

# El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social

AÑO 10 | NÚM. 20 | OTOÑO-INVIerno 2017 | \$85.00



CALLE DE  
VENUSTIANO  
CARRANZA  
Z. P. 1

C.D  
Zuleta  
1869 - 1928

M de F.  
1877.





# El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social

# Contenido

- 04 Presentación
- 07 La autoridad  
DE RICHARD SENNETT
- 21 El asedio  
DE OCTAVIO PAZ
- 25 Una psicología colectiva  
PABLO FERNÁNDEZ CHRISTLIEB
- 35 Reflexiones para una psicología colectiva comprensiva  
CLAUDETTE DUDET LIONS



**REVISTA EL ALMA PÚBLICA**, año 10, núm. 20, otoño – invierno 2017, es una publicación semestral editada por Angélica Bautista López. Concepción Béistegui núm. 1702, colonia Narvarte, Delegación Benito Juárez, C.P. 03020, Tel. 58044600, ext. 2518, [www.elalmapublica.net](http://www.elalmapublica.net), [elalmapublica@elalmapublica.net](mailto:elalmapublica@elalmapublica.net). Editor responsable: Angélica Bautista López, Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2015-121716453900-102, ISSN: 2007-0942. Certificado de Licitud de Título y Contenido No. 14961, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Digicenter de México, S.A. de C.V., Avenida Plutarco Elías Calles núm. 1810, colonia Banjidal, C.P. 09450, Delegación Iztapalapa. Este número se terminó de imprimir el 30 de diciembre de 2017 con un tiraje de 500 ejemplares. Distribuidor Angélica Bautista López. Concepción Béistegui núm. 1702, colonia Narvarte, Delegación Benito Juárez, C.P. 03020. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos de la publicación sin previa autorización de Angélica Bautista López.

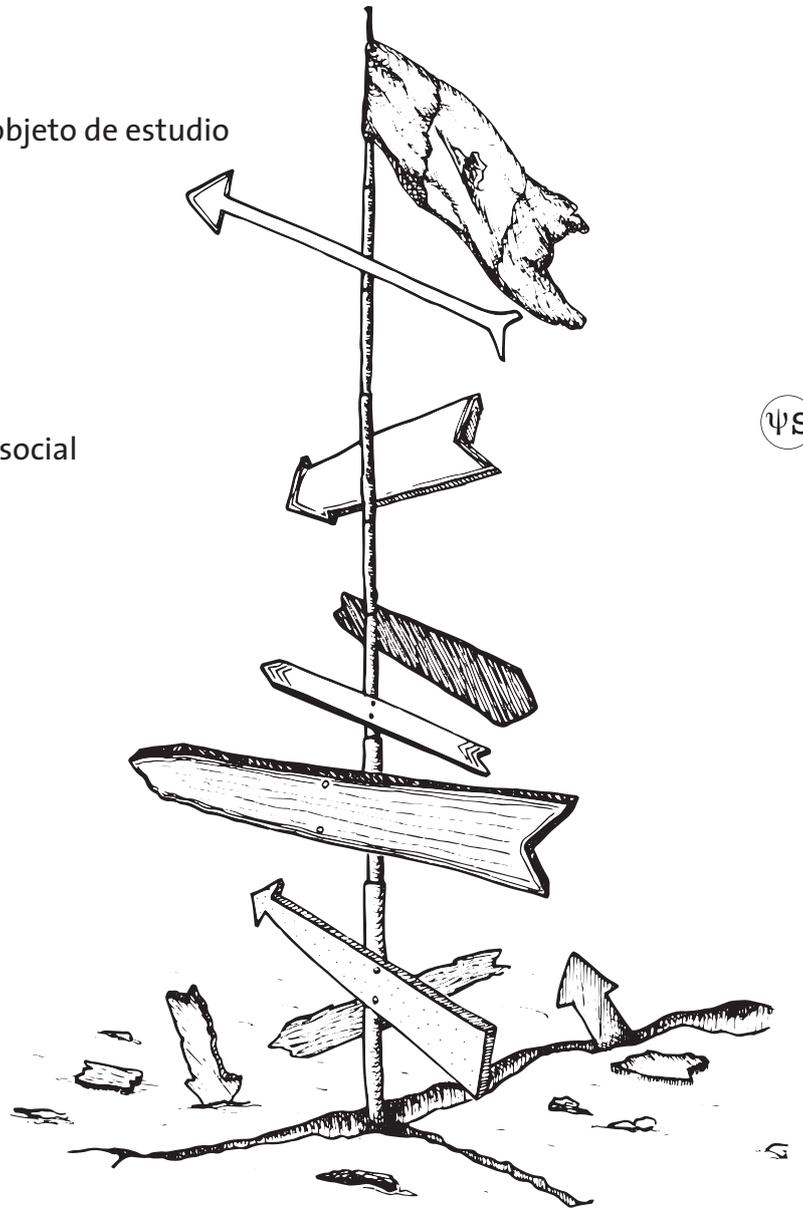
Directora editorial  
Angélica Bautista López, UAM-I

[www.elalmapublica.net](http://www.elalmapublica.net)

53 Lo psicocolectivo un intrincado objeto de estudio  
ANGÉLICA BAUTISTA LÓPEZ

69 Suficiente psicología social  
JAHIR NAVALLES GÓMEZ

81 Psicología social y pensamiento social  
GUSTAVO MARTÍNEZ TEJEDA



**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

**Cuidado de la edición**

Abdel López Cruz

**Composición tipográfica,  
arte y diseño**

Verónica García Montes de Oca

**Asistente editorial**

Osusbel Olivares Ramírez

Verónica Janette Castillo Bravo

**Fotografía**

Mitbee Ramírez

**Ilustraciones**

Daniela Moyado

Certificado de reserva a título de derechos  
de autor: 04-2015-121716453900-102  
ISSN 2007-0942

# Presentación

La terquedad se llama tenacidad cuando dura diez años: veinte números que además son de una revista de psicología social, las cuales como tradición promedio no pasan del número cuatro, porque da la impresión de que tamaño esfuerzo no se ve recompensado de ninguna manera y sí obstaculizado de muchas. La terquedad se llama paciencia, cuando hay que trabajar con colaboradores a los que se les permite hacer todo lo que quieran esperando que las cosas salgan bien a pesar de todo. Esta tenacidad y esta paciencia han sido la cualidad unipersonal de la Dirección Editorial de la revista **El Alma Pública**, y, por ese descuido relajado que se da en los aniversarios redondos, se abrió un huequito por donde decirlo, aunque no tanto como para anotar el nombre de pila.

Fuera de la insistencia de que la revista sale porque sale cueste lo que cueste cada seis meses puntuales, el resto se hace solo, que es lo más difícil, porque hay que cumplir unos objetivos sin que en ninguna parte esté especificado cuáles son; y entonces parece ser que la razón de ser de la revista está ya impregnada en lo que se va haciendo regularmente, en reunir textos que suenen apropiados hasta llenar sus 96 páginas. Para que cumpla sus objetivos rigurosos, hay que dejar que la revista se vaya haciendo sola, se vaya mejorando sola, se vaya planchando sola como las vidas contentas. Y a la larga, se nota cómo va apreciando su psicología social precisa a través de la publicación casi exhaustiva de autores antiguos como Squillace, Ribot, McDougall, Bouglé, D'Ors, Le Bon y otros nombres viejos; de autores clásicos —ya— como Tajfel, Moscovici, Milgram o Lewin; y actuales —todavía— como Gergen, Billig o Tomás Ibáñez, que tienen todos en común que cuentan lo que dicen, esto es, que no lo definen ni grafican ni cuantifican, sino que lo platican, lo cual no es un detalle menor, porque de este modo se va dibujando, no estrictamente un contenido, sino más bien un tono de psicología social. Y es porque resuenan dentro de ese tono que también se presentan autores que no son psicólogos sociales, como Pessoa, Machado, Percec, Hugo, Manzoni o Salvador Novo —vía la oportuna caducación de sus derechos editoriales—, pero que al leerlos, son capaces de producir, a veces con mejor tino, una ambientación netamente psicosocial. Así, dejando que se haga sola, no en ninguno en especial pero sí entre todos los textos, se va conformando una cierta manera de ser de la psicología social, como si ésta fuera un estilo, casi un ánimo. Es justo en este tono, ambiente, ánimo, aire, en donde también se acomodan una cantidad suficiente de textos cortos escritos por estudiantes, que cuentan situaciones diarias con un gusto, un talento y una pasión que a veces ya les falta a sus profesores, y en donde puede que aparezca algún marco teórico de psicología social o puede que no, pero que en todo caso son narraciones de lo cotidiano, que siempre es extraño, grácil e inasible; de hecho **El Alma Pública**, no publica textos de estudiantes para darles oportunidad ni ningún otro paternalismo, sino porque son de una calidad sorprendente. Así es como se va gestando la sensación para el lector de que eso que brota al abrir las páginas de la revista es lo psicosocial. Y brotan fotos, de banquetas en un número, de futbolito en otro, de tamales en el que sigue, que constituyen en sí mismas una suerte de texto que narran lo urbano, lo humano (y porque aquí nos tocó vivir, se trata de la Ciudad de México).

Y salpican frases entresacadas de periódicos y otros medios que a veces funcionan como chiste o como aforismo. Es probable que si se hojeara un solo número de **El Alma Pública**, éste se vea curioso o hasta interesante pero sin mayor orientación, como de todo un poco, sin que parezca que haya una idea sólida ni de la psicología social ni de la revista, pero, si se toma el conjunto, surge la perspectiva, y empieza a perfilarse con nitidez un sentido, una estructura, que recorre a toda la revista, y se logra entender, por decirlo así, la razón ordenada de su desdisciplina, porque es como si todos los textos de todos los números estuviesen atados, como papalotes, de una guía o de un centro de gravedad, que produce la certeza de que la psicología social es aquello que reúne a todos los textos aunque uno por uno se antojen tan disímbolos, asunto que, como se ve, es muy sofisticado. A la mejor el proyecto de **El Alma Pública**, es hacer una psicología social sutil, con una coherencia tácita que haga saber al lector que todo lo que lee es psicología social aunque no sepa decir por qué.

Y la coherencia se llama congruencia cuando aparece por todas partes, hasta por fuera de la revista, porque la congruencia es una coherencia moral: forma parte incluso de su estilo y de sus portadas coloridas el hecho de negarse a entrar en el mercado en que se han convertido las publicaciones científicas, ya que eso desdiría de su razón de ser. Y por eso, a muchos no les conviene publicar en ella, toda vez que de aquí no se obtienen puntos ni otras monedas de cambio del mayoreo y menudeo académicos. Ahora que las revistas científicas se anuncian como bolsas de valores donde autores y editores se venden mutuamente al mejor postor, escribir en **El Alma Pública**, no permite cotizarse en el mercado, porque ella misma se presenta como una negación de este negocio: lo único que busca y ofrece es el gusto y la pasión (eso que tienen los estudiantes) por la psicología social y por la comprensión de la realidad en que vivimos.

El Comité Editorial de **El Alma Pública**, está compuesto por profesores no del todo interesados en las veleidades gremiales de la disciplina —excepto como chisme—, sino en su teoría, o en la psicología social como una forma de estar en la realidad; por ello no se da a notar mucho; pero esta vez, en el número veinte, como pequeña revancha, resolvió exponer el propio proyecto de propia mano; y dado que ya llevan bastante años trabajando juntos, el supuesto es que saldría con un mínimo de unidad. Pero el resultado es más congruente, es decir, que salió con una buena dosis de diversidad, lo cual es una buena noticia, porque significa que la psicología social no es aburrida, ya que su esencia consiste en la discusión, y el dogma no se le da bien. Y quizá habría que incluir como parte integrante de este Comité Editorial y del proyecto de **El Alma Pública**, al apoyo sin condiciones —ni una sola, ni siquiera darle las gracias— a la Rectoría de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, aunque el nombre de pila se tenga que quedar en la punta de la lengua, pero sin el cual, la revista hubiera visto su décimo aniversario —y su noveno, octavo, etc.— seriamente comprometido.

# 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 (65 golpes x 23 líneas a doble espacio), incluyendo gráficas, tablas, anexos, etcétera. Se escribirán en fuente Times New Roman, a 12 puntos, 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 y de correo electrónico, número telefónico, etcétera).
- Las citas del texto se anotarán según el modelo: (Mead, 1991, p. 25).
- Las notas se escribirán al final del texto, numeradas, y las referencias se indicarán con superíndice (¹).
- La bibliografía se anotará al final, según el modelo siguiente.

## Libros

Mead, G.H. (1991). *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona, Paidós, 1934.

Le Bon, G. (1994). *Psicología de las multitudes*. Madrid, Morata, 1895.

## Revistas

Synnott, A. (2003). "Sociología del olor", en *Revista Mexicana de Sociología*. México, UNAM, año 65, núm. 2, abril-junio, pp. 431-464.

## Capítulo de libro

Paicheler, H. (1986). "La epistemología del sentido común", en S. Moscovici, *Psicología Social II*. Buenos Aires, Paidós, pp. 379-414.

- Para el uso de las abreviaturas, la primera mención debe incluir el nombre completo seguido de la abreviatura entre paréntesis: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt); en las siguientes referencias sólo se consignará la abreviatura: Conacyt.
- Las gráficas, tablas e imágenes deberán enviarse en archivos separados a 600 dpi de resolución. En el texto se indicará el lugar de su inclusión.
- Se reciben, para publicación en la revista, ilustraciones, viñetas y fotografías.
- Enviar las propuestas de textos, ilustraciones, viñetas o fotografías por correo electrónico, como archivo adjunto, a cualquiera de las siguientes direcciones electrónicas: [elalmapublica@hotmail.com](mailto:elalmapublica@hotmail.com) o [elalmapublica@elalmapublica.net](mailto:elalmapublica@elalmapublica.net)



# La autoridad<sup>1</sup>

DE RICHARD SENNETT<sup>2</sup>



## LA AUTONOMÍA. UNA AUTORIDAD SIN AMOR

**E**n las ciencias físicas, la autonomía significa bastarse a sí mismo. En la vida social nadie puede bastarse a sí mismo. Una definición de la autoridad mucho más antigua, del Renacimiento, es la de una persona en pleno dominio de sí misma. Esta definición se aproxima más a describir el hechizo de la autonomía. El dominio de uno mismo es raro y objeto de respeto. Pero una persona que se domina a sí misma hace algo más que obtener respeto. El que parece ser señor de sí mismo tiene una fuerza que intimida a los demás.

El paternalismo surgió en el siglo pasado –Siglo XIX– como forma de crear una comunidad con nuevos materiales de poder: el trabajo separado del hogar, un mercado abierto de trabajo, ciudades en expansión. La autonomía es la heredera de la dirección opuesta al individualismo que podían seguir estos nuevos materiales del poder. Pero la heredera ha aumentado su herencia. La esencia del individualismo del siglo XIX residía en que lo dejaran a uno en paz: si uno era pobre,

como individuo quedaba abandonado a su destino; si era rico, nadie tenía derecho a impedirle hacerse más rico todavía. En un mundo en que las diferencias materiales van haciéndose más evidentes, en la cual las monedas de cambio son los servicios y los conocimientos especializados, la autonomía es la más estable. Hay otros que necesitan a una persona más de lo que ella los necesita a ellos. Necesitan algo que él o ella ha aprendido a ser, en lugar de algo que la persona posee. Un plutócrata del siglo XIX podía perder en la Bolsa un día y al día siguiente ser objeto del ridículo de personas que pocas horas antes le adulaban. Pero un médico o un burócrata muy especializado se ha formado y se ha desarrollado; lo que posee es su misma naturaleza, y eso es lo que otra gente necesita.

