensar en un suceso importante, más profundamente arraigado queda en la memoria [...] “intentar conscientemente no pensar en un hecho, puede contribuir a la memoria colectiva en formas que pueden ser tan poderosas o más que cuando se habla abiertamente de los sucesos”.¹⁴

La memoria colectiva de catástrofes políticas es una memoria distribuida socialmente. Estos hechos pueden no ser conservados públicamente ni conmemorados, incluso es frecuente que estén reprimidos oficialmente, pero, subsisten como hábitos, tradiciones orales, monumentos y archivos históricos desperdigados tal vez, pero potencialmente recuperables.¹⁵

La llamada Ley Cocopa, por ejemplo, no era otra cosa que el derecho a la memoria, el derecho de las comunidades autóctonas a incorporar su cultura al país que los incluye y del que quieren ser parte. Si la encomienda hubiese logrado a plenitud su propósito, cinco siglos después difícilmente se seguiría hablando de los indígenas prehispánicos. Cuántos recursos se emplearon para conquistarlos. Tanto se intentó borrar sus significados que transportaron su cultura hasta nuestros días. Llegó a nosotros gracias a las tradiciones, los monumentos, los artefactos, los cantos y leyendas transmitidas oralmente que los conquistadores no pudieron enterrar.

Por eso, la demanda de su lugar en la vida del país pudo traducirse en una iniciativa de ley que surgió como resultado de un largo proceso de negociación en el que participaron y que refrendaron las 57 etnias del país, intelectuales, representantes

¹² Lira, en Páez *ibid.*, p. 248.

¹³ Páez *et al.*, en *ibid.*, 1998, p. 171.

¹⁴ Pennebaker y Basanick, en Páez *ibid.*, p. 36-38.

¹⁵ Ibáñez, 1992; Páez *ibid.*, p. 176.

de los poderes legislativo y ejecutivo y tuvo el apoyo manifiesto de amplias capas de la población quizá como ninguna otra iniciativa de ley en la historia del país. El debate debía ser si los pueblos originarios tienen derecho a conservar su memoria, no si su memoria les da derecho a olvidarse de la ley, porque evidentemente la modernidad cada vez más presente les ha impedido insistentemente olvidarla. Y se rechazó, principalmente por una falsa lectura de lo que significa tradición y progreso.¹⁶

Políticamente, con independencia de la coyuntura de que se trate, todo parece debatirse entre tradición y progreso. Los usos y costumbres, la autodeterminación de los pueblos, constituyen un derecho, uno cuya defensa parece ser muy compartida mundialmente. Sin embargo, ello no significa en absoluto que los pueblos estén obligados a mantenerse como sus principios originales les dictan, porque, por principio de cuentas sus valores más antiguos fueron resultado de un proceso que incorporaba los considerandos propios del momento en que se adoptaron. Más aún, ya no existen pueblos o culturas “puras”, si es que alguna vez existieron. Es más, ni siquiera podemos hablar de razas sin mestizaje. Las culturas de hecho participan de significados y valores ajenos que por casualidad o por interés se entremezclan frecuentemente con los suyos. Buena parte de los cuales tienden a incorporarse.

En este entendido, la necesidad de mantener la memoria de la que cada pueblo proviene es un

¹⁶ Luego entonces, cuando lejos de proponérseles, se les impone un olvido que atenta contra los significados mismos que originaron su formación como colectividad, su obligación sí es recordar a cómo de lugar. En ello radica su subsistencia simbólica. Dice Todorov: “Cuando los acontecimientos vividos por el individuo o por el grupo son de naturaleza excepcional o trágica, tal derecho [el de recordar] se convierte en un deber: el de acordarse, el de testimoniar”. (Véase Todorov 2000, p. 18.)

derecho pero no una obligación. Los derechos no son obligaciones. Un derecho se ejerce o no, y ni se agota si se ejerce una vez, ni se pierde si no se ocupa nunca. Los colectivos recuerdan lo que les conviene recordar, siempre lo hacen desde el presente, y por lo tanto, también olvidan.

OLVIDO COMO PRIVILEGIO

Si la memoria es un derecho, también se tiene derecho al olvido. Los grupos a menudo necesitan olvidar para que su pasado, y con ello su identidad, se adecue a las exigencias actuales. Si no, lo único que se tiene es el pasado, o mejor dicho, un pasado siempre presente. Siguiendo a Todorov:

La memoria no se opone en absoluto al olvido. Los dos términos para contrastar son la *supresión* y la *conservación*; la memoria es, en todo momento una interacción de ambos. El restablecimiento integral de pasado es algo por supuesto imposible [...] y, por otra parte, espantoso; la memoria como tal es forzosamente una selección: algunos rasgos del suceso serán conservados, otros inmediata o progresivamente marginados, y luego olvidados. Por ello resulta profundamente desconcertante cuando se oye llamar *memoria* a la capacidad que tiene los ordenadores para conservar la información: a esta última operación le falta un rasgo constitutivo de la memoria, esto es, la selección. Conservar sin elegir no es una tarea de la memoria.¹⁷

Sin embargo, como se dijo en el apartado anterior, habrá que distinguir el olvido impuesto del olvido acordado y más aún, del olvido necesario.

En términos macrosociales, un determinado gobierno, una vez que asume el poder, pretende que sus presupuestos políticos y su tendencia ideológica se lleven a cabo, y para ello requiere de

¹⁷ *Ibid.*, p. 16.

la participación mayoritaria de la sociedad, es decir, que la mayoría adopte esos valores. Por lo tanto supone que un requisito indispensable para que esto sea así, es el olvido de los valores de un sector social que ejerce cierta influencia. Influencia social minoritaria, le llaman algunos.¹⁸

Pero en tanto que detenta el poder, cree arriesgarlo si le propone a la sociedad por medios civilizados el olvido de aquellos valores y, haciendo uso de todos los recursos con que cuenta, que no son pocos (instituciones, capital, medios masivos, leyes, fuerza pública) impone, o pretende imponer dicho olvido. En ese caso estamos hablando claramente de olvido institucional.¹⁹ Cuando la sociedad en su conjunto, ya sea por el éxito de la influencia de algún grupo o por el fracaso de la de algún otro, decide olvidar determinado uso y no practicarlo más, como por ejemplo la poligamia, el consumo del tabaco en lugares públicos o la pena de muerte, nos encontramos con un tipo de olvido intencional pero sin afán de dominio, al que podemos llamar olvido social. Mientras que si un grupo, al paso de los años y ante las exigencias del presente, omite “naturalmente” alguna parte de su pasado, quizá por necesidad aunque sin intención, estamos ante un caso de olvido colectivo. Este tipo de olvido no puede tener una intención porque si pretende, con todos los recursos a su alcance, olvidar ya vimos que difícilmente lo logra, y si esa parte de su pasado ya no está presente, sin duda lo logró. Sin embargo es un olvido necesario. Los colectivos, y menos los individuos que los integran, no pueden recordar absolutamente todo su pasado. En “*Funes el memorioso*”, Borges nos presenta a un individuo que recordaba exactamente todo lo que le sucedía, podía describir hasta el más pequeño detalle de cada uno de sus días, pero su atención estaba tan

envuelta en el recuento de su pasado que le impedía literalmente, vivir nuevas experiencias. Evidentemente, el argumento de Borges está llevado al absurdo, pero la metáfora pesa si uno imagina la pesadumbre de cargar con su pasado eternamente a cuestas. Visto de esta manera, el olvido hasta resulta un privilegio.