La autonomía adopta una forma sencilla y otra compleja. La forma sencilla es la posesión de una especialidad. A veces se califica a la sociedad moderna de “sociedad de especialidades” dada la importancia que



<sup>1</sup> Selección y presentación del texto: Jahir Navalles Gómez

<sup>2</sup> “«No soy como los demás», «No quisiera que me hablara como a cualquiera». Para obedecer a la exhortación. ¿no quiere que le trate como a los demás? Sus deseos son órdenes. Siento el más profundo respeto por los demás. Usted pide un trato de excepción, así que dejo de respetarle y tiro su misiva a la papelera”

Éste es un extracto de *Una Forma de Vida*, de Amélie Nothomb, donde describe a lo largo de varias páginas el vínculo que se establece entre una novelista famosa, y un seguidor que no tiene nada más que hacer que escribirse con ella, ya que el sentido de su vida depende de ello; en este caso, sirve para ilustrar lo que Richard Sennett escribió en *La Autoridad* [1980], el cómo se genera ese vínculo, entre uno y otro, entre uno y muchos, a partir de la necesidad, del reconocimiento, de la dependencia, pero también es una crítica y un necesario rompimiento, hacia aquellos a los que se les atribuye ese proceso del cual le gusta tanto hablar a la psicología social, y cuyo referente obligado fue Stanley Milgram, quien argumentó una versión con enfoque experimental. Fueron varias las décadas de investigación interesadas en el tópico ya que éste permitiría explicar las relaciones interpersonales e intergrupales, asimismo la cohesión, el conformismo, la conformación de grupos. Lo que se comparte aquí, es la versión de Sennett, más histórica, más antropológica, más desdisciplinar.



Richard Sennett  
(1943)

se da a la experiencia técnica. De hecho, Daniel Bell ha aducido que la experiencia y la innovación técnicas se han convertido en las formas modernas del capital: los conocimientos de los expertos son como el dinero en metálico del empresario del siglo XIX en el sentido de que quienquiera los posea puede ser independiente. La autonomía adopta también una forma más complicada, una forma que reconocerá todo el que haya trabajado en los niveles superiores de la burocracia. Se trata de una cuestión de estructura de la personalidad, más que de especialidad. Por ejemplo, un administrador no es sólo ascendible cuando hace bien una tarea concreta, sino cuando puede coordinar la labor de varias personas, cada una de ellas con sus propios conocimientos especializados. Las burocracias han inventado toda una serie de imágenes para describir las cualidades de un jefe así. Naturalmente, tiene que llevarse bien con otra gente. Pero para dirigir a sus subordinados en lugar de verse preso de todas las exigencias concretas que se les hacen, ha de poseer una serie de aptitudes que mantengan su independencia, su dominio de sí mismo y su capacidad para influir más que reaccionar. Este complejo de rasgos de personalidad divorciados de toda experiencia técnica concreta crea la forma compleja de la autonomía. No se busca sólo en los jefes, sino también cuando se evalúan las perspectivas futuras de los niños en la escuela y se evalúa a los trabajadores de niveles más bajos. La estructura de la personalidad autónoma significa que una persona tiene la capacidad para ser buen juez de otras porque no busca desesperadamente su aprobación. Este tipo de dominio de uno mismo aparece, pues, como una fuerza, una fuerza en calma y por encima de las tempestades que hace que parezca natural el decir a otros lo que han de hacer.

Cuando otros necesitan a una persona más de lo que ésta los necesita, esa persona puede permitirse actuar con indiferencia ante ellos. Si el burócrata hace caso omiso de los apuros del desempleado que rellena formularios complicados, si el médico trata a los pacientes como cuerpos y no como personas, esos mismos actos de indiferencia mantienen la dominación en la forma compleja de la autonomía, el mantenerse frío cuando los otros le piden algo a uno o desafían a uno



es una forma de mantener la superioridad. Naturalmente, son pocas las personas que tratan de ser groseras o indiferentes. Pero la autonomía elimina la necesidad de tratar con otra gente de forma abierta y mutua. Existe un desequilibrio: ellos demuestran la necesidad de uno más que uno demuestra su necesidad de ellos. Y eso lo coloca a uno en situación de dominio.

Al reaccionar a esta dominación, los necesitados pueden llegar a percibir las figuras autónomas como autoridades. El temor y el respeto a los expertos es una sensación muy familiar, sobre todo por lo que respecta a los médicos. Es posible que la percepción de algo autorizado en una estructura de personalidad autónoma sea algo más perverso. Quien es indiferente despierta nuestro deseo de que se nos reconozca; queremos que esa personalidad advierta que tenemos suficiente importancia para que se nos advierta. Podemos provocarla o denunciarla. Pero la cuestión es lograr que reaccione. Temerosos de su indiferencia, y sin comprender qué es lo que la mantiene altiva, llegamos a depender emocionalmente. Todo lector de Proust recibe la lección más exacta de este proceso por lo que respecta a la autoridad erótica. *La indiferencia eleva al ser amado*, escribe Proust; la mera distancia del ser amado hace que se convierta en un ideal inalcanzable. Así, el narrador se convierte en el “esclavo” de Albertine. Si se advierte la súplica, se devuelve la mirada, entonces se rompe el hechizo. Proust cree que romper la autonomía de otro es como recuperarse de una “enfermedad de sumisión”.

Mediante los estudios del prestigio profesional y de los rasgos deseables de la personalidad se puede definir con bastante exactitud a quién se percibe ahora como autónomo. Las ocupaciones más prestigiosas en los Estados Unidos, la Gran Bretaña e Italia –países donde se ha estudiado más intensamente el fenómeno son profesiones como la medicina, el derecho o las ciencias de investigación.

Quien es indiferente despierta nuestro deseo de que se nos reconozca; queremos que esa personalidad advierta que tenemos suficiente importancia para que se nos advierta.





Investigaciones donde se les atribuye gran reconocimiento a esas actividades porque se percibe a las gentes que las realizan como si pudieran trabajar conforme lo que ellas prefieren y les interesa.

Evidentemente, los principales candidatos de estas listas de rasgos deseables de personalidad están en conflicto. El conflicto existe porque esta imagen de la autoridad suscita una reacción ambigua. Las personas autónomas pueden ser fuertes, pero también pueden ser destructivas. Por ejemplo, siempre tenemos una reacción hostil contra las figuras autónomas en las burocracias, pero no advertimos que la estamos teniendo. La indiferencia de las personas que ocupan puestos de poder burocrático la percibimos en términos de algo distinto: impersonalidad. Aquí ha aparecido alguien: el sujeto que reacciona a esta frialdad. Este sujeto también forma parte de la burocracia; él o ella reacciona al hueco que encuentra en las caras de quienes se hallan en posiciones de control. Por lo general, las explicaciones de la impersonalidad desprecian el carácter y el comportamiento de los poderosos y hablan de otra causa: el tamaño. La administración es demasiado grande, o los hospitales son demasiado grandes, para ser humanos. Esta explicación es en sí misma curiosamente impersonal; bastaría con que el tamaño de las cosas fuera más pequeño para que mejorase la calidad de las relaciones humanas.

Toda la historia del paternalismo del siglo XIX brinda una lección tras otra acerca de cómo crear un ambiente íntimo y personal que es opresivo y en el cual los poderosos actúan con indiferencia de los deseos de los subordinados. La naturaleza de las relaciones de poder, cómo se perciben y organizan éstas, es lo que determina un fenómeno complejo como el de la indiferencia. Una idea puramente cuantitativa, según la cual el tamaño de las instituciones lleva a su impersonalidad, lo cual a su vez lleva a la práctica de la indiferencia, es demasiado simplista. Cuando utilizamos la palabra “impersonalidad” para explicar la experiencia de que se haga caso omiso de nosotros, estamos tratando, mal, de decir cómo perciben otros la autonomía.

## LA DISCIPLINA

Ya tenemos una buena idea de lo que tiene *in mente* Stalin cuando declara “Yo soy su padre”. Está tratando de obligar a otra gente a hacer lo que él quiere; afirma su derecho a hacerlo porque es el padre colectivo. Al cabo de un tiempo, la gente



suele obedecer; el hábito de la obediencia es la disciplina. En la era del gran capitalismo, la autodisciplina tenía un significado claro. Existe un famoso retrato de la Sra. de Jay Gould, esposa del millonario estadounidense, con una gargantilla de perlas que valía medio millón de dólares. La Sra. de Gould mencionó al fotógrafo que sólo se la ponía cuando había desconocidos y que “le tenía miedo” a su collar. Desde luego no tenía miedo de gastar dinero. A todos los niveles de la burguesía, la gente compraba frenéticamente y exhibía en público lo que había comprado. La gente tenía que demostrar lo que poseía para que otra gente supiera cuál era su puesto en la sociedad; las posesiones constituían signos sociales. Pero lo que se temía es que si uno gozaba con sus propias posesiones, quedaría, como decía la frase victoriana, consumido por el placer. La alusión sexual viene a cuento: poseélo pero no lo goces. Quien goza con un objeto tiene grandes probabilidades de que ese placer lo destruya y de despilfarrar sus recursos. Por lo tanto, la tarea disciplinaria del individuo consistía en trabajar mucho para poseer, enorgullecerse de la posesión, pero no sucumbir a la sensualidad material.

La disciplina de una persona autónoma de hoy día es bastante diferente. La autonomía surge por la autoexpresión y no por la autodenegación. Cuanto más exprese uno la totalidad de sí mismo, sus placeres además de sus capacidades, más formado es como persona. Para nosotros, la disciplina significa organizar y orquestar toda esta serie de recursos internos de modo que adquiera cohesión. Lo que nos incumbe no es reprimir parte de la psique, sino darle una forma al todo. Por eso hemos llegado a estar dispuestos a someter cada vez más de las actividades de nuestras vidas a adquirir una formación oficial. Compramos manuales sobre el sexo, pagamos una formación en autoafirmación, en “gestión del tiempo libre” no porque estemos consumidos por la lujuria, la ira o la frivolidad, como podrían haber pensado los victorianos, sino porque queremos desarrollar nuestras capacidades. Socialmente, esta formación y capacitación de todo el yo tiene un objetivo. Lo convierte a uno en una persona a la que los otros le hacen caso.

En entrevistas realizadas por Jonathan Cobb y por mí para el libro titulado *The Hidden Injuries of Class*, advertimos que los trabajadores norteamericanos experimentan las siguientes dudas: atribuyen el tener trabajos rutinarios o manuales a su incapacidad de “progresar”, para “saber qué hacer”. Creen que no han logrado formarse, disciplinarse en el sentido moderno; el resultado es que son “don






nadies” o “una pieza más de la maquinaria”. Las familias a las que entrevistamos tratan de compensar su propia sensación de fracaso mediante un control rígido de sus hijos, cosa que ocurre en especial con los padres de clase obrera. Los hijos no tiene más opción que llegar más allá que sus padres.

Parece extraño que el desarrollo de un yo coherente estigmatice a otros, pero precisamente esto es lo que implica socialmente la autonomía. La indiferencia que estigmatiza a quienes se perciben como carentes de autonomía se ve expresada en las declaraciones de profundo desprecio. Una persona bien educada y segura de sí misma puede cuidarse de sí misma, es independiente, se distingue de la multitud; todas esas imágenes se expresan en el modismo idiomático de decir que esa gente tiene “clase”. Son como faros. En cambio las imágenes de quienes se hallan en la masa son de personas cuyos caracteres son tan poco notables y están tan subdesarrollados que no despiertan ningún interés. Se hallan en la sombra.

Los estudios sobre el prestigio profesional en los Estados Unidos, Italia y la Gran Bretaña mencionados antes revelan que este uso como modismo de la palabra



“clase” no es accidental. Por lo que respecta a la ocupación, son relativamente pocas las personas a las que se percibe como verdaderamente autónomas. Por lo tanto, existe una interesante relación entre la autonomía y otras formas desviadas de distinguirse de la multitud. En su obra *Surveiller et Punir*, Michel Foucault escribe:

En un sistema de disciplina, el niño está más individualizado que la persona adulta, el paciente más que la persona sana, el loco y el delincuente más que la persona normal y la no delincuente. En cada caso, en nuestra civilización todos los mecanismos de individuación (*sic*) se vuelven hacia el primer elemento de esa serie de pares, y cuando uno desea individualizar al adulto sano, normal y respetuoso de la ley, siempre lo hace preguntando cuánto queda en él de niño, qué locura secreta yace en su interioridad, qué crimen fundamental ha soñado con cometer

El concepto de individualismo de Foucault es el de alguien que se distingue por tener una falla que no es “normal”. La autonomía se refiere a alguien que ha desarrollado un talento, una personalidad, un estilo que tampoco es normal, pero en este caso la palabra que más vale utilizar es la de “corriente”. Pues lo que implica “corriente” es un estado de ser carente de forma, nada notable, fofo; dicho en una sola palabra, una condición amorfa de vida.

Si una persona ha dominado sus recursos, y por lo tanto sabe controlarse, esta figura autónoma puede disciplinar a otras al hacerles sentir vergüenza: les hace sentir que no cuentan. Pero, ¿cómo es que hacer que otras personas se sientan avergonzadas le dé a uno el control permanente sobre ellas que implica el término “disciplina”? para comprenderlo es necesario documentar cómo ha ido avanzando la vergüenza a medida que se ha ido desvaneciendo la violencia en las sociedades occidentales como instrumento cotidiano de la disciplina.

A veces me he preguntado qué ocurriría si a una persona moderna se la transportara a la vida de una casa del siglo XVIII con muchos criados, o a una fábrica de principios del siglo XIX: la impresión de ver la dominación expresada por los poderosos en forma de maltrato corporal de sus sirvientes u obreros sería algo abrumador para nosotros. En las casas del antiguo régimen era frecuentísimo dar golpes en las orejas a los criados o darles de patadas, tanto a las mujeres como a los hombres; en la fábrica del siglo XIX, al capataz le parecía lo más corriente actuar así con un obrero que hiciera mal su trabajo, y el obrero, igual que el criado antes que él, tampoco lo consideraba extraordinario. Era de prever.





A lo largo del siglo XIX fueron cambiando algo los términos de la capacidad de los poderosos para imponer malos tratos físicos. Se empezó a considerar gradualmente que el rasgarle la piel a alguien —es decir, entrar con fractura en el cuerpo de otro— era algo incivilizado. El látigo, utensilio doméstico muy común en el antiguo régimen para la disciplina tanto de los criados como de los hijos, se vio sustituido por la regla o la palmeta (tabla con agujeros utilizada en la Europa meridional y en el sur de los Estados Unidos) para darles a los niños golpes en la mano; la violencia que los adultos infligían a otros adultos pasó a ejercerse con la bota o con las manos. En las primeras protestas inglesas contra los castigos a bastonazos en el siglo XIX, los reformistas pensaban que la práctica de las escuelas era bárbara, no porque hiciera mucho daño sino porque era antihigiénica: era muy fácil que a un niño apaleado se le infectaran las heridas. Y sin embargo, la vinculación entre poder y capacidad para violentar físicamente a otra persona siguió siendo muy fuerte. Hace (dos) siglos, en las calles de Nueva York o de París, una persona rica que fuera montada en un coche no consideraría extraño llenar de agua o del barro de la calzada a un caminante: uno era demasiado pobre para poseer un coche y tenía que ir andando (por ende, era sujeto de humillación).