LA MEMORIA DEL FUTURO

La memoria es sin duda más rica en tanto goza de mayores recursos para mantenerse. La amenaza de los tiempos venideros no debe tomarse tan a la ligera. Uno puede decir que efectivamente las computadoras, las USB, la nanotecnología e incluso el RAM, no pueden reemplazar la capacidad de narrar con toda emoción los acontecimientos vividos. El hecho de que sean capaces de almacenar cada vez más datos, no puede competir con la facultad humana de almacenar emociones y significados y recrearlos en todo su esplendor. Efectivamente, el riesgo de la modernidad y los avances tecnológicos no estriba en ello. Pero sí en las costumbres que dejamos de practicar mientras literalmente nos apantallamos con los recursos digitales. Si requerimos un detalle del pasado, nos solemos conformar con el *wikipedia* en lugar de ir a buscar al abuelo, al anciano para que nos hable con toda su parsimoniosa elocuencia de lo que queremos saber. Y si lo buscamos para ello, nos encontramos con que ya no está, hace meses que vive en el asilo. Los encargados de mantener y transmitir la memoria de cada grupo han sido relegados de sus funciones. Y creemos darles su lugar llamándoles “adultos mayores”.

Lo que se pierde con el progreso, no es la memoria, ella estará ahí, en los libros, en los monumentos, en las fechas célebres, en todos los objetos tras la puerta del baúl de los recuerdos, en las palabras de nuestros viejos. No estará estática, la Memoria no será la misma aunque escuchemos diariamente

¹⁸ Moscovici, 1976; Mugny, 1981.

¹⁹ Mendoza, 2001.

los relatos o visitemos los monumentos cada domingo, siempre será reconstruida y reinterpretada, pero siempre estará ahí. Lo que se pierde es darnos cuenta de lo que no necesitamos perder. Lo que se gana es tiempo, lo que se pierde es contemplación. Lo que se pierde con el progreso es la costumbre, se pierde la tradición.

El problema del olvido y la memoria, que es el mismo del progreso y la tradición, no es que la colectividad se pierda un pasado o que se pierda un futuro, sino la posibilidad de constituirse como grupo, de actuar y decidir como tal. Esa es la verdadera disputa: que a los colectivos se les deje de permitir o de prohibir ser lo que son y en lo que quieren transformarse. 🦋

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, J. (2003). *Terciopelo violento*, México, Joaquín Mortíz.
- Borges, J. L. (1995). “Funes el memorioso”, en *Ficciones*, Barcelona, Emece.
- CIACH. Centro de Información y Análisis de Chiapas (comp.) (1999). *La revuelta de la memoria. Textos del subcomandante Marcos y del EZLN sobre la historia*, México, CIACH.
- Corominas, Joan (1980). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 6 vols., 1991.
- Engels, F. (1884). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, México, Colofón, 2001.
- Florescano, E. (1999). *Memoria Indígena*, México, Taurus.
- (2009). “Historia y ficción”, en *Revista Nexos*, núm. 375, p. 108-113.
- Halbwachs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, Presses Universitaires de France, 1954.
- (1950). *La mémoire collective*, París, PUF, 1968.
- Le Goff, J. (1977). *Pensar la historia. Modernidad, Presente, Progreso*. Barcelona, Paidós, 1997.
- Middleton, D. y D. Edwards (comps.) (1990). *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y el olvido*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Mendoza, J. (2001). “Memoria Colectiva”, en González, Marco A. y Jorge Mendoza (comps.) *Significados colectivos: procesos y reflexiones teóricas*, México, Tecnológico de Monterrey, p. 67-125.
- Moscovici, S. (1976). *Psicología de las minorías activas*, Madrid, Morata, 1986.
- Mugny, G. (1981). *El poder de las minorías*, Barcelona, Rol.
- Páez, D.; J.F. Valencia, J.W. Pennebaker, B. Rimé y D. Jodelet (eds.) (1998). *Memorias colectivas de procesos culturales y políticos*, Bilbao, Universidad del País Vasco.
- Radley, A. (1990). “Artefactos, memoria y sentido del pasado”, en Middleton, D. y D. Edwards (comps.) (1990).
- Ramos, Ramón (1989). “Maurice Halbwachs y la memoria colectiva”, en *Revista de Occidente*, Madrid, núm. 100, p. 63-81.
- Todorov, T. (1995). *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Vázquez, F. (2001). *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario*, Barcelona, Paidós.
- White, H. (1992) *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.

Cuando tenía cinco años me enviaron durante un tiempo a otra casa. [...] En una de las paredes de aquella casa [...] estaba colgado el retrato de un niño pequeño. De vez en cuando mis tíos me señalaban el retrato de la pared y me decían sonriendo: “Mira, ese eres tú”.

Pamuk Orhan (2006). *Estambul ciudad y recuerdos*, México, Mondadori, p. 13-14.

R A S T R O S . . .

MA. DE LA LUZ JAVIEDES ROMERO

“Ningún *escritor mexicano como él ha sentido, comprendido, penetrado al pueblo. Para ello hubo de recurrir a uno de los dos caminos propicios. Desde el sitio de un escritor, y más, de un novelista, sólo dos medios presentan cierta accesibilidad a la masa: o la observación psicológica que amerita antes el desengrane, la separación de un sujeto para meditar sobre él una serie de fenómenos capaces de colectivizarse, o la observación de la costumbre que es, en su medida relación, la psicología colectiva expuesta en sus trazos más singulares. Los dos medios, no obstante, abundan en riesgos: el primero puede prestarse a extender rasgos particulares hacia la generalidad; el segundo oscurece esos mismos rasgos particulares, dejando a flote esa impureza de la costumbre que es lo pintoresco, y, entonces, cae en la anécdota y, consecuentemente, en lo impuro, efímero y tornadizo de la vida.”*

La cita anterior proviene de “*Facundo en su laberinto. Notas para un ensayo sobre ‘La linterna mágica’*”, escrito por Héctor Pérez Martínez en 1934 y publicado en José Luis Martínez (2002). *El ensayo mexicano moderno II*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 201.

Y uno se pregunta, ¿quién era esta persona que distinguía tan clara y críticamente psicología individual y colectiva? En la elogiosa presentación que hace de él J.L. Martínez, se lee que nació en Campeche en 1906 y que murió en Veracruz en 1948. Pocos años vivió: apenas cuarenta y dos. Estudió odontología pero nunca la ejerció, pues se dedicó al periodismo. Llegó a ser director de *El Nacional* y ocupó cargos públicos: diputado, gobernador de Campeche, subsecretario y secretario de gobernación.



Lo que sigue son citas del Discurso en la Inauguración de la Universidad Nacional (1910) preparado por don Justo Sierra (1848-1912), publicado en José Luis Martínez (2002). *El ensayo mexicano moderno II*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 58-78.

“Torno a decirlo: esto sería una desgracia; ya lo han dicho psicólogos de primera importancia.”

La desgracia se refiere a que la Universidad se convierta en una “[...] simple productora de ciencia [...]” Lo intrigante: ¿quiénes serían los psicólogos evocados?

Páginas adelante, Don Justo Sierra menciona la fundación de la Escuela de Altos Estudios y la sección de Filosofía, donde habrá cursos dedicados a la historia de la filosofía que abarcarán “[...] hasta nuestros días, los días de Bergson y William James.”

Alí Chumacero discurre acerca de las tesis jungianas respecto a la poesía y el poeta. Si bien acepta que en una obra de arte “[...]el sentido mismo de su época se hace presente.”



De las palabras

Mocho

Todos sabemos lo que quiere decir: que falta algo. En México la usamos también para designar a alguien como “persignado”, es decir, alguien profundamente creyente, de pensamiento, palabra y obra, católico y asiduo asistente a todos los oficios religiosos. En el *Diccionario* de la RAE, se lee: 4. Méx. Santurrón (gazmoño). U.t.c.s. (Usado también como sustantivo, es lo que significan estas letras iniciales). Incluso lo hacemos superlativo y decimos “es muy mocho”, aunque es más común atribuirlo a mujeres, porque son más mochas que los hombres, como Doña Eme, el personaje de *Los Agachados*, de Rius.

Ignoramos cómo fue el tránsito de la ausencia o de lo incompleto a la abundancia de fe, pero llegó a constituirse en un tipo psicológico, reconocible y previsible, en signo de pertenencia a una categoría psicosocial. Ser mocho implica ser conservador, es clara la relación en la actualidad; por lo menos eso pensamos. En una novela (1921, p. 11) de Quevedo y Zubieta, que se titula *En tierra de sangre y broma*, el autor escribe:

“En esos últimos días, decrepito, casi ciego, abandonado hasta de sus ‘mochos’ (los conservadores, a quienes el mutilado, mocho de una pierna, legó ese nombre) vivió pobremente instalado[...]”. Se refiere a Antonio López de Santa Anna. Sorprende saberlo. (L).

En la misma novela (p. 34), mismo autor, se lee:

“—¿Qué es eso de la *Porra*?

— ¡Hombre! [...] ¡No sabes lo que es la porra! Una terrible organización política creada, no por Francisco I. Madero que parece ser un buen chico, sino por partidarios subterráneos que quieren dominar a golpe y porrazo.”

Por supuesto que sabemos que a los miembros de una porra se les llama “porros” y calificar a alguien como tal resulta sinónimo de delincuente, a menudo. Porque también el partidario entusiasta de un equipo deportivo puede pertenecer a la porra del mismo. ¿Cómo es el tránsito de la convicción, confianza y entrega a un equipo o una institución educativa, a su carencia? Pues ser porro en el sentido político actual no requiere creer en nada, es un requisito y la lealtad estorba. 🦶

Historia de historias: el fervor moral y religioso en el acaecer de las ciencias sociales

CLAUDETTE DUDET LIONS



través de un recorrido histórico por algunas versiones que las disciplinas sociales nos ofrecen, conjuntamente con las biografías de sus autores más distintivos, se enriquece un panorama del clima social entre la transición de los siglos XIX y XX, que permite reseñar algunas de las principales tesis que dieron sustento al pensamiento social de la época y al surgimiento de las ciencias sociales, particularmente enfatizo el origen de la psicología social de orientación sociológica¹ en América. La identidad de cada campo de conocimiento se fue construyendo más por sus tradiciones teóricas y sus formas de abordar las condiciones sociales que por la definición de su objeto de estudio; por lo que al interior de las diversas disciplinas también emanaron otras aproximaciones teóricas, lo que propició

¹ A diferencia de la psicología social tradicional, que como área de aplicación de la psicología general, se centró más en el individuo y, por lo mismo, se desarrolló en otros ámbitos.

que los académicos se agruparan más por su afinidad teórica que por su profesión. Situación que se viene dando nuevamente en la actualidad.



James Mark Baldwin (1861-1934).

El surgimiento de la psicología social, como el de la sociología y otras disciplinas sociales, se dio como parte de las condiciones culturales de cada país y región. A decir de Nisbet: “En el pensamiento político y social, en particular, es preciso que veamos siempre las ideas de cada época como respuestas a ciertas crisis y a estímulos procedentes de los grandes cambios en el orden social”.² En América, su origen se ubica en Estados Unidos, que con el paso del tiempo, junto con otras corrientes, va a tener una gran influencia en nuestro país.

En un principio no había una clara diferenciación entre lo que era la psicología social y la sociología, ni tampoco constituían un campo especializado de conocimientos, florecieron a manera de cátedras, en un clima de grandes controversias político-religiosas y socioeconómicas que caracterizaron el ocaso del siglo XIX y la inauguración del XX con el acelerado proceso de industrialización y sus consecuentes cambios sociales. La desintegración y el crecimiento de las pequeñas comunidades, la desigualdad progresiva entre los diversos sectores de la población, la emigración del campo a las grandes ciudades, así como la misma urbanización de los nacientes centros industriales y el deterioro de las condiciones laborales, generaron problemáticas a las que, de acuerdo con el sentir de la época, había que enfrentar mediante la educación. Por lo que ésta fue adquiriendo gran relevancia, aunque sólo se planteara desde una perspectiva elitista en la que se consideraba que no cualquiera era apto para recibir

educación superior y, por otra parte, se destinara a la clase intelectual como la promotora del cambio social.