En *The Civilizing Process*, Norbert Elias fue el primero en aducir que la vergüenza se iba haciendo un fenómeno cada vez más importante en la sociedad moderna a medida que iba desapareciendo la violencia física. Observa, por ejemplo, que a los victorianos les daba vergüenza que se les vieran las formas: las mujeres deformaban la silueta de sus cuerpos con corsés y ballenas, los hombres neutralizaban su aspecto mediante el ubicuo traje de paño negro que envolvía las piernas, los brazos y el pecho en forma de bolsas de un material neutro. El autor relaciona la vergüenza acerca del cuerpo con el hecho de desnudar a otra persona

**El látigo, utensilio doméstico muy común en el antiguo régimen para la disciplina tanto de los criados como de los hijos, se vio sustituido por la regla o la palmeta.**





como forma de infligir un castigo; también eso llegó a hacerse incómodo. Aunque todavía se podía uno sentir tranquilo en cuanto a desnudar las nalgas de un niño al que se le iba a dar de bastonazos, los malos tratos a los adultos sólo se infligían por el exterior, como si, aunque estuvieran en poder de uno, uno mismo se sintiera avergonzado de ver lo que había debajo. Esta explicación resulta insatisfactoria en algunos aspectos. Pasa por alto los cambios políticos e ideológicos, a partir de la obra de Beccaria *De los delitos y de las penas* del siglo XVIII, que trataba de expresar la dignidad del hombre en términos de la santidad de su cuerpo. Pero la





teoría de Elias señala también algo muy importante. La erosión de la violencia física en el siglo pasado no es una muestra de que disminuya la coerción. Es indicio de que aparece una serie nueva de controles como la vergüenza, controles menos palpables que el dolor físico pero iguales que él en cuanto a producir sumisión.

La autoridad es una experiencia fundada en parte en el temor a una persona más poderosa, e infligir dolor es una base concreta de ese poder. Claro que cabría definir la fuerza en términos materiales distintos del mero dolor físico. Si no me obedece, lo despiden. Pero esta respuesta puramente material también va perdiendo su realidad en la sociedad moderna. No me puede usted despedir si me voy a huelga, sea espontáneamente o por conducto de mi sindicato; las leyes de casi todos los países occidentales protegen mi derecho a desobedecerle a usted en este respecto. ¿qué ocurre, pues, a la autoridad cuando el castigo que permite la sociedad es limitado, cuando no se permiten ni el látigo ni el hambre ni la pérdida de empleo?

La vergüenza ha sustituido a la violencia como una forma rutinaria de castigo en las sociedades occidentales. El motivo es simple y perverso. La vergüenza que puede inspirar una persona autónoma a sus subordinados es un control implícito. En lugar de que el jefe diga explícitamente “eres una porquería” o “fíjate en mí que soy mucho mejor que tú” no necesita más que hacer su trabajo: ejercer su capacidad o exhibir su calma e indiferencia. Sus poderes están fijados en su puesto, son atributos estáticos, cualidades de lo que es. No son tanto los momentos abruptos de humillación, como esos meses tras otros de no hacer caso de sus empleados, de no tomarlos en serio, lo que establece su dominación. No hace falta que se revelen nunca los sentimientos que le inspiran ellos, ni él a ellos. La erosión del sentimiento de valía de sus empleados nunca forma parte de su discurso con ellos; es una erosión silenciosa del sentimiento que tienen ellos de su propio valor lo que los desgastará. Así, y no con malos tratos abiertos, es como los obliga a hacer su voluntad. Cuando la vergüenza es silenciosa, está implícita, se convierte en un instrumento patente de someter a las personas.

### LA AUTORIDAD LEGIBLE Y VISIBLE

La labor de la autoridad tiene un objetivo: Convertir el poder en imágenes de fuerza. Al realizar esto, la gente suele buscar claridad y sencillez, pero esta bús-





queda, por razonable que sea, es peligrosa. Una de las creencias más represivas que puede suscitar un tirano es la de que todo lo que hace es claro y distinto. El historiador Jacob Buckhardt calificaba a los tiranos de la era moderna de “simplificadores brutales”, y los regímenes que concebimos como autoritarios se ajustan a esta fórmula; el Führer y el Duce eran encarnaciones de lo que es ser una persona fuerte, y no un director competente del orden legal del gobierno. Una persona puede ser sencilla, clara y fuerte a la vez, cosa que no puede ser una burocracia. Al exhortar a las virtudes de la sencillez, los líderes autoritarios tratan de destruir o abandonar el mecanismo normal de gobierno, de modo que puedan gobernar exclusivamente por la fuerza de la personalidad.

La contrapartida de esta figura que surge de entre la maraña “decadente” de la burocracia es un pueblo enardecido por él mismo. Pero en la misma medida en que el pueblo cree fervientemente en esa figura hace que sienta apatía hacia las instituciones, con toda su confusión y su mezquindad, que la figura ha logrado trascender. La clave del éxito de los regímenes totalitarios, es que instilan apatía acerca de los procesos corrientes del gobierno en las mentes de los ciudadanos y en nombre de un orden más elevado y más claro.

Este es el peligro que comporta el deseo de unas imágenes claras de fuerza, peligro que no conoce fronteras nacionales. La única forma de reducir la complejidad del poder es mentir acerca de lo que es. Y, sin embargo, el impulso de aclararlo no está, en un principio, viciado. El impulso de la sociedad moderna es racional y vigoroso debido a lo profundamente insatisfactorias que son las imágenes dominantes de fuerza. Las promesas de la fuerza paternalista son engañosas y humillantes: sométete y me haré cargo de ti; el cómo lo vaya a hacer es cuestión mía. La fuerza de la persona autónoma promete protección: tú me necesitas a mí; yo no te necesito a ti; sométete.

El señor está cegado por su propio poder; el placer de la dominación lo hace demasiado insensible para reconocer que debe llegar a su fin. Aunque el señor fuera un santo altruista, nadie puede hacer donación de ese conocimiento a otro. El siervo, pues, debe aclarar en su mente las formas en que la fuerza de otra persona es limitada. Su recompensa por esta labor será la pérdida de su temor de la autoridad como algo omnipotente, y así es como puede empezar a liberarse.





## Los ciudadanos han de leer juntos; han de observar las condiciones de la sociedad y debatirlas con ellos.

El conocimiento psicológico de la fuerza no se puede reflejar directamente en un programa político. Pero sugiere dos criterios de fuerza, dos exigencias que pueden hacerse del sistema de poder público. Esas exigencias pueden perturbar el poder público, precisamente porque van a contracorriente, porque proceden de una esfera de la vida regida por un ritmo de tiempo diferente. Estas exigencias son que las figuras de autoridad pública sean legibles y visibles.

“Visibles” significa que quienes se hallan en puestos de control sean explícitos acerca de sí mismos: claros acerca de lo que pueden y lo que no pueden hacer; explícitos acerca de sus promesas. “Legibles” especifica la forma de hacer esa declaración abierta. No se puede confiar en que nadie que ocupe un puesto con poder sea su propio juez y su propio jurado. Son los súbditos quienes han de decidir lo que significa el poder; los siervos tiene que leer los actos de sus señores como si estuvieran tratando de hallar el sentido de un texto difícil. El lograr la legibilidad del poder en este sentido es el objetivo de los combates íntimos (entre los grupos). El acto de lectura es siempre una actividad reflexiva: la purga, el enmascaramiento, la empatía, la pérdida de temor son todos ellos actos que los súbditos realizan sobre sí mismos a fin de ver y de juzgar mejor a las autoridades que existen en sus vidas.

Todas las ideas de la democracia que heredamos del siglo XVIII se basan en el concepto de una autoridad visible, legible. Los ciudadanos han de leer juntos; han de observar las condiciones de la sociedad y debatirlas con ellos. El resultado de este esfuerzo en común es que los ciudadanos confían determinados poderes a los dirigentes, y juzgan a estos conforme a la medida en que son merecedores de esta confianza. Las condiciones de la confianza han de ser plenamente visibles; el dirigente, se dice, puede utilizar la discreción, pero no se le puede permitir que se guarde sus intenciones. Además, la lectura del poder y la revisión de sus condiciones sólo ocurre cuando el pueblo perturba





los regímenes que existían anteriormente y habían empezado a arraigarse. No sirven los procesos “normales” de votación y otros parecidos. Es bien conocida la idea de una revolución en cada generación; en el pensamiento democrático europeo del siglo XVIII se concede una importancia parecida a las convulsiones periódicas como el momento en el tiempo en que más fuerte es el proceso democrático.

El motivo por el que los demócratas de la Ilustración creían que la autoridad podía ser legible y visible para el pueblo, y que un desorden periódico del poder sería algo soportable, era que aquellos pensadores tenían una fe inmensa en las facultades racionales de la raza humana. Que esta fe fuera errónea o no, es otra discusión, pero lo cierto es que los demócratas de la Ilustración no tuvieron en cuenta lo difícil que es la labor de crear imágenes de fuerza. Se suponía que los enigmas del poder complejo, la destructividad mutua de las facciones, la manipulación de las ideas de las masas, que todos estos fenómenos eran conquistables con tal únicamente que pudiera liberarse a la racionalidad inherente de la humanidad de los grilletes de una sociedad encerrada en la tradición.

A partir de los siglos que han transcurrido, hemos llegado a apreciar hasta qué punto es frágil la visión de la autoridad que tiene la democracia. El decir que el pueblo es la fuente de toda autoridad nos dice muy poco psicológicamente acerca de cómo se crea la autoridad: cómo, a partir de unos actos de discusión y de formulación mutua de decisiones, se pide a unas personas que sean las protectoras de otras, pero se les prohíbe que se conviertan en sus señores. Una ley dice que esto es lo que va a ocurrir, pero, ¿qué es lo que hace que sea humanamente posible? La tolerancia –de hecho, la necesidad- del desorden periódico que contemplaban los demócratas de la Ilustración es algo que ya no se prevé en la ley ni en la práctica hoy en día. Hay sociedades que son nominalmente



**A partir de los siglos que han transcurrido,  
hemos llegado a apreciar hasta qué  
punto es frágil la visión de la autoridad  
que tiene la democracia.**





libres y democráticas, que se colocan muchas veces en la paradoja de utilizar medios represivos para sofocar las perturbaciones del orden a fin de “salvar” a la democracia.

Una estructura del poder sensible a quienes están sometidos a ella; un debate sobre los vínculos de la cadena del poder y una remodelación de ésta en los momentos de tensión; unas personas fuertes que inspiran una fe ilimitada... quizá se trate de un sueño imposible y utópico, pero no es más que tomar en serio las ideas a las que rinden homenaje casi todas las sociedades occidentales. 

Nunca se ha definido el fracaso con tanto fervor como si fuera un éxito. En parte porque hubo cierto éxito. En parte porque una civilización que es solo un sistema no tiene memoria ni forma.

**John Ralston Saul,**  
*Los bastardos de Voltaire*





# El Asedio<sup>1</sup>

DE OCTAVIO PAZ



115

**E**l VERANO de 1691 llovió sin parar en los valles de México y Puebla. Se perdieron las cosechas y la capital se inundó. Sigüenza y Góngora cuenta: “nada entraba en la ciudad y faltó el carbón, la leña, la frutas, las hortalizas, las aves y cuanto llega de fuera”.<sup>1</sup> Faltaron sobre todo el pan y el maíz. Muchas casas de adobe se desplomaron y la ciudad volvió a ser, por varias semanas, una laguna. El 23 de agosto hubo un eclipse de Sol y la gente atribuyó a su nefasta influencia la nueva calamidad: una plaga del gusano llamado chahuixtle, que acabó con el maíz y el trigo. Comenzaron los acaparamientos, la especulación y la carestía. El pan se achicó y aumentó de precio; las tortillas escasearon. El virrey hizo lo que hacen todos los gobernantes indecisos: muchas juntas. Pasaron el verano y el otoño; llegó el invierno y encontró a los gobernantes todavía deliberando. Se acudió entonces a las medidas extremas: las oraciones y las requisiciones. Hubo rogativas, procesiones y flagelaciones públicas; se pasearon las imágenes milagrosas por la calle y plazas; sacaron de su santuario a la Virgen de los Remedios, patrona de los españoles, y la llevaron a la catedral. Al mismo tiempo, se despacharon enviados para que obtuviesen lo que faltaba en los graneros de Chalco, Puebla, Atlixco, Celaya y otros lugares. Pero los agricultores se resistían a vender el grano al precio que imponían las autoridades y muchos lo escondieron; además, no había mulas

suficientes para transportarlos. La gente murmuraba que el virrey o, al menos, sus protegidos y familiares no eran ajenos ni a la carestía ni a la especulación.

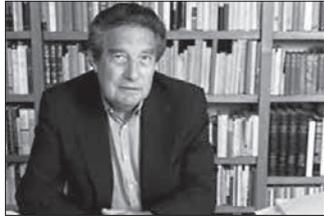
Esta situación se prolongó hasta 1692 sin que el gobierno lograra mejorarla. El 7 de abril hubo una función solemne en la catedral para celebrar la Pascua de Resurrección. El franciscano fray Antonio de Escaray pronunció un sermón que fue calificado como “encendido e indiscreto”. Entre los asistentes se encontraban el virrey, la Audiencia y los tribunales: el gobierno en pleno. Un testigo presencial se refiere en estos términos al sermón del franciscano:

Habló con tanta imprudencia sobre la falta de bastimentos, que fue mucha parte para irritar al pueblo, de suerte que si antes se hablaba de esta materia con recato, desde ese día se empezó a hacer con publicidad, atribuyendo las diligencias que hacia el virrey solicitando bastimentos para la ciudad, a interés y utilidad suya, y aplaudieron mucho al dicho predicador.<sup>2</sup>

Este sermón y la forma favorable con que los oyentes lo acogieron, demuestra que, en contra de lo que se dijo después, el descontento era general y abarcaba a todas las clases sociales. Los más afectados por la escasez eran los pobres pero los voceros de ese malestar eran grupos de criollos y clérigos como Escaray: las

<sup>1</sup> *Alboroto y motín de México el 8 de junio de 1692. Relación de don Carlos de Sigüenza y Góngora en una carta dirigida al almirante don Andrés de Pez.* Edición anotada por Irving A. Leonard, México, 1932.

<sup>2</sup> “Relación del tumulto acaecido en México el año de 1692 por un testigo presencial”, en *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, editado por Genaro García, México, 1907.