En general, el periodo de posguerra propició un gran auge en el desarrollo de la educación superior en Estados Unidos, que ya para 1876 contaba con el primer programa de titulación en la Universidad John Hopkins, al que le sucedieron las demás universidades. No obstante, el carácter utópico del inicio de las ciencias sociales en América no tiende a desaparecer después de la guerra civil, sino se vuelve más conservador.³

El vínculo creado entre la reforma progresista y el movimiento de ciencia social que se inicia como parte de la reconstrucción en América dan las condiciones para el surgimiento del pensamiento sociológico académico.⁴ Este movimiento de ciencia social estaba constituido en su gran mayoría por reformadores protestantes⁵ de clase media que se habían encomendado a la tarea de resolver los problemas sociales producto de la acelerada industrialización de las grandes urbes. De ahí que los primeros sociólogos norteamericanos mostraran un fervor evangélico y sus ideas estuvieran impregnadas de retórica moralista, como nos los transmite la siguiente cita de Coser:

Con toda seriedad, pues, y pensando con cuidado mis palabras’, escribió Albion Small, uno de los fundadores de la sociología norteamericana, ‘inscribo mi convicción de que la ciencia social es el más santo sacramento que se ofrece a los hombres’.⁶

² R. Nisbet 1966, p. 22.

³ Mitchell, 1973.

⁴ Coser (2001) señala que la primera y segunda generación de sociólogos estadounidenses en su mayoría se integraron al movimiento de reforma en ascenso, ya sea que estuvieran o no relacionados con el evangelio social.

⁵ “El surgimiento del movimiento cristiano de reforma social puede entenderse, al menos gran parte, en función de los nuevos intereses sociales y materiales del clero protestante, y de su zozobra por su posición social. Citando nuevamente a Hofstadter, se puede considerar el movimiento como un ‘intento de restaurar, por medio del liderazgo laico, parte de la influencia y autoridad espiritual y del prestigio social que los clérigos habían perdido’ (Coser, 2001, p. 328).

⁶ *Ibid.*, p. 327.

Las ciencias sociales se van abriendo espacio como parte de este acontecer político-religioso y se van perfilando a manera de corrientes ideológicas para la reforma social, cuyo interés se centraba en la reconstrucción de comunidades ideales y en la planificación de leyes empíricas para el control social. Fines que se fueron alcanzando a través de la creación de agrupaciones de estudio y participación política y, posteriormente en sociedades académicas.

En 1878 se creó la *Chautauqua Library* y el *Scientific Circle* cuyo objetivo fue el de educar a sus integrantes para hacerle frente a los problemas sociales de la época. Esta agrupación formada por una asamblea de predicadores de la *Biblia* llamada *Chautauqua Movement* estaba constituida como un círculo de estudio o seminario que tenía una duración de cuatro años para finalizar con un certificado. El grupo dio cabida a críticos sociales de gran reconocimiento que por sus ideas radicales no eran aceptados en las universidades y temporalmente fungió como un centro de investigación en el que participaron importantes educadores como: Charles Eliot, presidente de la Universidad de Harvard de 1869 a 1909; Herbert Adams, presidente de la John Hopkins, y William Harper, el futuro presidente de la Universidad de Chicago.⁷

Posteriormente, en 1893, este movimiento formó el Instituto Americano de Sociología, cuyo ideal fue “la aplicación de las tradiciones y principios morales del cristianismo a los proble-

mas sociales y económicos de los tiempos actuales”.⁸

Así sucesivamente, hicieron aparición diversas agrupaciones que fueron marcando el inicio de las ciencias sociales y el clima social en que se desarrollaron los diversos pensadores sociales de la época, dando lugar, ulteriormente, a la aparición de las disciplinas, ya no como cátedras específicas, sino, como líneas de conocimiento diferenciadas; para las que las grandes urbes se volvieron los laboratorios sociales de investigación y praxis.

Este panorama de grandes cambios y contradicciones ideológicas, políticas, religiosas, científicas y progresistas en el acontecer las ciencias sociales, nos permite apreciar cómo en el pensamiento social de la época se da una parte lenta,⁹ que se resiste a los vertiginosos cambios en aras de preservar los valores y las tradiciones con matices conservadores, y un pensamiento rápido que tiene que responder a la velocidad de los cambios y las transiciones, tendiente al liberalismo, aunque no sea capaz de comprenderse a sí mismo, pero que por la misma dinámica social tiene que ceder. Ello permite contemplar cómo paulatinamente se iba conformando una conciencia y una autoconciencia social que, a su vez, requería de formas de pensamiento que le permitieran pensarse a sí misma, dando pie al surgimiento de las ciencias sociales¹⁰ y a la larga brecha que éstas tuvieron que andar hasta irse integrando paulatinamente en las universidades estadounidenses.



John Dewey (1859-1952).

⁷ Collier, Minton y Reynolds, 1996, p. 88

⁸ Obershall, 1972, p. 201, *apud.* en Collier... *idem.*

⁹ Para mayor detalle sobre el pensamiento lento y el pensamiento veloz consultar Fernández Christlieb, 1994.

¹⁰ “La irrupción de la sociología en el pensamiento social puede interpretarse de diversos modos; fue por cierto el producto de muy distintas influencias, pero sin duda una de sus características más notorias fue la nueva y más precisa concepción de la ‘sociedad’ como objeto de estudio, claramente diferenciable del Estado y de lo político en general, así como de una vaga historia universal de la humanidad y de las historias particulares de ‘pueblos’, ‘Estados’ o ‘civilizaciones’”. (Bottom y Nisbet, 2001, p. 10).

Aunque los ideales de la reforma social y su influencia en la sociología continuaron hasta principios del siglo XX, gradualmente se fueron dando los cambios para centrarse en formas más sistematizadas y profanas para impulsar el cambio social de acuerdo a los ideales progresistas; así como se intentaba dar un giro en la comprensión de las crisis sociales como consecuencias de un orden social; había otro factor predominante en el pensamiento social de la época y éste era la influencia inglesa con las ideas de Darwin y su teoría de la evolución, que además de sustentar un orden social fundamentado en intereses racionales, acentuaban las diferencias y las capacidades con base en un sustento de determinación genética. Principios que en combinación con los vestigios del conservadurismo dio pie a posturas elitistas, racistas y sexistas que no hicieron más que exacerbar el puritanismo y el moralismo de la época, que seguía impregnando el ambiente académico. Estas posturas elitistas las mantenían tanto conservadores como liberales que abogaban por un ideal de progreso en el: “[...] esfuerzo individual de ciertas personas dotadas, que reconocían la necesidad y el impulso del cambio social”.¹¹

Por lo que a decir de Nisbet, las aspiraciones morales y políticas de esa época se centraron en las nociones de individuo, progreso, contrato, naturaleza, razón y otras. Y las ideas y valores se enfocaron en el racionalismo individualista, bajo la tesis de liberación: “[...] liberación del individuo de los

lazos sociales antiguos, y liberación de la mente de las tradiciones que la tenían encadenada. Durante todo ese lapso, reinó la convicción universal en el individuo natural: en su razón, su carácter innato y su estabilidad auto-suficiente”.¹²