OCTAVIO PAZ  
(1914-1981)

mismas clases sociales que un siglo después lucharían por la Independencia. Durante abril y mayo las autoridades trataron de almacenar maíz y trigo en la alhóndiga de la ciudad. La demanda era enorme porque la gente, temerosa, se precipitaba para comprar todo el grano que podía. Para su decepción, era bien poco.<sup>3</sup>

El 6 de junio hubo pánico: cundió el rumor de que se había agotado el bastimento, la gente corrió a la alhóndiga, la multitud se apeñuscó a sus puertas, los guardias no pudieron guardar el orden y uno de ellos golpeó con su bastón a una india. Estaba embarazada y allí mismo malparió. Fue recogida por otras indias indignadas y consternadas que la colocaron en unas andas y la llevaron en procesión hasta el palacio arzobispal. Eran unas cincuenta mujeres y una veintena de hombres. Querían quejarse ante el arzobispo “de que no sólo no les daban maíz por su dinero y para su sustento sino que a golpes habían hecho malparir a aquella mujer”. Los familiares del arzobispo Aguiar y Seijas les impidieron la entrada. Fueron entonces al palacio virreinal; ahí los alabarderos les cerraron el paso y no les permitieron ver al conde de Galve. Regresaron de nuevo a las casas del arzobispo sin poder transponer sus puertas “por donde –dice Sigüenza y Góngora– no ha entrado mujer alguna desde que la habita este venerable prelado”. En las discusiones ante el arzobispado, agrega con perfidia el mismo Sigüenza, unos estudiantes pudieron darse cuenta de que aquellas indias habían fingido el malparto. Volvieron las quejosas, que ya eran varios cientos, al palacio del virrey y con el mismo resultado. En estas idas y venidas llegó la noche y la gente dispersó. El sábado 7 transcurrió con tranquilidad aunque todos se daban cuenta de que aquella calma sólo era una pausa. Continuaron las aglomeraciones en la alhóndiga y el virrey ordenó a los soldados que estuvieran listos para cualquier emergencia. (No lo estuvieron.) Empeñado en desfigurar los hechos, Sigüenza y Góngora dice que los indios pasaron la noche de ese sábado bebiendo pulque y tramando el asesinato del virrey, el incendio del palacio y el saqueo de la ciudad... muestra del “culpable descuido con que vivimos entre tanta plebe”.

<sup>3</sup> Ignacio Rubio Mañé: *Introducción al estudio de los virreyes de Nueva España, (1535-1746)*. II: *Expansión y defensa*, México, 1959.



La mañana del domingo 8 de junio fue también tranquila. El conde de Galve asistió a la misa de Santo Domingo y tuvo que soportar que unas mujeres lo insultasen. Tal vez este incidente lo hizo temer por su seguridad pues en la tarde visitó el monasterio de San Francisco y no volvió a salir de allí. La virreina, después de visitar a la Virgen de los Remedios en la catedral, fue a las huertas a buscar un poco de esparcimiento y de allí se dirigió a San Francisco para reunirse con su marido. Sin duda la pareja había escogido el monasterio como asilo. En la alhóndiga volvió a repetirse el incidente del viernes y se dijo que los guardias habían golpeado a otra india. La mostraron moribunda y la llevaron de nuevo en procesión a la Plaza Mayor y a las residencias del virrey y el arzobispo. Los familiares de Aguiar





y Seijas les negaron otra vez el paso. Esperaron hasta las seis de la tarde; después, se dirigieron al palacio del virrey. Comenzó a llegar más gente. Gritaron contra el conde de Galve y su mujer “desvergüenzas y execraciones”. Alguien arrojó una piedra contra los balcones; la siguieron muchas. El mayordomo del virrey alertó al cuerpo de guardia: unos cuantos soldados mal armados. Con la servidumbre, se logró formar un pequeño contingente de hombres provistos de chuzos. Este destacamento arremetió contra los amotinados que, al principio, retrocedieron pero que pronto contraatacaron y obligaron a la milicia a refugiarse en el palacio. Algunos soldados, desde las azoteas, dispararon contra la multitud; su jefe, dándose cuenta del peligro que esto significaba, les ordenó que lo hiciesen sólo con pólvora. Los amotinados se envalentonaron. Ya eran diez mil, pertenecientes “a todas las castas”. Esta involuntaria confesión de Sigüenza comprueba que no fueron únicamente los indios los que protestaron. En la plaza había muchos tendajones y puestos de comercio hechos de madera y carrizo; los destruyeron y, con los carrizos y los tablones encendidos, pusieron fuego a las puertas del palacio. El incendio no tardó en propagarse por todo el edificio. Igual suerte corrió el palacio del ayuntamiento, que estaba enfrente.

Algunas órdenes religiosas intentaron intervenir. Pronto desistieron, ante el peligro de convertirse en víctimas del pueblo enfurecido, que había comenzado a saquear los comercios de la plaza. Entonces ocurrió algo extraño: salió de la catedral un sacerdote con el Santísimo Sacramento en alto y rodeado de algunos clérigos y monaguillos. Los amotinados se arrodillaban mientras pasaba el sagrado símbolo, la custodia iluminada por las llamas del incendio. La procesión dio dos vueltas a la plaza y regreso a la catedral. En el atrio apareció otro clérigo que predicó a la multitud en lengua náhuatl. Lo oyeron con respeto. Tampoco atacaron a Sigüenza y Góngora que, seguido de unos cuantos estudiantes, penetró en el palacio municipal con el propósito de salvar los archivos. Gesto valeroso y que nos hace olvidar un poco sus insidias y denuestos contra los amotinados. Sigüenza logró rescatar gran parte de esos papeles. A las nueve de la noche, la multitud comenzó a dispersarse. Otro indicio de que se trató de un verdadero tumulto y no de un levantamiento preparado con anticipación: ni hubo jefes visibles ni los amotinados hicieron después la menor tentativa por reunirse y organizarse. Fue un estallido.



# Una psicología colectiva



PABLO FERNÁNDEZ CHRISTLIEB

*plou al cor*

J.M.SERRAT

# A

la psicología colectiva le interesaron los fenómenos de multitudes por dos razones; primera, porque con ellos se podía hacer famosa -con la psicología de las masas- por un ratito, lo cual sucedió ciertamente; y segunda, porque ahí aparecía de carne y hueso la mente de la sociedad -eso que por lo demás ya llevaba teorizando un siglo-, también por un ratito.

Pero a lo que se le llamó masa no es a la multitud, sino a la mente: la mente es una pasta indiferenciada pero palpitante, inasible pero concreta, confusa pero clara, ancestral pero vigente, y encarnada en una multitud es escandalosa y espectacular. Y esa masa es el pensamiento de la multitud, que piensa con sus movimientos.

Toda psicología es una psicología, también la psicología colectiva, y por ende, le interesa averiguar qué es el pensamiento, cómo brota, de qué está hecho, qué produce; o sea, a la psicología colectiva sí le interesa ser una psicología, y no una sociología como a la psicología social.

Tan viejas como las multitudes son las analogías, que es lo que la gente utiliza para comprender la vida, y no las causas ni las intenciones, que es lo que utilizan los académicos. Y para comprender a las multitudes, se han usado las analogías de un plasma, un molusco, un océano, un río, una jaletina, una gelatina, una bestia, un Leviathan, un estadio, una plaza, un sueño. Pero hay otra analogía, que es la que sigue: las multitudes se parecen a un clima, al tiempo como el que pronostican los meteorólogos y que siempre falla. Porque un clima envuelve, y cala hasta los huesos, y uno se enfría y se moja junto con él, y también construye un refugio si el tiempo obliga o no hace nada si el tiempo lo permite. Entre otras cosas, por ejemplo, la multitud, ese medio ambiente, produce sed, y produce por lo tanto a un individuo que es arrojado fuera de la masa, que desde fuera la contempla y va por una cocacola, y regresa y se vuelve a incorporar a la multitud, pero la multitud ya no es la misma: ya tiene una cocacola; y también una contemplación.

Las multitudes son un pensamiento, la sociedad es un pensamiento, el pensamiento es un clima, un tiempo. Así, la psicología colectiva es una psicología de los tiempos, de los tiempos que corren y también de los que se detienen, del mal tiempo y de los malos tiempos, del buen tiempo y de los buenos tiempos, de *Los tiempos difíciles* como los de Dickens o de *el tiempo perdido* como el de Proust, del espíritu de los tiempos y del signo de los tiempos, de las temporadas, los temporales, las temperaturas y las tempestades, de los tiempos que vienen y también de los que ya se fueron, del tiempo perdido y también del

*tiempo recobrado* de Proust. Por eso, sencillamente, la psicología colectiva es siempre una psicología histórica, porque el tiempo es a donde van a parar las cosas que pasan, y de donde salen las cosas que llegan.

Lo colectivo no es lo multitudinario, lo numeroso, lo poblacional, como la multitud, sino su masa, lo masivo, lo unitario, como el clima, que pega por todas partes y no se sabe qué es ni por dónde viene, porque el frío, el calor, la altitud, el cansancio, la quietud, la sequedad, la distancia, el viento, la densidad, la gravitación, no están en ninguna parte, sino en todas: son, tal cual, un estado del mundo, el flujo de la vida: el clima no tiene contornos; uno no encuentra cuándo empieza ni dónde termina, ni en qué consiste. El tiempo no se ve porque uno está metido en él, y además lo trae dentro; o sea que uno también es el clima. Así que lo colectivo de esta psicología es aquello que no tienen componentes, cosa que no se puede decir de lo social, que tiene individuos, agentes, sujetos. Dicho más fuerte, el pensamiento colectivo es un inconciente.

En fin, el primer día de la sociedad debe haber sido un día duro, amenazante, hambriento, rasposo, incómodo, intempestivo, y la única alternativa era o regresar por donde vino sin saber el camino de regreso, o ponerse a hacer un techo, una lumbre, algo de comer. Pero el tiempo es variable, como se sabe, por ejemplo en el mes de febrero: va cambiando mientras transcurre, y por lo tanto, se van necesitando diferentes adminículos para transitar por él: efectivamente, el clima va produciendo cosas, para contrarrestar los tiempos -un impermeable-, para mejorar-

**Tan viejas como las multitudes son las analogías,  
que es lo que la gente utiliza para comprender  
la vida, y no las causas ni las intenciones, que es  
lo que utilizan los académicos.**

# Es decir, que las cosas que aparecen también desaparecen, que lo que brota del tiempo de la historia se vuelve a hundir en el tiempo de la historia, y más que por alguna razón, ...



los -un abanico-, para preservarlos -una hamaca-, y entonces, por decirlo así, de sus propias vicisitudes saca, arroja, salpica, secreta, cosas que ya no pertenecen al clima, sino que son distintas de él: creaciones que ya no son clima, sino cosa, que ya no son tiempo, sino espacio, es decir, objetos que ocupan más un lugar en el espacio que un momento en el tiempo y que se quedan quietos, estables, fijos, aunque el tiempo cambie; se endurecen, se encostran: una casa para resguardarse, una silla para sentarse, una estufa para calentarse, una plaza para reunirse, un método para cultivar, y todo lo demás que uno puede llamar cosas, sean como sean: utensilios, vestimentas, horarios; los nombres, los individuos; toda la técnica, toda la teoría; la religión o la política: son cosas arrojadas por el clima fuera de sí mismo y que, al revés del tiempo, son tangibles, visibles, notorias o, en suma, concientes, que uno sabe que existen y uno sabe en qué consisten, pero que ya no son el pensamiento colectivo, sino lo pensado, lo producido por él, y que a la mejor se le puede llamar conocimiento, esto es, aquello que sí se sabe qué es y que se puede guardar en un cajón o disco duro o la memoria para sacarlo de allí cuando vuelva a hacer falta.

Si en el siglo XIII las cosas que había eran escasas y exiguas, un azadón, un pan, un cuento, en el siglo XVII eran suficientes, espejos, adornos, quijotes, en el siglo XIX eran bastantes, ciencias, industrias, capital, y en el XX demasiadas: tecnología, tecnocracia, mercancías, mercadotecnia, Nóbeles, Óscares, hoteles, turistas, muertos de guerras mundiales, finanzas, especulaciones, información, datos, información, datos, datos y datos.

Es decir, que las cosas que aparecen también desaparecen, que lo que brota del tiempo de la historia se vuelve a hundir en el tiempo de la historia, y más que por alguna razón, justo por ninguna razón, sino por olvido, por inercia, por falta de necesidad, porque no llaman la atención, porque se sustituyen, porque se confunden y se camuflan, porque son obvias, por habituación, por sobreabundancia, por fatiga perceptual, por aburrimiento, porque de tan vistas ya no se ven y se mimetizan con el resto del paisaje que pertenece, ciertamente, y forma parte, del clima. Las cosas que alguna vez salieron del clima se reinsertan en el clima y se disuelven en él: la conciencia se hace inconciente, las cosas se vuelven clima, lo quieto entra en movimiento, el espacio se torna tiempo, el conocimiento se convierte en pensamiento, que no se destruye, que sigue estando presente y real, pero ya no puede saberse, porque, como el habitante de la multitud, vuelve a sumergirse en la masa del tiempo. Y sólo hasta que se vuelvan a necesitar, cuando el clima sea de cansancio, se hace aparente la silla que ahí estaba invisible; cuando vuelve a llover, se vuelve a inventar el paraguas que está colgado en el perchero.

Por ejemplo, las siguientes cosas, que alguna vez surgieron con el entusiasmo de la necesidad, ya no se notan y parecen ser sólo avatares del paisaje y del clima: la línea recta, que alguna vez no estaba y que es la distancia más corta entre dos puntos y también el perfil adecuado de los objetos que deben ser acomodados pegados uno con el otro; las causas y los efectos, la fuerza o la energía, la lógica aristotélica, los componentes de los mecanismos



incluidas las vísceras de los cuerpos vivos y los factores de la inteligencia, el acontecimiento del dinero, la obligación de los resultados, los números, las cantidades: todas ellas, cosas insólitas que alguna vez emergieron para pasmo de los que lo vieron, ahora nadie se da cuenta de su presencia porque se vuelven a meter dentro del clima y por lo tanto parecen rasgos de la naturaleza.

Ya son otra vez parte del clima. Pero el clima cala hasta los huesos. Porque ciertamente, cuando desaparecen de la atención y del conocimiento y de la conciencia, estas cosas se disuelven en la masa del tiempo, pero no se deshacen, sino que al incorporarse al flujo de la vida, al clima de la sociedad, esa

masa y ese flujo y esa vida ya no son los mismos, sino que se alteran, se reconfiguran, se transforman, y se hacen más complejos, múltiples, complicados, con otra velocidad, otra pesantez, otra densidad, como si al viento o la humedad o el hambre del clima original le entrara también la rectitud, el entrecoque, la jerarquía, la secuenciación, el esfuerzo, el obstáculo, los vectores, las pugnas, los estorbos y otras cualidades que hacen que el clima siga siendo clima pero sea otro clima, que es lo mismo que le está sucediendo al planeta con el cambio climático, que el tiempo siga siendo tiempo pero sea otro tiempo, que lo inconciente siga siendo inconciente pero otro inconciente, porque, en efecto, el clima

tiene historia, el tiempo tiene historia, y la historiografía se trata tal vez de rastrear las cosas que ha habido como si fuera una historia de la conciencia o del conocimiento, y la psicología colectiva se trata tal vez de imaginar los tiempos que hacían que produjeran tales cosas, como si fuera una historia del pensamiento de las sociedades. Quizá por eso apareció una historia de las mentalidades que pretendía dar cuenta de todo el tema a la vez, pero algo falló, tal vez el tiempo que hacía.

En fin, a esta reinscripción del conocimiento que no se pierde sino que se integra de nuevo en el pensamiento, a estas creaciones que se disuelven pero no se deshacen en el tiempo, es a lo que puede llamarse experiencia, como lo hizo John Dewey (1924), al hecho de que un acontecimiento, un suceso, una vivencia, una vicisitud, una vez que ha sucedido, puede olvidarse en sus datos, pero, no obstante, su forma y su sentido no se pierden sino que pasan a formar parte integral de quien los vivió, y ya no son sólo un hecho que pueda ser descrito, sino que ahora son una manera de ser de la propia vida, que tal vez ya no puede ser ni siquiera recordada, pero que lo hace a uno pensar, y ser y estar, en esta vida y en este mundo, de otra forma: quienes han sufrido la experiencia traumática o paulatina de la injusticia, del fracaso, del desamor, de la muerte, de la soledad, del hambre, del aburrimiento, o la experiencia traumática o paulatina de la alegría, la confianza, el cariño, el triunfo, el amor, la educación, la serenidad, pueden seguir vistiéndose como antes, riéndose como antes, llamándose como antes, pero ya no son los mismos, porque el tiempo que hace dentro de ellos, su clima interior, su temperamento, les ha cambiado.

Por ejemplo, las multitudes políticas de protesta se han vuelto pacíficas y festivas, mientras que las del fútbol se han hecho violentas y agresivas: su propia historia las va transformando. Y los papás, siempre queriendo educar a sus hijos con el ejem-

plo, antes llevaban a los niños al fútbol y no a las manifestaciones, para que aprendieran humanidad y camaradería, y ahora los llevan a las marchas y no al fútbol, para que no aprendan violencia.

También se le puede llamar tradición, como lo hizo Gadamer (1960), que es la experiencia colectiva. Las tradiciones son creaciones culturales que se han vuelto a difuminar en el fondo ambiental, en el trasfondo atmosférico de la sociedad a lo largo del curso de la historia, y que por ende no se sabe cuáles son porque resultan desconocidas, pero las habitamos como un medio ambiente, como se habita el día, y nos movemos dentro de ellas y también con ellas. Todos creen que no hablan con ningún acento en el idioma, sino que son los demás los que tienen acento y tonos al hablar. De igual manera, los métodos de razonamiento, los sistemas de interpretación, los conjuntos de creencias, los criterios éticos y morales, las estructuras mentales, las trazas de las ciudades, los parámetros de la verdad, la división del conocimiento, lo femenino y lo masculino que no está en los hombres y las mujeres, la presencia de la dualidad, el modo de contar los cuentos, son otras tantas tradiciones que no parece que se piensen porque se han vuelto, ellas, el pensamiento mismo, su sustancia, su forma, su estructura profunda que, como los ojos, permiten ver todo menos a sí mismas, a menos que se inventen los espejos, que es donde sucede la reflexión; como decía Goethe, el pez no vive en el agua, sino con el agua; el pensamiento no puede pensarse a menos que se empiece a incomodar y buscar dónde encontrarse.

La etimología de la palabra temperamento es muy bonita, casi poética, seguramente romántica: al igual que temperatura y que tiempo, temperamento significa clima, esto es, la mezcla de condiciones que lo constituyen a uno. Y la gente debía haberse imaginado, analógicamente como siempre lo hace, que lo que sentía por dentro del cuerpo, se parecía mucho a lo que la asolaba en el exterior, al

sol, la llovizna, la neblina, la sombra, el cierzo, el invierno, y entonces, el temperamento se concibió como un clima interno, como si cada uno tuviera un clima interior (A. Sánchez Martínez: <http://www.monografias.com/trabajos14/temperamentos>), que no era ninguna cosa precisa en especial pero que lo llevaba a ser como era, y si cerraba los ojos y se introvertía veía qué tiempo hacía en el alma, como en los poemas de José Carlos Becerra, que es el que mejor mezcla el clima con el corazón: los estados del alma, o sea, los estados de ánimo, son estados del tiempo. Por temperamento, hay quien carga el otoño por dentro que lo hace pensar cosas apagadas y reconocerse a sí mismo en los parques deshojados, o que le llueve en el corazón por más que brille afuera; y hay quien, por el contrario, trae el verano dentro no importa cómo esté el exterior y lo hace ver todo como si fueran vacaciones donde cualquier cosa que suceda es alegre y divertida. Los coléricos son tempestuosos, los flemáticos atemperados, y todos a veces buscan el clima externo que les compense el interno: los que buscan el sol como lagartijas es que llevan la sangre fría, a quienes les gustan las actividades invernales tales como ponerse bufanda es que nunca les ha nevado bajo techo. Hay temperamentos húmedos, borrascosos, de lluvia de abril y sol de mayo, secos, tropicales, nocturnos, crepusculares, aurorales, de aire acondicionado y de clima artificial.

Y el clima es un temperamento colectivo que se ha cargado históricamente de los hechos sociales que se le infunden; algo que se parece mucho a la duración de Bergson (1888). El paisaje es siempre un clima, y, para decirlo gráficamente, ostensiblemente, nuestro clima contemporáneo son las ciudades: las ciudades son el tiempo que hace. Si alguna vez el tiempo fueron las nubes, el alba, el rocío, los ríos, el silencio y el aullido de los lobos, hoy son las ciudades, compuestas de tecnología, edificios inteligentes, de transportes, automóviles y escale-

ras eléctricas, de motores —de búsqueda y de licuadora— de luces, semáforos y marquesinas, de mercancías en su forma de novedad y en su forma de basura, de esas especies de túneles como los que se les ocurrían a los escritores de ciencia-ficción de los cincuenta para atravesar el tiempo y el espacio que son todos los aparatitos de comunicación con los que se llega a los fines sin tener que atravesar por los medios: ciudades que son climas dinámicos, trabajadores, trabajosos, atrabancados, excedidos, hostiles, indiferentes, ostentosos, como la última gigantesca maquinaria de la revolución industrial, que tal vez producen dinero y ruido pero no mucha felicidad, porque la sensación térmica que dan son la de un mecanismo imparable cuyos desperfectos y errores se van reciclando dentro de sus engranes, y que para entrar en ellas, salir de ellas, transitar por ellas, sobrevivir en ellas hay que convertirse en una suerte de tornillito si no funcional cuando menos anodino y anónimo, y así como en el clima frío del medievo había que cubrirse muy bien, en el clima urbano de hoy hay que agredir muy bien, o sea, ser pieza resistente y encajosa, porque las piezas más quebradizas, las de temperamento débil, como los desempleados, los barrios periféricos, los niños que juegan en la calle, las casas viejas, el sereno de la esquina, los pájaros, los inmigrantes, el tiempo libre, las zonas antiguas, o pasan a formar parte del dinero o pasan a formar parte de la basura.

El movimiento de las ciudades es su clima, que se ocupa y se padece, que rodea y cala, donde el ciudadano es absorbido para volverse movimiento, que sobreviene y se sobrelleva, como la temperatura. La ciudad, más que sus artefactos y sus artificios, es un modo, un tono, un cariz, un matiz, un estilo. La vida cotidiana de la ciudad es una tradición de pensamiento, una experiencia hecha de toda la historia del desarrollo de las ciudades, que deja de ser conocimiento o conciencia para reabsorberse en ellas y transformarse en temperamen-

to colectivo, incognoscible pero activo y actuante: pensamos con lo desconocido de las ciudades: la ciudad es un pensamiento que piensa pero no puede ser pensado: lo que es conciente es el producto del pensamiento, pero el acto de pensar es inconciente. O como dice Gadamer, para hablar hay que olvidarnos del lenguaje.

En efecto, la ciudad actúa como un sistema de interpretación de las cosas de la realidad, y como todo sistema de interpretación, no puede ser interpretado por sí mismo en sus propios términos, y por lo tanto, se mantiene inconciente, insabido, desconocido, al margen de lo que se piense con él: un sistema de interpretación es algo que puede producir y arrojar conocimiento, pero que él mismo no

puede ser conocido, y por lo tanto, no se nota, parece que no existe, como el clima de un día normal. Los sistemas de interpretación son las maneras de dirigir el pensamiento, pero no son lo que se piensa; son las formas de pensar, pero no sus contenidos: son las formas de caminar pero no los pasos dados, las maneras de mirar pero no las cosas vistas, el modo de hacer las cosas pero no las cosas hechas: son el pensamiento, pero no su conocimiento.

Y como verdaderamente no podía ser de otra manera por su propia naturaleza, esta idea, la interpretación no autocognoscible, es una idea que no cuaja, no prospera, no forma parte de la realidad cuando ésta es inquirida, estudiada, investigada, como si la idea fuese siempre demasiado líquida y





se escurriera, demasiado aérea y se esfumara, y pasara a formar parte del clima al que se quería referir. Ciertamente, esta idea está dicha y vuelta a decir, por ejemplo, en las representaciones colectivas de Durkheim (1912), en las visiones del mundo de Dilthey (1914), en las hipótesis del mundo de Stephen Pepper (1942), en el esquema figurativo de Moscovici (1984), o en la metahistoria de Hayden White (1973), en donde la realidad, no importa cómo sea, es de antemano interpretada: se presenta antes de aparecerse ya de una cierta manera, que puede ser, en resumen:

O bien una entidad orgánica o bien una entidad mecánica.

O bien una entidad unitaria total o bien descompuesta en sus componentes.

O bien articulada por analogías y parecidos o bien por causas e intenciones.

Y o bien es una historia que ha de ser narrada y donde uno queda incluido y encuentra su sentido, o bien datada, constituida de datos e informaciones inconexos que operan mecánicamente unos sobre otros a la manera de las causas y los efectos y donde uno entromete sus intenciones a ver qué efectos causan.

Y la ciudad actual es el signo de los tiempos. La ciudad de hoy es un clima y es un tiempo.

La ciudad, como experiencia y tradición, como temperamento y clave de interpretación, como inconciente que está pensando, es un aire endurecido en trozos, obstaculizado, que avanza a golpeteos, como con ecos de mecanismo.

Lo primero que no se puede ver en la ciudad es la ciudad, sino solamente fragmentos inconexos de ella: en realidad solamente hay esquinas, autobuses, transeúntes, semáforos, basura, edificios, anuncios, luces, palabras, cláxons, gritos, entradas, tiendas, pordioseros, cada uno como una cosa por su parte que no tiene mayor relación con la de junto, de modo que en la ciudad lo primero que se

Los coches frenan su viaje, en el mejor de los casos cada cien metros en el semáforo, y en el normal, que es el peor, cada cinco en un embotellamiento, además de todos los choques, entrechoques, incidentes, accidentes que van trompicando el día.

presenta es la imposibilidad del panorama, tanto porque todo el mundo va viendo sólo su camino y su objetivo, como porque no existe un punto de vista para ver el todo.

Lo segundo que se ve es que la manera de estar juntas de todas estas cosas separadas es por la vía lineal de las filas, porque si pretenden estar dos en el mismo lugar, chocan, colisionan, se averían y entran en desperfecto y descompostura, y por la vía secuencial de los turnos, donde cada cosa actúa como causa de la que sigue y como efecto de la anterior. Y por esta simple ley de la física y de la lógica, y por otra de la evolución, donde nada más los aptos sobreviven, resulta que hay que ganar los lugares y las ocasiones, que no hay para todos, que es a lo que se le denomina competencia, y que quiere decir, sobre todo, que hay que hacer que las otras cosas, sean coches, peatones o colegas, no ganen, lo que genera encontronazos, empujones, perdedores, insolidaridades, roturas, cosas así. Y cuando estas secuencias de cosas y hechos se han vuelto tan complicadas y múltiples como en la época actual y cuyos efectos no se manifiestan a simple vista, su realidad queda sujeta a comprobaciones tales como los comprobantes, constancias, recibos, facturas, garantías, informes, montos, cédulas, títulos, escrituras. Si Darwin decía que los instintos son la facultad mental, el acto mental, la mentalidad de los animales, entonces parece que la mentalidad de las ciudades es el instinto de los ciudadanos, así que para preservarse dentro del medioambiente de las ciudades, hay que ser así.

Lo tercero es que estas seriaciones que se desarrollan no son tersas como la brisa y fluidas como los arroyos de otros tiempos, sino atrabancadas, sobresaltadas, entrecortadas, cuyos avances están hechos de interrupciones. Los coches frenan su viaje, en el mejor de los casos cada cien metros en el semáforo, y en el normal, que es el peor, cada cinco en un embotellamiento, además de todos los choques, entrechoques, incidentes, accidentes que van trompicando el día. Es cierto, en la ciudad nadie desarrolla una actividad, sino cientos de minúsculas actividades cada día, parcelarias, fragmentarias y desconectadas que no tienen engarce entre sí ni se desprenden ni se derivan unas de otras, según se puede notar en las listas disímboles de trabajos y tareas que son los calendarios, agendas y horarios, como una maquinaria cuyo funcionamiento es la trabazón. La ciudad no es un animal como las multitudes, sino un Lego y un Mecanno.

Y en suma o en paradigma: un mecanismo es una serie de componentes separados y sustituibles que operan unos contra otros por el contacto directo, transmitiéndose fuerzas acumulables, que en un esquema siguen las leyes de la física clásica y las leyes de la lógica formal, y por lo tanto las de la evolución y las de la economía; y el arte de la guerra. Estos conocimientos son los que se han vuelto su pensamiento que es, por extraño que parezca, inconsciente y desconocido, y siendo así, marca el conocimiento que vaya a producirse, que tendrá esta misma lógica.

La ciudad de los tiempos de hoy tiene dentro la Ilustración, la Revolución Industrial, la racionalidad científica, el éxito de las ciencias naturales, la aplicación tecnológica, dos guerras mundiales, una guerra fría. Y cualquiera, un vendedor que tenga que ganarse el pan con el sudor de su frente por ejemplo, si se decide a sobrevivir ese día, tiene que ingresar a ese mecanismo y comportarse como una tuerca con instinto de conservación. Y cualquier cosa que se aparezca se entiende con el esquema de la máquina: hasta lo vivo, hasta lo orgánico, hasta los cuentos, hasta las pasiones, hasta la muerte, hasta Dios, son vistos mecánicamente.

Con este clima no hay manera de tener otras ideas, de producir otros conocimientos, de esperar que en las universidades y otras fábricas del saber se pueda pensar de otra forma, porque la mente de la ciudad, como cualquier clima, también se cuele ahí y, consecuentemente, en los tiempos que corren solamente se pueden producir conocimientos mecánicos, aunque sean de punta, mecatrónicos, mecatrónicos, informáticos o de ingeniería genética: no sólo la ingeniería o la cirugía son mecánicas, sino también la sociología, la psicología y la pedagogía.

Porque, verdaderamente, en el conocimiento actual las diferencias de fondo no radican en si se estudia psicología o ciencias sociales, entre si se es políticamente de derecha o de izquierda, entre si se apuesta a lo individual o a lo social, entre las ciencias de la naturaleza o las ciencias de la cultura, entre lo intelectual y lo afectivo, sino que la diferencia de fondo está en cómo se piensa cualquiera de estas cosas, entre si se las piensa con un pensamiento mecánico o con un pensamiento orgánico, si cuantitativamente o históricamente, si fragmentariamente o en totalidades, si con fuerzas o con afinidades.

Ha habido disciplinas, enfoques, críticas, aproximaciones, que se han dedicado a indagar el espíritu de los tiempos, los temperamentos colectivos, las tradiciones de pensamiento, los climas interpre-

tativos, tales como la mencionada historia de las mentalidades a la que le faltó sistematicidad, o la historia de las ideas o historia intelectual a la que le sobró academicismo, o la historia de la conciencia y quizás alguna historia del sentido común, o la arqueología del saber.

Pero el clima actual más bien tiene la temperatura adecuada para que en lugar de ellas cunda más bien el mecanismo de la psicología social, esto es, un conglomerado de individuos que interactúan para producir metas y opiniones de determinados contenidos, y para reproducir el mecanismo del siglo.

Por el contrario, no hay clima para que aparezca una psicología colectiva. 