No obstante, este *ethos* individualista no abarcaba todo el pensamiento del siglo XIX, como alcanzó su punto máximo en el siglo XX; más bien, según Nisbet lo que predominaba intelectualmente era una reacción contra el individualismo que se manifestaba en temas como comunidad, autoridad, status, lo sagrado y alienación, que tomadas en conjunto representan una reorientación en el pensamiento europeo “tan trascendental, a mi juicio, como aquella otra tan diferente y opuesta que marcó la decadencia de la Edad Media y el advenimiento de la Edad de la Razón, tres siglos antes”.¹³

En el siglo XIX el individualismo racionalista era sostenido, sobre todo, por los utilitaristas y sus doctrinas que degradaron conceptos de la sociología; pero fue arduamente cuestionado mediante “una nueva psicología social que deriva la personalidad a partir de los estrechos contextos de la sociedad, y que hace de la alienación el precio que debe pagar el hombre por su liberación de tales contextos”.¹⁴

La puesta a prueba, por esa nueva psicología social,¹⁵ de “la premisa histórica de la estabilidad innata del individuo” junto con el asedio de las teorías que se apoyaban en la reafirmación de la tradición, van dando forma a

¹¹ (Collier... *op. cit.*, p. 104).

¹² (Nisbet, *op. cit.*, p. 21).

¹³ *idem.*

¹⁴ *Íbid.*, p. 22; *cf.* Mitchel, 1973.

¹⁵ Para Fisher y Strauss el papel que jugó la psicología social sociológica para los interaccionistas de Chicago fue medular. Consideran que ha sido una de las pocas tradiciones que otorga importancia a la psicología dentro del quehacer sociológico; haciendo énfasis en distinguirla de la otra psicología social que “evolucionó en forma derivada y como un subcampo menor”, al menos en Estados Unidos. Fisher y Strauss, 2001, p. 553.

un nuevo orden social fundamentado en lo institucional: la comunidad, el parentesco y la clase social; perspectiva que es retomada por filósofos sociales de variadas tradiciones. Este cambio va permitiendo dejar atrás la creencia de un orden natural de la edad de la razón. Inclusive, la misma idea de progreso va tomando otros matices, se cimienta: "...no ya sobre la liberación del hombre respecto de la comunidad y la tradición, sino sobre una especie de anhelo de nuevas formas de comunidad social".¹⁶

Por ello, parte de las tesis centrales de las nacientes ciencias sociales, particularmente de la sociología, se enfocaban a rebelarse contra el individualismo predominante de la época. En el periodo formativo de la sociología que, de acuerdo a Nisbet, se dio entre 1830 y 1900, ya se perfilaba un interés común de las ciencias sociales en ideas como estructura, cultura, individualidad, proceso, desarrollo y funciones, nociones que le dieron continuidad a la sociología y le permitieron irse constituyendo como una disciplina, en la medida en que se fue separando de la filosofía moral propia de época.

En un principio tanto la sociología como la psicología social, retoman a los pensadores europeos, principalmente a los franceses. Fueron Franklin H. Giddings [(1855-1931), periodista]; Baldwin [(1861-1934), psicólogo], y Edward Ross [(1866-1951), sociólogo], quienes introdujeron, cada uno a su estilo, el pensamiento francés en la sociología, partiendo de la idea común de

que la conducta social tiene como base la imitación y la invención. Giddings, seguidor de Tarde y quien escribió en 1903 una introducción al libro de este mismo autor *Les lois sociales*, obtuvo la primera cátedra de sociología en la Universidad de Columbia, que fue uno de los lugares más sobresalientes para esta disciplina. Sin embargo, este personaje ha sido duramente criticado porque su perspectiva fundamentaba la diferencia de clases sociales como diferencias innatas, por lo que se consideraba un enfoque elitista y racista.

Baldwin, entre otras aportaciones, ya que dejó un gran legado y fue el primer fundador de un laboratorio de psicología en la Universidad de Toronto, escribió el prólogo del libro traducido de Tarde *Les lois de l'imitation*, en 1894. Asimismo, tuvo cierta influencia en Charles Horton Cooley [(1864-1929), economista y sociólogo], con sus conceptos de sí mismo y sociedad. Este personaje no provenía de ninguna tradición teórica en particular y su perspectiva se centró más bien en el estudio de la interacción social, ya que para él "la persona no era 'un individuo socializado' sino una 'sociedad individualizada'".¹⁷

Ross fue el autor del primer libro de psicología social que se publicó en América en 1908 y definió a la psicología social como "una estrecha parcela en la provincia de la sociología".¹⁸ Y John Dewey [(1859-1952), filósofo y psicólogo] fue quien impartió la primera cátedra de psicología en América en 1884.¹⁹

¹⁶ Nisbet, *idem*.

¹⁷ Collier... *op. cit.*, p. 120.

¹⁸ Ross, 1908, p. vii, *apud*. en Collier... *ibid.*, p. 105.

¹⁹ Collier... *op. cit.*



Charles William Eliot (1834-1926).

Para Collier, Minton y Reynolds, Gidding, Ross y Cooley formaron la primera generación de psicólogos sociales y sociólogos americanos. Giddings y Ross influyeron en la psicología social al “re-interpretar y resumir las concepciones de tarde en el contexto americano”.²⁰ Ross fue un gran divulgador de la psicología social, y le siguieron Charles Elwood (1873-1946), Emory Bogardus (1882-1973) y Luther L. Bernard (1881-1951). Estos tres últimos autores estudiaron en la Universidad de Chicago, que era el lugar en el que se encontraba el Centro de Investigación Sociológica más importante de la época, que estaba constituido por el Departamento de Sociología.

Elwood estudió con William Isaac Thomas [(1863-1947), quien además de manejar varias lenguas también era sociólogo], John Dewey y George Herbert Mead [(1863-1931), psicólogo], y fue quien introdujo el término de psicología social sociológica para nombrar este enfoque de la psicología social sociológica que integraba los conceptos de imitación, sugestión y mente de grupo como elementos centrales de esta disciplina naciente; que iba diferenciándose de la psicología social psicológica o de corte individualista. Con estos conceptos se fueron dando los cambios para pasar a explicaciones de la conducta con más fundamento social que biológico, sin desechar del todo éste último.

Dicho Centro de Investigación Sociológica se fundó en 1892 y estaba a cargo de Albion Woodbury Small (1854-1926), un historiador que le dio gran auge a la sociología y que trabajó con

personajes de gran renombre como W. I. Thomas; Robert Park [(1864-1944), periodista y sociólogo] y Mead. De ahí surge la Escuela de Chicago, que era como se denominaba un grupo de profesores y su producción intelectual, entre los que destacan, además de los autores anteriormente señalados, Herbert Blumer (1900-1987); Ernest Burgess; Everett Hughes; Florian Znaniecki y Edwin Sutherland (1883-1950), entre otros. Sin embargo, fue Thomas quien, sobre todo, desarrolló la labor de investigación de la Escuela.²¹

La Escuela de Chicago en la década de los veinte y los treinta marcó época y predominó en la sociología americana:

Si existía un tema que unificara a los primeros sociólogos, éste era la certeza de que la sociología constituía una disciplina diferente con una perspectiva única y el acuerdo general de que las bases adecuadas para comprender la conducta humana deberían encontrarse, no en los procesos biológicos, sino en las instituciones sociales de la cultura contemporánea.²²

Esta tradición de Chicago, como también se le conocía a la Escuela, pretendía una perspectiva que vinculara el trabajo intelectual con la práctica social en aras de un conocimiento sistematizado que permitiera el desarrollo de las disciplinas sociales de acuerdo a las necesidades sociopolíticas del momento y fue un parte aguas no solamente para la sociología y la psicología social sociológica; sino también para otras discipli-

²⁰ Collier... *ibid.*, p. 109.

²¹ Miranda, 2003; Nisbet, *op. cit.*

²² Collier... *op. cit.*, p. 90.

nas sociales, como la antropología y el trabajo social, entre otras. Asimismo, marcó el punto de partida para la creación de las metodologías cualitativas.

En este centro de investigación se introdujo el pragmatismo, que fue desplazando paulatinamente a la tradición francesa y alcanzó a predominar hacia los años treinta. El pragmatismo fue un movimiento filosófico y psicológico que se originó a finales del siglo XIX, introducido por Charles S. Peirce [(1839-1914), filósofo y químico] y difundido por William James [(1843-1910), médico]. Posteriormente, fue llevado a la práctica por Dewey y Mead. Esta corriente

[...] se apoyaba en la teoría evolucionista británica e intentaba explicar la conciencia, el conocimiento y la “función” de la conducta en términos de su significado evolutivo [...] era tanto un método de conocimiento como una teoría sobre la verdad”.²³

Los principales intereses de esta corriente de pensamiento se centraron en el estudio del sí mismo y su desarrollo en el contexto social, ya que consideraba al ser humano como “un agente activo con su medio ambiente”. Las diversas investigaciones que se realizaron sobre el sí mismo y la sociedad posibilitaron el desarrollo de una psicología social orientada a la comprensión de la interacción social más que al estudio de la imitación y la sugestión y de los instintos sociales. Este giro interaccionista que dio la psicología social se generó

en Estados Unidos, aunque también tuvo la influencia de algunos pensadores europeos; y es mejor conocido como *interaccionismo simbólico*. Con esta perspectiva de participación social, se iba acentuando un pensamiento funcionalista enfocado a resolver las problemáticas desde su origen social.

Los pragmatistas estuvieron más interesados en crear una base filosófica para las diversas ciencias sociales que en la discusión de los problemas de sus campos de conocimiento, que, al igual que ocurre con las diversas perspectivas teóricas que se van generando como parte de los conocimientos societales, la interpretación y los cambios que se fueron suscitando por sus variados representantes la fueron diversificando de sus planteamientos originales.

Así, también se desarrolló un *funcionalismo asistencial* en algunas otras disciplinas, como la psicología, en la que se optó por un modelo más de corte clínico-médico, con una intervención individualizada. De esta manera, se encubrían los orígenes sociales de las problemáticas para poder aderezar parcialmente la situación y encasillar y culpabilizar al sujeto, como a lo largo de su obra nos lo ha hecho ver Michael Foucault. Esta perspectiva funcionalista-asistencial sigue hoy día sustentando la mayoría de los diversos programas institucionales.

En términos generales, estos son los antecedentes que dieron vida a las ciencias sociales y a la psicología social sociológica en los que la reforma social, el liberalismo y el progreso fueron



Edward Alsworth Ross (1866-1951).

²³ Collier... *ibid.*, p. 125-126.

²⁴ *Ídem.*

²⁵ Fue una ley de Estados Unidos creada en 1910 para controlar la prostitución, la inmoralidad y la trata de personas; en ella se “prohibía el transporte interestatal de mujeres con fines inmorales”. Diversas celebridades fueron perseguidas por esta ley como fueron los casos del campeón de boxeo, Jack Johnson, en 1913, y Charles Chaplin, director y actor, en 1944, entre otros. *Cfr.* <http://en.wikipedia.org/>; www.npr.org

²⁶ Collier, Minton y Reynolds, 1996, p.164.

²⁷ Coser, 2001, p. 355.

²⁸ Se ha especulado que este arresto por el FBI, tuvo, más bien, un carácter político por las actividades de su esposa Harriet Park en los movimientos pacifistas. *Cfr.* <http://wikipedia.org>;

²⁹ M.L. Javiedes, 2009.

³⁰ Este personaje, poco conocido en nuestro país, ameritaría todo un espacio para su biografía y su producción intelectual, al igual que otros académicos mencionados a lo largo de esta breve reseña; lamentablemente, se aparta de los objetivos de estas notas históricas.

los estandartes con los que se intentó hacer frente a una situación cultural de grandes contradicciones y necesidades sociales. El pensamiento académico del momento no sólo estaba impregnado de creencias religiosas y prejuicios elitistas, sexistas y raciales, sino de un puritanismo exacerbado que invadía los diversos espacios educativos y sus programas, lo que, aunado a la perspectiva del papel que jugaban los intelectuales de la época en el cambio social, generó una atmósfera de doble moral en la mayoría de las universidades estadounidenses.

Este ambiente propició que algunos de los grandes pensadores del momento fueran ignorados, sea por sus convicciones políticas o por ser del sexo femenino, o, más aún, fueran severamente juzgados por verse inmiscuidos en escándalos que iban desde las acusaciones por sus participaciones políticas, o por plagio en sus investigaciones académicas, hasta el cuestionamiento de su calidad moral en su vida privada.