---

## BIBLIOGRAFÍA

- Bergson, H. (1888): *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca; Sígueme. 2006.
- Dewey, J. (1934): *El arte como experiencia*. México; Fondo de Cultura Económica. 1949.
- Durkheim, É. (1912): *Las formas elementales de la vida religiosa*. México; Colofón. 2000.
- Gadamer, H.G. (1960): *Verdad y método*. Salamanca; Sígueme. 1984.
- Herder, J.G. (1784): *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires; Losada. 1959.
- Ibáñez, T. (2006): *¿Por qué A?*. Barcelona; Anthropos.
- Lewin, K. (1951): *La teoría del campo en la ciencia social*. Buenos Aires; Paidós. 1978.
- Maffesoli, M. (1996): *Elogio de la razón sensible*. Barcelona; Paidós. 1997.
- Mead, G.H. (1934): *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires; Paidós. 1972.
- Moscovici, S. (1984): *El fenómeno de las representaciones sociales*. México; El Alma Pública N°14. 2014.
- Pepper, S. C. (1942): *World Hypotheses*. London; Routledge & Kegan Paul. 1966.
- White, H. (1973): *Metahistoria*. México; Fondo de Cultura Económica. 2014.
- Wundt, W. (1912): *Elementos de psicología de los pueblos*. Madrid; Daniel Jorro editor. 1926.

# Reflexiones sobre la psicología colectiva comprensiva



CLAUDETTE DUDET LIONS

*“La relación que queda por estudiar entre las obras canónicas y las obras populares mostrarían que, para empezar, la creación y el genio son colectivos”*

MICHAEL MAFFESOLI.

I

INTRODUCCIÓN.- El privilegio de tener la oportunidad para escribir sobre las reflexiones, cuestionamientos, dudas, críticas, experiencias sobre lo que considero puede ser un proyecto de Psicología Colectiva Comprensiva, repensando lo que fueron mis primeros contactos con esta área de conocimiento y mis continuos replanteamientos a través de lecturas, seminarios, discusiones, aportaciones de colegas y alumnos, docencia y prácticas sociales cotidianas, resulta ser, además una experiencia muy enriquecedora. En estos andares siempre nos estamos preguntando qué es la Psicología Social, qué es la Psicología Colectiva, qué es lo que este ámbito de saber nos proporciona, hacia dónde podemos continuar, y esto es lo que la vuelve más interesante; porque es todo un reto y porque aun compartiendo algunos puntos en común con otras versiones de intereses similares, las diferencias y los debates se dejan escuchar. Tras estos años de estudio y reflexión,

que no son pocos, es que pretendo en el presente ensayo, hacer una pequeña aportación intentando bosquejar un enfoque hermenéutico que permita seguir generando una Psicología Colectiva Comprensiva que se interesa por el estudio de los conocimientos societales, del pensamiento social o de la tradición.

Lo que aspiro hacer mediante la acotación de algunas de las tesis que definen un punto de vista psico-colectivo y mediante la inclusión de algunas de las referencias que se pueden consultar (cfr.) para comprender los distintos momentos en cómo han ido surgiendo las diversas aportaciones y perspectivas psico-colectivas y psicosociales de la Psicología Colectiva y Social, motivo por el cual se mencionan suficientes fuentes.

De entrada, desde mi punto de vista la Psicología Social es Psicología Colectiva por su misma historicidad, porque sólo puede ser comprendida como narración de lo que ya aconteció y porque siempre ha estado interesada en procesos que se generan mediante la interacción simbólica. Por lo que espero poder desarrollar este desafío a lo largo del ensayo, ya que a partir de lo dicho, en primera instancia, se diferencia de otras Psicologías Sociales de corte individualista, sociológico o como campo de aplicación de la Psicología General y las tergiversaciones que han surgido con estas miradas. Las genealogías que se han construido respecto al devenir de la Psicología Social y de la Psicología Colectiva (cfr. Fernández-Cristlieb, 1994, 2006; Gergen, 1973, 1996; Robertazzi, 2011; Rodríguez, 2015; Suárez, 2007, por citar unos ejemplos) le dan además de otras trayectorias históricas, ese linaje que la caracterizan como historia de la vida pública, como una Psicología narrativa, una Psicología de la estética, centrando su interés en la conformación del pensamiento social o como una gnoseología de los conocimientos societales, incluida ella misma, como conocimiento disciplinar, en su continuo re-

planteamiento y autocrítica respecto a la metodología y a la epistemología que la sustentan.

La Psicología Colectiva puede representar un punto decisivo para el pensamiento crítico-emancipatorio al poder crear los horizontes de comprensión para fraguar y articular diversas prácticas sociales, es decir para la construcción de conocimientos y la comprensión de la realidad social que permitan dar sentido a nuestra existencia y a nuestra praxis profesional. Es una de las formas del pensamiento societal que coadyuva a la continua reflexión de quiénes somos, qué estamos haciendo, de dónde venimos, qué queremos, hacia dónde nos encaminamos y nos invita a participar en la búsqueda de alternativas de cambio para el acontecer social en pro de la colectividad.

Más que intentar dar una definición de la materia, puede resultar más provechoso conocer los antecedentes que se han reconsiderado en su devenir y posteriormente plantearse los elementos en los que se centra y que pueden ser las encrucijadas con perspectivas similares de la mismas Psicologías Sociales Críticas o de otras disciplinas como la Sociología Comprensiva de Maffessoli, la Socio y Psicogénesis, así como la Teoría del Símbolo de Elias, la Hermenéutica de Gadamer.

El desarrollo de estas tesis o acotaciones serían la estructura del trabajo, en el que se sustenta qué es lo que hace particular a la Psicología Colectiva Comprensiva desde una concepción de Ser Humano hasta la comprensión de la Cultura como acontecer de la conversación cotidiana. Para, posteriormente concluirlo con algunos debates y la relevancia de insistir sobre estas otras perspectivas de comprender la realidad psico-social (cfr. Ogien, 2008), así como interpretar la vida misma como un proyecto inagotable que por lo mismo plantea una Psicología Colectiva como una "Historia Sin Fin" a la Michael Ende, sin narración ni narradores se crea la nada.

## SOBRE LA GENEALOGÍA DE LA PSICOLOGÍA COLECTIVA

En este apartado, no pretendo hacer una narración exhaustiva sobre las Historias de la Psicología Social o Colectiva, sino, simplemente retomar algunas puntualizaciones.

El antecedente de la Psicología Social y de la Psicología Colectiva es más bien, el origen de la Psicología Histórica (Fernández-Christlieb, 2006 cfr. Robertazzi, 2011; Rodríguez, 2015; Suárez, 2007). Todas materias del saber que fueron tomando distintos nombres de acuerdo a la época en que surgieron, pero que tienen en común la comprensión de la vida pública, de la cotidianidad, así como de la irrupción de los movimientos sociales y de las masas.

De acuerdo a Fernández-Cristlieb (1994, 2006; Robertazzi, 2011; Suárez, 2007) los antecedentes de la Psicología Colectiva dados sus interés como disciplina enfocada a la comprensión del pensamiento social y de la vida cotidiana la podemos encontrar como Psicología Histórica, en un intento de entender la vida, de resguardar las tradiciones, de narrar los grandes acontecimientos.

Hacia mediado y finales del S. XIX el interés por conocer el pensamiento social, ya no es tan solo como historia, sino, como forma de comprensión de la vida cotidiana y de los acontecimientos, como las muchedumbres, las masas y los públicos que se van creando por la interacción social que se ve acrecentada por la aparición de la pren-



sa en grandes tirajes (cfr. Arciga, 2011; Delouvé, Fernández-Christlieb, Navalles, 2015; Habermas, 1981; Moscovici, 1985; Ogien 2008). Sin embargo estos antecedentes del estudio del pensamiento social quedaron en el olvido por no congeniar con los intereses del raciocinio de la modernidad que invadieron a la Psicología General y de la que se desprendió un área de aplicación a la que se le llamó Psicología Social, de corte experimental, y que como corriente predominante intentó sustituir a esas Psicologías de la vida pública.

A inicios de siglo pasado, se dieron diversas clasificaciones para intentar crear una Psicología Social autónoma como fue el caso de la Psicología Social Sociológica o Psico-sociología que surgió en la Escuela de Chicago, así como la propuesta de Psicología Social de George Mead; sin embargo, también por un periodo quedaron en el abandono. Posteriormente, a partir de la crisis de la Psicología Social en los años 60, así como de la influencia del giro lingüístico-hermenéutico, del pos-estructuralismo y del posmodernismo, surgieron diversas propuestas de Psicologías Sociales Críticas como es el caso de la teoría de las Representaciones Sociales de Serge Moscovici, el Socioconstruccionismo de Kenneth Gergen, así como de Tomás Ibáñez-Gracia, la Psicología Retórica de Michael Billig, la Etogenia de Rom Harré, las Psicologías Discursivas de John Shotter, John Potter, la Psicología Colectiva de Pablo Fernández-Christlieb y fueron rescatadas la "Psicología Social" de George Mead y las aportaciones de Sociopsicología de la Escuela de Chicago, además de que se relevaron a los clásicos, más allá

de la Psicología y se revivieron autores que habían sido desechados por no ser psicólogos o, de orientación experimentalista. También se propició un acercamiento a las humanidades, permitiendo recuperar ese lado escurridizo que forma parte de lo humano, la afectividad, la sensibilidad. Todo ello dio paso a conocer otras versiones de Historias de la Psicología, de la Ciencia y, por ende, de Psicología, de Psicología Social y de Psicología Colectiva.

Pero, no es casualidad, que aproximadamente un siglo después, en un contexto de grandes debates Gnoseológicos, la Psicología Colectiva, la Psicología Social de corte sociológico y la Psicología de Mead, estén resurgiendo con gran fuerza, junto con otras Psicologías Sociales Críticas y Comprensivas. Parfraseando a Fernández-Christlieb (1994) la historia de la Psicología Colectiva no tiene un punto definido de la realidad social y su proceso de constitución se puede establecer a partir de aproximaciones teóricas sucesivas que permiten conceptuar el interés principal de la disciplina. O, bien como lo señala Ibáñez-Gracia (1989, 2003), los investigadores se van agremiando ya no por el objeto de estudio sino, por la forma de comprenderlo y por los enfoques teórico-metodológicos.

Este es el panorama en el que se vuelve a retomar a la Psicología Social como Historia y así la plantea Gergen (1973), tesis que surte efecto para reconsiderar la relevancia del estudio de los conocimientos sociales, de la vida cotidiana, de las formas retóricas del pensamiento social así como del estudio de los conocimientos científicos (cfr. Gergen, 1996; Ibáñez-Gracia, 1996; Varela, 1996) y que inclusi-

**O, bien como lo señala Ibáñez-Gracia (1989, 2003), los investigadores se van agremiando ya no por el objeto de estudio sino, por la forma de comprenderlo y por los enfoques teórico-metodológicos.**

ve, ya había sido propuesta anteriormente, con la Teoría de las Representaciones de Serge Moscovici; pero que lamentablemente se fue distorsionando por la misma Psicología Social. No obstante, dicha tesis, se mantiene vigente en la Psicología Colectiva en términos de su interés en la comprensión del pensamiento social y su historicidad. Así que nociones como las de memoria, percepción, duración, tiempo, espacio, intuición, conocimiento, ritmo, comunicación, lenguaje, objeto, situación, historia, historicidad, entre otras, se vuelven a retomar y se tornan derroteros en las formas del pensamiento social que se comienza a pensar asimismo como una materia de conocimiento que reinaugura a la Psicología Colectiva como proyecto.

#### TESIS O ACOTACIONES PARA LA PSICOLOGÍA COLECTIVA

Dadas estas propuestas en tanto formas de comprender cómo se ha venido generando la Psicología Colectiva y cómo se han ido construyendo y ampliando los antecedentes de la misma en la búsqueda por conocer la vida societal y sus maneras de abordarla como disciplina, una tesis o acotamiento indispensable es que la Psicología Colectiva y las versiones críticas-emancipadoras de Psicología Social (que han sido mencionadas con anterioridad) rescatan el carácter histórico del acontecer societal. No obstante, hay diversidad en la forma de interpretarlo.

#### 1.- LA HISTORICIDAD PARA LA PSICOLOGÍA COLECTIVA.- La Historia como campo del saber es de

los más antiguos y cuestionados por la disparidad de intereses que lo han venido mediando y a la fecha siguen las discusiones sobre las diversas formas de comprender la Historia y sus variaciones teóricas. Esta materia se inició como narrativas de la vida de los mandatarios en poder, del acontecer social y de la vida pública, privilegiando las versiones oficiales de los magnos eventos (cfr. Suárez, 2007; Wallerstein, 1996). Por otra parte, siempre han estado presentes tanto la historia oral como la Literatura, sobre todo, de escritores críticos que se interesaban más por las versiones no oficiales que rememoraban la vida cotidiana desde la perspectiva del pueblo, del pensamiento societal por lo que algunos de estos textos han sido considerados con la relevancia que se le ha concedido a los de Historia. De cualquier manera, esto nos lleva a resaltar cómo la sociedad misma se pensaba a sí misma, se interesaba por el acontecer social, aunque fuera mediante versiones distintas y formas disímiles, tanto por la escritura como por las historias orales, ambas narraciones al fin, que nos revelan las formas sociales de la vida cotidiana en las diversas épocas.

Esta forma de comprender la Psicología como pensamiento social, como tradición o como conocimientos cotidianos, a su vez, nos da el sustento para poder pensar en la Psicología Social o Psicología Colectiva como una historia, la historia de la vida cotidiana, del pensamiento societal o el devenir de la tradición, además de que nos permite rescatar el carácter lúdico de la humanidad (cfr. Huitzinga 1999, Mead, 1982).

**La Historia como campo del saber es de los más antiguos y cuestionados por la disparidad de intereses que lo han venido mediando y a la fecha siguen las discusiones sobre las diversas formas de comprender**

La historicidad es entendida como la reconstrucción de acontecimientos que se vinculan con base en algunas relaciones, situándolos históricamente a una época y al papel que han jugado en el acontecer de la humanidad acotándose en la temporalidad socialmente definida y en la que se interpreta (Suárez, 2007). En oposición a la perspectiva positivista a-histórica o a los enfoques culturalistas que consideran lo histórico como contextualización cultural de los fenómenos y a sus sustentos en fuentes de primera mano y documentos oficiales.

Lo que define una historia de la humanidad es la conversación de la humanidad consigo misma y la inauguración del ser humano está en los gestos, la palabra y el lenguaje; en la transmisión de la cultura que reside en la palabra hablada y escrita y en los demás símbolos compartidos.

El pasado no se refleja, se interpreta y se comprende, es la herencia de un horizonte dado en el que la comunidad de intérpretes asume un compromiso que los lleva a enfocarlo como proyecto, en una praxis que se comparte como comunidad. Esta forma de comprender la historicidad es lo que posibilita la continua crítica y transformación de la Psicología Colectiva tanto como pensamiento social como disciplina que lo estudia.

**2.- PROCESOS PSICO-SOCIALES.** El plantearse una Psicología Colectiva nos remite a hablar de procesos, es decir, a considerar que es una Psicología que se interesa en lo relacional, en la interacción simbólica, no en los individuos, es algo que siempre está en movimiento, en construcción, no es estático, ni se puede explicar a partir de relaciones causales.

Estos procesos dinámicos e interactuantes que no se pueden dividir, son las formas de la comunicación, del lenguaje, del conocimiento, del pensamiento social, del tiempo-espacio y de la realidad social (cfr. Harré, 1989). La interacción social es por tanto simbólica y ésta es comunicación verbal y

no verbal, lo que a su vez es conocimiento societal, que es la comprensión-construcción de la realidad social, el sentido de nuestro acontecer societal.