Efervescencia moralista y de graves prejuicios sociales que la propia historia de las universidades estadounidenses nos revela dadas las prácticas de discriminación y hostigamiento al que fueron sujetos algunos de los iniciadores y grandes personajes de las ciencias sociales y de otros campos del conocimiento. Uno de esos casos fue el de E. Ross, quien en 1900 fue despedido de la Universidad de Stanford (a petición de la esposa del fundador de dicho centro educativo) por sus ideas radicales populistas-progresistas. Ross pudo rein-

corporarse en Nebraska y, hasta los días de su jubilación, estuvo en Wisconsin desde 1906, ya que este Estado era uno de los más progresistas y el centro de las ideas populistas-progresistas.²⁴

Sin embargo, W.I. Thomas no corrió con la misma suerte tras su despido en 1918 de la Universidad de Chicago por “supuestas violaciones de la *Mann Act*²⁵ y falsa inscripción en hotel”.²⁶ O como lo señala Coser: “Fue exonerado a causa de una infracción menor a las rígidas costumbres sexuales de la comunidad de estudiosos y caballeros”.²⁷ Este incidente, del cual fue absuelto,²⁸ de acuerdo a este mismo autor, se consideró como uno de los más vergonzosos en toda la historia de la educación superior estadounidense y ocasionó que Thomas se desarrollara como investigador independiente, con un trabajo tan productivo como cuando estuvo en Chicago. Recuperó su vida académica en 1923 en la New School of Social Research y mantuvo relaciones con el Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad de Estocolmo de 1930 a 1936. Posteriormente, se instaló en Berkeley hasta su muerte.²⁹

Otro lamentable caso fue el de J. M. Baldwin,³⁰ que tuvo dos enfrentamientos: uno en 1902 en el que el estudiante italiano de medicina, G. Totsi, lo acusó de plagiar a G. Tarde, situación que no se alcanzó a aclarar del todo. En opinión de Collier, Minton y Reynolds “[...] la forma en que Baldwin trata a la imitación y a la invención representa un cambio radical de énfasis, y Baldwin amplió sus análisis para incluir

una explicación de cómo se desarrolla el 'sí mismo' a través de la interacción social",³¹ por lo que sus ideas alcanzaron a rebasar las propuestas de Tarde. Además de que Baldwin fue un gran seguidor e innovador de la teoría evolucionista de Darwin y la aplicó también al desarrollo mental, trabajo que continuó desplegando en medio de grandes polémicas durante su estancia en Francia, hasta su muerte.³²

El segundo problema al que se enfrentó Baldwin fue en 1908 al ser acusado de visitar un burdel. Aunque justificó que se encontraba en ese lugar "por razones científicas"³³ esto le truncó su carrera ya que fue despedido de la Universidad de John Hopkins y tuvo que emigrar al extranjero. Vivió en Francia el resto de su vida a excepción del tiempo que estuvo en México, entre 1908-1912. Se sabe que al menos en 1910, estuvo en la inauguración de la Universidad Nacional el 23 de septiembre como representante de la Universidad de Oxford.³⁴

Un caso más es la referencia que señala Miranda sobre la discriminación sexista que se daba en la Escuela de Chicago en la forma de falta de reconocimiento de las investigaciones y de la participación social y política de las trabajadoras sociales de la época, que también estaban en sus inicios. Retomando textualmente sus palabras:

La producción intelectual femenina estaba considerada como de segundo orden, y lo que al parecer interesaba a los historiadores oficiales era encumbrar a la representación masculina encabeza-

THOMAS AND WOMAN FREED.

Evidence Sought for Prosecution Under the Mann Act.

CHICAGO, April 19.—The charge of disorderly conduct against Professor William Isaac Thomas and Mrs. R. M. Granger was dismissed by Judge Graham in the Morals Court today. Clarence Darrow, attorney for the defense, was upheld in his contention that, although the elderly sociologist and the young wife of an army officer were found in a room together at a hotel, this did not constitute disorderly conduct.

A. Bruce Bielaski, chief of the Bureau of Investigation of the Department of Justice at Washington, has agents at work gathering every possible scrap of evidence concerning the relations of the couple which may show possible violation of the Mann act.

Mrs. Granger's husband, a Lieutenant in the Signal Corps, sailed for France in February and almost immediately the friendship between her and Professor Thomas began. The betrayal of the soldier husband, admitted by the defense today, has greatly intensified the interest felt in the case by Mr. Bielaski.

Professor Thomas and Mrs. Granger made trips to Philadelphia and Washington, and detectives are examining all trails to learn if he paid her railroad fare. Professor Thomas was recently dropped from the faculty of the University of Chicago, where he held the chair of sociology. He is widely known as an author and lecturer on the subject.

Mrs. Granger, heavily veiled, was in court today. Mrs. Thomas, wife of the professor, also was present. She has been caring for Mrs. Granger at her home for a week. The older woman looked weary, but undaunted.

The New York Times

Published: April 20, 1918
Copyright © The New York Times

da por Park. Mary Jo Deegan (1988) va a empezar a poner las cosas en su sitio. Daniel Breslau (1990:94), escribió un artículo titulado *La science, le sexisme et l'Ecole de Chicago*. Y aún sorprende más la afirmación de Macionis y Plummer [...] en el sentido de que fue precisamente Jane Addams '(1860-1935)', por lo demás Premio Nobel de la Paz, la verdadera fundadora de la Escuela de Chicago.³⁵

³¹ Collier... *op. cit.*, p. 119.

³² Richards, 1989.

³³ Collier... *op. cit.*, p. 121; Wikipedia.

³⁴ *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, febrero del 2009.

³⁵ Miranda, *op. cit.*, p. 15-16.

THOMAS Y LA MUJER LIBERADOS

Se buscaron pruebas para enjuiciamiento en virtud de la Ley Mann.

La acusación de conducta desordenada contra el profesor William Isaac Thomas y la señora R. M Granger fue desestimada por el juez Graham en el Tribunal de Justicia Moral el día de hoy. Clarence Darrow, abogado de la defensa, se mantuvo en su afirmación de que, si bien el anciano sociólogo y la joven esposa de un oficial del ejército fueron encontrados en una habitación de un hotel, esto no constituye conducta desordenada.

A. Bruce Bielaski, jefe de la Oficina de Investigación del Departamento de Justicia en Washington, tiene agentes trabajando para reunir todo posible rastro de evidencia relativos a las relaciones de la pareja que puedan mostrar la supuesta violación de la Ley de Mann.

El esposo de la señora Granger, un teniente en el Cuerpo de Señales, se embarcó para Francia en febrero y casi inmediatamente comenzó la amistad entre ella y el profesor Thomas. La traición al marido, admitida por la defensa el día de hoy, ha intensificado el interés en el caso por parte del señor Bielaski.

El profesor Thomas y la señora Granger hicieron viajes a Filadelfia y Washington, y los detectives están analizando todas las pistas para saber si él pagó el boleto de ferrocarril de ella. El profesor Thomas fue separado recientemente de la facultad de la Universidad de Chicago, donde ocupó la cátedra de sociología. Él es ampliamente conocido como autor y conferencista en ese tema.

La señora Granger, extremadamente cubierta, estuvo en la corte hoy. La señora Thomas, esposa del profesor, también estuvo presente. Ella ha estado cuidando a la señora Granger en su casa durante una semana. La mujer mayor parecía cansada, pero no se amilanó.

Publicado por The New York Times,
el 20 de abril de 1918.