Por ello es que se plantea también, a la Psicología Colectiva como una Gnoseología. Es la manera en cómo comprendemos que nos comprendemos-conocemos a nosotros mismos como cultura; cómo nos re-conocemos en la tradición y, a su vez, cómo nos estudiamos en tanto conocimientos disciplinares. Mediante los procesos psico-colectivos generamos-comprendemos los conocimientos y las diversas prácticas sociales, llámeseles creencias, religión, ciencia, filosofía, tradiciones, arte, vida cotidiana, que conforman nuestro mundo de vida. Y son psico-colectivos porque se crean y recrean en la interacción social, en la comunicación, en la comprensión.

De esta manera la forma de concebir el tiempo, el lenguaje, la comunicación y los conocimientos sociales va a ser uno de los puntos en el que se tienen algunas coincidencias, por la misma tradición hermenéutica y la inserción en La Psicología Social de George Mead.

### **2.1 - El Tiempo-espacio: un sentido de orientación.**

Dados los antecedentes y su objeto de estudio, la Psicología Colectiva tiene como punto medular para su comprensión la noción de tiempo-espacio como proceso psico-colectivo de creación de la realidad social, en articulación con los de comunicación, lenguaje y conocimiento como entidades indivisibles. Son procesos simbólicos.

Tradicionalmente el tiempo ha sido estudiado desde la física y demás ciencias naturales y siempre ligado al concepto de espacio; no obstante si partimos de que el tiempo-espacio es una construcción social, una noción que el ser humano ha inventado para generarse sentido respecto de diversos acontecimientos que ha vivenciado a lo largo de su devenir y, que por lo mismo le ha dado diver-



sas connotaciones y usos, podemos interpretarlo como parte del conocimiento, del pensamiento, de la conciencia. En una primera instancia podemos considerarlo como un proceso psico-colectivo de orientación, al igual que el conocimiento, que le permite circunscribir y articular en un “espacio” o experiencia determinada la diversidad de relaciones entre los objetos y consigo mismo como objeto. Es decir, es el sentido que nos permite la acotación de la experiencia como situación, como un todo en el que los sentidos, los afectos, el raciocinio, el espacio de las relaciones con los otros y con uno mismo, así como con los demás objetos y con la misma autoconciencia acceden a su reconocimiento. Es decir forma parte de los sentidos de orientación

que permitieron la conciencia social y la autoconciencia gestada en el ámbito de la comunicación social y sus máximas expresiones de coordinaciones colectivas, vitales en la supervivencia.

Es una relación, un espacio en movimiento, un sentir que nos lleva del instante a la reflexión, a la conciencia del hoy, del presente; del ayer al mañana, del pasado al futuro. Es el presente, el aquí y el ahora que se transforma en una serie de acontecimientos y sucesos; el “de repente” que se sustrae de la temporalidad. Como dice Gadamer (1993), el tiempo no es un ser o estar, «es un pasar». Es el en sí, la presencia y se aprecia por su propio carácter efímero. El tiempo permite pasar al reconocimiento y al auto-reconocimiento en la tradición, en ese



espacio de saberes y conocimientos (vida cotidiana, costumbres, mitos, religión, creencias, ciencia, arte, deporte, etc.) que conforman la cultura.

Posteriormente este sentido, sentimiento o sensación es retomado para nombrar las repeticiones o los ciclos, la periodicidad, la duración, y permite la coordinación social y, por otra parte, se le comienza a medir al igual que el espacio, con la creación de sus respectivos medios como los calendarios, los relojes, etc. No obstante el tiempo sigue siendo un medio de orientación que junto con la memoria y los recuerdos permite la re-vivencia de la experiencia y su síntesis y acotación en un espacio (espacio no como algo medible sino en situación de la vivencia). De ahí que la memoria, también es una construcción psico-colectiva, con una gran carga afectiva que se encuentra en los objetos. Entendiéndose por objeto todo ello que es reconocido socialmente, objetivado por una comunidad (cfr. Mead, 1982) y los recuerdos son narraciones de esas afectividades y sucesos que nos evocan los objetos (cfr. Halbwachs, 2004, 2004a). Por lo que la comunicación y particularmente el lenguaje verbal, están sustentados, entre otras características, en el sentido espacio-temporalizador para su preservación y regularización.

**2.2.- COMUNICACIÓN Y LENGUAJE.** Una de las problemáticas más frecuentes para comprender estas perspectivas comprensivas y psicosociales, además de que tienen que ver en cómo nos pensamos como humanos y como cultura, es la noción misma de comunicación y, por ende, de lenguaje que dado el giro lingüístico-hermenéutico que se retoma en los 60s, así como de la perspectiva de la Psicología Social de Mead y de otras aportaciones que incluyen el estudio de la cultura en las que se destaca el lenguaje; no es muy bien entendida ni aceptada porque predominan como modelos generales de comunicación los enfoques conductuales

y culturalistas de emisor-receptor en su contextualización cultural (cfr. Bautista, 2013). Ello ha dificultado aún más estas otras aproximaciones psicosociales o psico-colectivas y sus formas de comprender la realidad social e inclusive, han distorsionado propuesta teóricas en su afán de someter los procesos comunicativos y del lenguaje a los paradigmas positivistas y cientificistas. Así que, ya de entrada, nos enfrentamos a una ruptura teórico-metodológica y epistemológica.

Desde la perspectiva de la Psicología Colectiva la comunicación y el lenguaje son considerados junto con otros procesos, construcciones psicosociales o psico-colectivos que se logran en y con la comunicación. Al hablar de comunicación se aborda tanto la verbal como la no verbal. Nos comunicamos tanto con el lenguaje oral o escrito (en tanto símbolos compartidos colectivamente) así como mediante gestos (también con significados compartidos): miradas, expresiones, posturas, señas, además de que con otras manifestaciones culturales como lo es el arte, en el que no se utiliza el lenguaje verbal, a excepción de la poesía y la literatura (pero estas últimas aun así, guardan un estilo artístico en el uso del lenguaje que expresa por sí mismo su carácter lúdico y estético). Es decir, comunicación es comprensión.

El diálogo o la conversación, implican ya de suyo que se habla con otros, es el entendimiento mutuo que se da como comprensión. Es el uso del lenguaje, un acceder al lenguaje y que se consume como comunicación. En ese espacio lúdico se trata de buscar algo en común que, además, se convierte en autoconocimiento.

El acceso a nuestro mundo y a las tradiciones de las que formamos parte y en las que el aprendizaje de los juegos del lenguaje y de las estructuras comunicativas son ineludibles es la socialización, que nos da las posibilidades de ampliar o restringir la comprensión, a lo que Gadamer (1992, 1993,





2002) le ha llamado horizontes de comprensión. La fusión de horizontes forma nuevos horizontes y su movilidad es un elemento hermenéutico reconstitutivo. La comprensión que se da en esta fusión de horizontes es para él la auténtica aportación del lenguaje, ya que en él se encuentran sedimentadas las tradiciones que generan las costumbres y experiencias vitales.

Todas las lenguas maternas son como un bosquejo para orientarse en la vida y acoplarnos a ella: “El lenguaje hablado es el verdadero reflejo de la experiencia humana y es también por eso mismo el acervo permanente del pensamiento de la humanidad” (Gadamer, 2002, p. 78). De ahí la relevancia de examinar y conocer nuestros propios usos lingüísticos y de pensar con el lenguaje.

El lenguaje es un «todo», cuando hay comunicación no se utiliza nada más el lenguaje, se hace lenguaje: “...el lenguaje sigue pensando y volviéndose a hacer lenguaje, en cuanto que es en él donde el concepto se eleva a sí mismo a la condición de tal” (Gadamer, 2002, p. 26).

Esta capacidad del lenguaje está dada por sus propias características y propiedades. Porque a través de ir nombrando las cosas, los objetos, se va conociendo lo desconocido. Los objetos al ser incorporados en el lenguaje, en las categorías y en las representaciones con un nombre, reciben historia,

contenido, derivaciones y asociaciones; por lo que el lenguaje estructura la realidad en categorías culturales que construye y que son reconocidas por la colectividad. (Fernández-Christlieb, 1995; Habermas, 1989)

El lenguaje al nombrar, separa los objetos, les otorga sus límites y cualidades, por lo que pone distancia entre esas cosas y todo lo demás, inclusive separa el lenguaje del mismo lenguaje, a quien nombra, porque al designar se está diferenciando de lo nombrado. Ello implica un distanciamiento en tiempo y espacio, porque esa es una de sus características fundamentales (cfr. Fernández-Christlieb, 1994; Elias, 1994; Gadamer, 1993, 2002)

Estas propiedades crean la posibilidad de hablar de los objetos y con los objetos en presencia o ausencia de ellos así como la generación de la vivencia en distintos tiempos (pasado, presente y futuro, con sus complejidades actuales), a diferencia de que los animales solamente viven el presente (Elias, 1994). Por ello el lenguaje establece un orden en espacio y tiempo al utilizarlo, ya que es una instancia creada que permite apelar a los objetos sin confundirse con ellos. Con el lenguaje se da un orden y secuencia a la narración de las cosas y acontecimientos.

Esta posibilidad de diferenciar y poner distancia implica la conciencia, la diferenciación respecto



a lo otro. Cuando esta conciencia es capaz de ser consciente de sí misma, del sujeto y del lenguaje como objetos de construcción lingüística, entonces es autoconciencia (Mead, 1982; Gadamer, 1993, 2002). La autoconciencia se genera intersubjetivamente y ya lleva en sí misma a través del lenguaje, de los usos y costumbres o de los juegos del lenguaje, la tradición que permite a las personas reconocerse en la misma tradición vivida, por lo que no es un proceso individual.

El lenguaje también nombra imágenes y las produce, crea lo que no puede nombrar para poderlo nombrar; lo que todavía no es lenguaje está puesto en imágenes y lo que ya no es lenguaje, también (Fernández-Christlieb, 1994). Por medio del lenguaje también se construye el recuerdo, ya que en el olvido las experiencias y las cosas se conservan en imágenes y la memoria consiste en hacer posible el recuerdo a través de la reconversión de imágenes que se vuelven descripción, narraciones que son los recuerdos (Fernández-Christlieb, 1994; cfr. Bartlett, 1973; Halbwachs, 2004, 2004a).

Esto es lo que hace a las culturas y al ser humano. Porque así como el acto social se cumplimenta en la interacción social, en cada sujeto se efectúa esta comunicación en la que se ve reflejado, identificado con los otros de la misma manera. Tesis que

Mead plantea como la creación de la persona, sí mismo o *self* que es “un reflexivo e indica lo que puede ser al propio tiempo sujeto y objeto” (Mead, 1982, p. 168, cit. Fernández-Christlieb, 1994, p. 80).

La persona se va construyendo mediante un proceso de interacción simbólica de gestos y signos compartidos en una conversación interior que es el pensamiento: se da un diálogo entre tres entidades a las que Mead (1982) denominó como Yo (el que habla), Mi (el que escucha lo que el yo dijo) y Otro Generalizado (que es la internalización y abstracción del Otro que es la colectividad donde se inició la conversación). Este Otro Generalizado es “el que otorga el lenguaje, las normas, valores, costumbres y estilos desde los cuales el Mi se da cuenta valorativa de las andanzas del Yo (Fernández-Christlieb, 1994, p.81).

Comprender el pensamiento y la sabiduría social, implica que hay que entender que el pensamiento, el conocimiento, el lenguaje, la comunicación, la percepción y el recuerdo son el mismo proceso o entidad (cfr. Elias 1994; Fernández-Christlieb 1995; Gadamer, 1995). De esa manera: “...el conocimiento sólo puede cumplir su función orientadora en último término si se devuelve la vida a la voz y con ello su función comunicadora” (Elias, 1994a, p.198; cfr. Maffesoli, 2007).

## La tradición es el conocimiento cotidiano, el pensamiento social o el espíritu de la época que crea los horizontes de comprensión y sus fusiones para su transformación.

Es desde esta perspectiva que podemos comprender la dimensión psico-colectiva de los procesos que tradicionalmente se han considerado cognoscitivos pero que ahora se plantean como comunicativos: en el caso del tiempo/espacio en tanto medio de orientación, el pensamiento, la memoria, el recuerdo el conocimiento, la percepción, que están hechos de sensaciones, afectividad, comunicación y lenguaje (cfr. Billig, 1987; Harré, 1989, Maffesoli, 1997). Esta diferencia es fundamental ya que caracteriza a la Psicología Colectiva y a las perspectivas Socioconstruccionistas de Ibáñez-Gracia y Gergen; además de que marca la gran diferencia con los enfoques Constructivistas.

**3.- LA REALIDAD SOCIAL:** la insolubilidad entre la teoría y la práctica social. Así es como la comunicación humana<sup>1</sup>, fundamentada en la tradición, está estrechamente vinculada a la transmisión de conocimientos por medio de símbolos compartidos. Las cosas son lo que son en la interpretación. La tradición es el conocimiento cotidiano, el pensamiento social o el espíritu de la época que crea los horizontes de comprensión y sus fusiones para su transformación. Sin embargo, así como el lenguaje puede unir, también puede desintegrar a una comunidad, ya que los usos lingüísticos pueden generar una gran resistencia al avance de los co-

nocimientos y a las formas de comprensión de la realidad social (Gadamer, 1993; 2012).

La realidad de los objetos (todo ello que está reconocido colectivamente) está en función de la capacidad y de la fuerza de los argumentos, del consenso para acordar su verosimilitud y de la retórica de su discurso, que son las tres condiciones que se empelan en el espacio de la conversación (cfr. Gadamer, 1993) y que son las formas retóricas que caracterizan nuestro pensamiento (Billig, 1987).

Así que todo conocimiento societal resulta ser un estilo de persuasión que depende de la retórica que se utilice. Esta retórica implica el conocimiento previo establecido (cfr. (Perelman, y Olbrechts-Tyteca, 1989), las metáforas que se utilizan, la articulación del discurso para persuadir y el estilo de las argumentaciones, que es lo que permite ganar o perder la discusión (cfr. (Fernández-Christlieb, 1994; Perelman, y Olbrechts-Tyteca, 1989)). La persuasión está en el acto mismo de conversar, de intentar otras formas de comprensión de lo comunicado, es un proceso de influencia social recíproca.

Esta es la manera en que a partir de los procesos psico-sociales se rescata una aproximación lúdica de la humanidad, de la comunicación y del conocimiento porque: 1) el conocimiento se genera en la conversación, 2) el conocimiento es un acto público, 3) el conocimiento resulta de la contradicción,

<sup>1</sup>“El lenguaje proporciona pautas sonoras específicas que indican simbólicamente su presencia o su ausencia. Como los humanos se forman normalmente con una lengua específica, su lengua materna, desarrollan en general un fuerte sentimiento de conexión natural, una especie de necesidad que une entre sí la pauta sonora, la función de símbolo social y el objeto de la comunicación mismo que simbólicamente representa” (Elias, 1994, p. 109).

# Este es el fundamento del giro ontológico al que hace mención Gadamer (2002, 2012) y se refiere a que interpretar es cambiar el mundo, es crear realidad, es conocimiento.



del choque de ideas, 4) el conocimiento es una producción colectiva, impersonal que deriva del acuerdo 5) el conocimiento se da dentro de marcos históricos y socioculturales y, 6) las formas cotidianas del conocimientos, son las mismas que se utilizan en la ciencia. (cfr. Billig, 1987; Fernández-Christlieb, 1994; cfr. Elias, 1994a; Gadamer 1993; Gergen, 1982; Ibáñez-Gracia, Maffesoli, 1993, 2009, 1997). Estas características del conocimiento es lo que marca la diferencia entre la construcción de conocimientos y la repetición de información.