Situación de discriminación que no solamente se daba en la Universidad de Chicago, sino también en otras universidades en las que la negativa al reconocimiento de la participación femenina era rotundo; tal es el caso de Harvard, la universidad más antigua del país, en la que, tanto en su historia oficial como en sus publicaciones pio-

neras, no se mencionaba a las mujeres ni a los autores críticos, no obstante que desde su fundación en 1936, éstas fueron aceptadas como estudiantes.³⁶

Asimismo, Galindo menciona que en 1920, en esa misma universidad, hubo represión contra los homosexuales. De acuerdo a Wright (citado por Galindo), “resultó en expulsiones, carreras truncadas y persecuciones vitalicias. Wright sostiene que esta cacería incluso llevó a tres personas al suicidio”.³⁷

Y así sucesivamente se podrían continuar narrando diversidad de casos y situaciones que han conformado la historia de la educación superior en Estados Unidos y en otros países que, como menciona Nisbet, forman parte de “esas estructuras discernibles de significado, perspectiva y fidelidad a una causa que son a todas luces las grandes ideas en la historia de la civilización”.³⁸ Pero que por razones de espacio, hay que posponerlas para otras historias.

No obstante, y para finalizar, podemos considerar que la influencia del pensamiento y de los modos de vida que se perfilaron en los diversos espacios educativos como el sueño americano de progreso y civilización, aun con sus vertientes de renovación y sus intentos de unificación, no han escapado del todo de esta mezcla de vestigios reformistas, conservaduristas, liberalistas, progresistas y racionalistas, incluidas sus prácticas inquisidoras. Ya que aún se siguen infiltrando, bajo otras modalidades, pero con los mismos fines de discriminación-control, en los diversos

³⁶ Galindo, 2009.

³⁷ *Ibid.*, p. 82.

³⁸ Nisbet, *op. cit.*, p. 15.

espacios educativos occidentales; tanto en sus programas psicopedagógicos, en los planes curriculares y en los proyectos académicos-administrativos, como en las diversas agrupaciones y asociaciones académicas con sus respectivos manuales estatutarios y de normatividad ética del ejercicio profesional. Principios que son retomados como justificaciones y sustentos de prácticas de poder y represión en los diversos medios institucionales, sean académicos, políticos, religiosos, asistenciales, deportivos o artísticos.†

REFERENCIAS

- Bottomore, T, y R. Nisbet (comp.) (2001). *Historia del análisis sociológico*, Argentina, Amorrortu.
- Collier, G., H. Minton y G. Reynolds (1996). *Escenarios y tendencias de la psicología social*, Madrid, Tecnos.
- Coser, L.A (2001). “Corrientes sociológicas en los Estados Unidos”, en Bottomore, T. y R. Nisbet (comp.) (2001). *Historia del análisis sociológico*, Argentina, Amorrortu, p. 327-365.
- Fernández-Christlieb, P. (1994). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*, Colombia, Anthropos/México, Colegio de Michoacán.
- Fisher, B.M. y A.L. Strauss (2001). “El Interaccionismo”, en Bottomore, T. y R. Nisbet (comp.) (2001). *Historia del análisis sociológico*, Argentina, Amorrortu, p. 522-569.
- Galindo, J.A. (2009). “La religiosidad en Harvard a principios del siglo XX, vínculo entre la educación formal, informal y no formal”, en Monroy Z. y R. León-Sánchez (eds.) *Epistemología, psicología y enseñanza de la ciencia*, México, UNAM-Facultad de Psicología, p. 67-76.
- Javiedes, M.L. (2009). “Actitudes y psicología social en El campesino polaco”, en *El Alma Pública*, 2 (3), p. 25-34.
- Miranda, M. (2003). “Pragmatismo, interaccionismo simbólico y trabajo social, de cómo la caridad y la filantropía se hicieron científicas”. Tesis de Doctorado, Universidad Rovira y Virgili, Tarragona.
- Mitchell, G. D. (1973). *Historia de la sociología I*, Madrid, Guadarrama.
- Nisbet, R. (1966). *La formación del pensamiento sociológico I*, Argentina, Amorrortu.
- Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, febrero del 2009. http://www.humanidades.unam.mx/revista/revista__38/revista__38__tema03.pdf; consultada el 26 de septiembre del 2009.
- Richards, R. (1989). *Darwin and the emergence of evolutionary theories of mind and behavior* University of Chicago Press. Google libros. <http://books.google.com.mx/books>
- http://en.wikipedia.org/wiki/James__Mark__Baldwin
- http://en.wikipedia.org/wiki/William__I.__Thomas
- http://en.wikipedia.org/wiki/Mann__Act
- <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=88104308>
- http://query.nytimes.com/mem/archive-free/pdf?__r=2&res=9402E2DD1F3FE433A25753C2A9629C946996D6CF

Colaboradores

Mahara Gabriela Aguirre Gómez. UAM Iztapalapa

Pablo Fernández Christlieb. Profesor Titular de la Facultad de Psicología de la UNAM

Tania Gabriela González Ortega. Facultad de Psicología, UNAM

Luis Enrique Gómez Amaro. Facultad de Psicología, UNAM

María Luisa Fernández Apan. Facultad de Psicología, UNAM

Vicente Bolio Reyes. Facultad de Psicología, UNAM

Judith A. Aramburu García.

Erik Alejandro Alonso León. Facultad de Psicología, UNAM

María Urquiza Villanueva.

Valentín Albarrán Ulloa.

Ma. de la Luz Javiedes Romero. Profesora Titular de la Facultad de Psicología de la UNAM

Claudette Dudet Lions. Profesora Titular de la Facultad de Psicología de la UNAM

Integrantes

DIRECTORA EDITORIAL

Angélica Bautista López. Profesora Titular en el Departamento de Sociología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Identidad y Cultura.

COMITÉ EDITORIAL

Salvador Arciga Bernal. Profesor Titular en el Departamento de Sociología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Psicología Política.

Claudette Dudet Lions. Profesora Titular en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea.

Pablo Fernández Christlieb. Profesor Titular en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinador del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea.

Ma. de la Luz Javiedes Romero. Profesora Titular en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea.

Gustavo Martínez Tejeda. Profesor Titular en la Licenciatura de Psicología Educativa de la Universidad Pedagógica Nacional. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Formación de Profesionales de la Educación.

Jahir Navalles Gómez. Profesor en el Departamento de Sociología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea.

Rodolfo Suárez Molnar. Profesor Titular en el Departamento de Humanidades de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Acción y Formas de Vida.





PARA CRÍTICAS, COMENTARIOS, SUGERENCIAS, ADQUISICIÓN DE NÚMEROS ATRASADOS O SUSCRIPCIONES FAVOR DE ESCRIBIR A elmapublica@hotmail.com



DE VENTA EN LIBRERÍA GANDHI, SUCURSAL MIGUEL ÁNGEL DE QUEVEDO.

REVISTA EL ALMA PUBLICA



7 151060 001551