De acuerdo con Gergen (1982) e Ibáñez-Gracia (1989) la crítica formulada por Habermas (1990) a la Psicología Social de no haber fungido como pieza clave en el estudio de la razón científica y la dilucidación del conocimiento científico, como producto social que es, dejando el espacio a los sociólogos del conocimiento (Knorr-Cetina, Latour, Woolgar;) comienza a retraerse debido a que tanto la Psicología Socio-construccionista como la Psicología Colectiva, comparten el interés del estudio de los conocimientos societales, del cual forma parte, el conocimiento científico.

“...el conocimiento científico tiene en común con el conocimiento sin otras adjetivaciones el hecho de nacer en el seno de la interacción social y de construirse en el espacio de la intersubjetividad con base en las convenciones lingüísticas, a los presupuestos compartidos y a los diversos procedimientos para establecer un consenso que sólo es posible gracias a la existencia de un mundo de significados comunes” (Gergen 1982, cit Ibáñez, 2003, p. 107).

Esta perspectiva en la que la relación palabra-cultura es el fundamento, es para Gadamer un vínculo para la recomposición de la noción de teoría que rompe con la “oposición tópica” entre teoría y práctica, ya que la actividad también consiste en palabras, «comunicación es acción» (cfr. Habermas, 1989), es un «estar en ello en lo que se hace cada vez», lo que también conlleva a un momento de reflexividad para saber lo que se hace. (Gadamer, 2002).

Este es el fundamento del giro ontológico al que hace mención Gadamer (2002, 2012) y se refiere a que interpretar es cambiar el mundo, es crear realidad, es conocimiento. La comprensión implica participación. Por lo que resulta que la teoría y la práctica que están mediadas por una comunidad interpretativa, son una triada indivisible. Como señala Vattimo (2001) “...la realidad efectiva es la historia de sus efectos reales...; es el sentido del proyecto, o el sentido del ser en cuyo horizonte la hermenéutica interpreta la experiencia del mundo” (p. 68).

Desde esta perspectiva lo que va a determinar nuestra forma de vida va a ser la *praxis* que lleva implícita la razón social que consiste en el interés común para conformar fines y situación concretas en las que medie la reflexión práctica para el beneficio del estar juntos en el mundo. La experiencia, no es la acumulación de conocimientos, es la disposición y apertura a la experiencia que produce la experiencia misma. La *praxis* es la acción y el saber que le subyace y no tiene que ver con la aplicación del saber teórico como suele utilizarse en las ciencias

experimentales que disocian la teoría de la práctica o clasifican la investigación en básica y aplicada, teórica y empírica. Es la manera de conducirse del ser humanos en sociedad en su conjunto con la finalidad de la felicidad, de una vida lograda que los griegos llamaban *eudaimonía* (Gadamer, 2002)

De ahí que se retome el sentido primigenio de Teoría, que significa contemplación: la palabra *teoría* implica el *theásthai* y la *théa* que significan respectivamente el mirar y el demorarse en la contemplación (Gadamer, 2002; cfr Fernandez-Christlieb, 1994). La contemplación es “hacerse uno con la cosa, disolverse en ella. En toda disolución hay un olvidarse del tiempo [...] el demorarse en algo, es un proceso y eso es la temporalidad del mirar” (Gadamer, 2002, p. 19).

“La *contemplatio* no se demora en un determinado existente, sino en un dominio. Theoría no es tanto el solo acto momentáneo, como una actitud, un lugar o un estado en el que se permanece. Es el «estar ahí» en el bello doble sentido que no solo significa presencia sino también que el presente está «por completo ahí»” (Gadamer, 1993, p. 39).

La «contemplación y la mirada demorada» son un proceso en el que el objeto nos cautiva, haciéndonos olvidarnos de nosotros mismos y le confiere al saber su estampa distintiva y es en ese momento que se abstiene de temporalidad. Al incluirnos como parte del objeto de estudio nos estamos incluyendo en la tradición y nos reconocemos como parte de la cultura, lo cual a su vez, repercute en la forma de comprendernos. Este entregarse a la teoría es a lo que los griegos consideraban como “la posibilidad suprema del existir consciente” (Gadamer, 2002, p. 19), siendo la experiencia del arte lo que más se asemeja a la mirada libre que caracteriza a la teoría.

Para concluir, solo reitero que la exposición de estas tesis o acotaciones son el punto de partida

para comprender los procesos de construcción-comunicación cuando se habla que la realidad social no es independiente del ser humano y que ésta se va creando conforme la vamos nombrando, comunicando, pensando conociendo, comprendiendo. Lo que nos lleva a recapitular que: A) Los procesos sociales son intrínseca e irreductiblemente históricos. Dado que los procesos sociales, están formados por los contenidos históricos que son concretos y particulares, éstos no pueden ser mecanismos generalizables. B) Los fenómenos sociales están constituidos desde una perspectiva hermenéutica y por este carácter hermenéutico es imposible someterlos a modelos predictivos y, C) Tanto el trabajo científico como la razón científica, son prácticas sociales, históricas y contingentes. A través del pensamiento hermenéutico se habla de una colectividad comunicativa o de una comunidad interpretativa de creación de la realidad, que viene a desarticular al individualismo cientificista.

Con ello, se rompe con el modelo realista, naturalista que sustenta el positivismo y se opone igualmente al predominio positivista-cientificista que descalifica a los demás conocimientos societales y a los conocimientos disciplinares que no provienen del método científico experimental.

Asimismo, descarta los dualismos cultura-naturaleza, civilización-naturaleza, individuo-sociedad, racionalidad-afectividad, conocimiento-sentimiento, etc. ya que trata de comprender los procesos o fenómenos como un todo y no como la suma de sus partes. Considera que cada individuo es una sociedad andante y ésta no puede ser comprendida como la estadística de los individuos; el ser humano es el único ser que se vive a sí mismo como sociedad e historicidad. El estudiar algo que se produce a gran escala, en una gran cantidad de personas o por su frecuencia, no es el principal criterio para su definición psicosocial o colectiva, sino, que son procesos y prácticas sociales que se construyen





mediante la comunicación y se comprenden como socialmente establecidos y compartidos, como los vive y siente una comunidad. Son pensamiento y participación social.

Por lo que la teoría, el sentido de realidad o los conocimientos en general son una relación tempoespacial, en la que la vivencia y la autoconciencia de ésta requiere de un distanciamiento tanto de

tiempo como de espacio (lo uno conlleva a lo otro). Y esto se realiza mediante el lenguaje y la comunicación, Es la relación entre el ayer y el mañana (cfr. Gadamer, 1993).

De esta manera, también en el conocimiento científico y disciplinar, la relación entre el investigador y su objeto de estudio, en el que éste último es entendido en su calidad de reconocimiento social y

no por ser “objetivo”; está mediada por un acercamiento y un distanciamiento en cuanto a la vivencia de lo estudiado y la capacidad para sistematizarla y narrarla.

En estos replanteamientos se da cabida a que a través de las diversas formas que se presentan en la vida cotidiana como las metáforas, las analogías, los espacios, el tiempo, las festividades, los rituales, las narrativas, el arte, y demás prácticas sociales se pueda comprender el sentir colectivo, la multiplicidad de historias y la diversidad de formas de expresión cultural. Por tanto, el ensayo se toma como el estilo para realizar investigación y la empatía, la simpatía, así como la sensibilidad relativista como las formas de relación. La manera de iniciar de estas perspectivas ha sido mediante el planteamiento de la re-conceptualización de categorías, rescatando definiciones etimológicas y definiendo nuevos conceptos, así como terciando las taxonomías dualistas que han prevalecido en las ciencias; a ello se une el rescate de las nociones, palabras, conceptos, categorías, es decir, de un lenguaje que exprese, que sea capaz de transmitir, de comunicar y que se ha ido excluyendo del discurso científico rezagándolo a la vida cotidiana, en donde inclusive, se ha ido olvidando. Con ello se resalta la relevancia de estudiar las formas del lenguaje (Bordelois, 2005, 2006; Gadamer, 1993, 2012) y comprendernos en la comunicación.

Desde esta concepción de la teoría podemos aprender sobre las cosas, los conceptos, la cultura, investigamos, pero sin un fin utilitario ni de interés productivo simplemente por el gusto de hacerlo y esto es rescatar el canto sensible del conocimiento, su carácter lúdico. Lo que podría acercarnos más a este interés por el re-encantamiento del mundo, por devolverle al conocimiento de las ciencias y disciplinas su carácter comunicativo y lograr la armonía de la vida y el bienestar ecológico.

## REFERENCIAS

- Arciga, S. (2001). *La Psicología de las Multitudes*. En González, M. y Mendoza, J. (Comp.). (2001). *Significados colectivos: procesos y reflexiones teóricas*. México: ITESM\_CEM y CIIACSO, pp. 263-288.
- Bartlett, F. (1973). *Los factores sociales del recuerdo*. En Proshansky, H. (1973). *Estudios básicos de Psicología social*, Madrid: Tecnos.
- Bautista, A. (2013). “Comunicación Social”, en: S. Arciga, Juárez, J. & Mendoza, J. *Introducción a la Psicología Social*. México: Porrúa-UAMI, pp. 231-247.
- Billig, M. (1987). *Arguing and Thinking. A rhetorical approach to social psychology*. Cambridge: University Press.
- Bordelois, I. (2005). *La Palabra Amenazada*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Bordelois, I. (2006). *Etimología de las Pasiones*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Delouvé, S.; Fernández-Christlieb, P.; Navalles, J. (2015). *La Bestia Social*. México: Tirant Lo Blanch-UAM.
- Elias, N. (1994). *El Proceso de la Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1994a). *Teoría del Símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Península.
- (2000). *Sobre el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández-Christlieb, P. (1994). *La Psicología Colectiva un fin de siglo más tarde: su disciplina, su conocimiento y su realidad*. Barcelona: Anthropos.
- (2006). *El concepto de psicología colectiva*. México: UNAM.
- Gadamer, H-G (1993). *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*. Barcelona: Península.
- (1996). *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Gedisa.
- (2002). *Acotaciones Hermenéuticas*. Madrid: Totta. 2000
- (2012). *El Giro Hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- Gergen, K. (1973). *Social Psychology as History. Journal of Personality and Social Psychology*. 26: 2, pp. 309-320
- (1996). *La construcción social: emergencia y potencial, en M, Pakman (Comp.): Construcciones de la Experiencia Humana*. pp.139-182. Barcelona: Gedisa.
- Habermas, J. (1981). *Historia y Crítica de la Opinión Pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- (1989). *Teoría de la Acción Comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social. T. I y II*. Buenos Aires: Taurus.
- (1990). *Conocimiento e Interés*. Buenos Aires: Taurus.



- Halbwachs, M. (2004). *Los Marcos Sociales de la memoria*. España: Anthropos.
- (2004a). *La memoria colectiva*. España: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Harré, R. (1989). *La construcción social de la mente*, en T. Ibáñez (Coord.). *El Conocimiento de la Realidad Social* (pp.39-52). Barcelona: Sendai.
- Huizinga, J. (1999). *Homo Ludens*. Madrid: Alianza/Emecé.
- Ibáñez-Gracia, T. (1996). *Construccionismo y psicología*, en A. Gordo y J. Linaza (Comp.): *Psicologías, Discursos y Poder* (PDP) (pp. 325-338). Madrid: Visor.
- (Coord.) (1989). *El Conocimiento de la Realidad Social*. Barcelona: Sendai.
- (2003). *Psicología Social Construccionista*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Maffesoli, M. (1993). *El Conocimiento Ordinario. Compendio de Sociología*. México: Fondo de Cultura Económica. 1993.
- (1997). *Elogio de la Razón Sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- (2009). *El Reencatamiento del Mundo. Una ética para nuestro tiempo*. Buenos Aires: Dedalus Editores
- Mead, G. H. (1982). *Espíritu, Persona y Sociedad*. Barcelona: Paidós.
- Moscovici, S. (1985). *La era de las multitudes: un tratado histórico de psicología de las masas*. México: FCE.
- Ogien, A. (2008). *Las formas sociales del Pensamiento*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. (1989). *Tratado de la Argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos. 1994.
- Robertazzi, M. (2011). "Psicología Social Histórica: teoría y construcción de conocimientos. Espacios en Blanco. Serie Indagaciones 21 pp. 21-58.
- Rodríguez, S. (2014). *Raíces y tradiciones de la Psicología Social en México: un estudio historiográfico*. Guadalajara: ITESO
- Suárez-Molnar, R. (2007). *Explicación Histórica y tiempo Social*. UAM-C: Anthropos.
- Wallerstein, I. (1996). *Abrir las Ciencia Sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Vattimo, G. (2001). *Comprender el mundo-transformar el mundo* en Habermas, J.; Rorty, R.; Vattimo, G.; Theunissen, M.; Figal, G.; Bubner, R.; Teufel, E. y Gumbrecht, H.U. (2001): "El Ser que puede ser comprendido es Lenguaje: Homenaje a Hans-Georg Gadamer". Madrid: Síntesis. pp. 59-70.
- Varela, Julia Introducción en A. Gordo y J. Linaza (Comp.). *Psicologías, Discursos y Poder* (PDP) (pp. 319-324). Madrid: Visor.

El cinismo consiste en darle al interlocutor más verdad de la que puede soportar o en palabras más ligeras, más verdad de la que quiere escuchar. A cada quien la dosis de verdad que soporta y que amerita.

**Michel Tournier,**  
*Les meteoires*

# Lo psicocolectivo: Un intrincado objeto de estudio



ANGÉLICA BAUTISTA LÓPEZ

L

Los científicos sociales dedican su tiempo a estudiar abstracciones. Todos en general se empeñan en estudiar algo que hacen las personas cuando viven en un mismo entorno y asumen un pasado común y una apuesta al futuro compartida. Dentro de estos se encuentran aquellos que dicen que su objeto de estudio es la sociedad, abstracción que justifica teorías, métodos y acciones de una disciplina llamada Sociología, que sí estudia lo que las personas producen cuando viven juntas, pero que poco habla de las personas mismas. Otros buscan con denuedo las pistas de abstracciones que se han ubicado dentro, muy dentro de otra gran abstracción llamada individuo. Así, la mente dentro del individuo, o la cognición dentro de la mente, dentro del individuo son temas que buscan dilucidar quienes representan a esa disciplina llamada Psicología. Todos esos estudiosos de abstracciones cuentan con grandes teorías y tradiciones de pensamiento que acreditan su tarea. Mientras eso sucede las personas, en su vida cotidiana se ocupan de lo importante, la atención a lo doméstico, a la

familia, a los amigos y la fiesta; yendo y viniendo, creyendo y descreyendo, gozando y sufriendo el día a día; viviendo sus vidas. Esas personas son, en primer término, el objeto de estudio de unos y otros. Las abstracciones que buscan estudiar a estos millones de seres no han logrado producir conocimiento que las haga gozar más o sufrir menos, o que las lleve a descreer de lo creído o a volver a creer, después de la incertidumbre. El Individuo y la Sociedad son las abstracciones que plantean un reto a otros científicos sociales. Unos que dicen que entre ambos extremos hay algo diferente, que no es la razón del individuo ni lo concretamente producido por las personas. Esos científicos sociales estudian algo a lo que llaman Psicología Social.

El presente texto aborda otra abstracción, una muy intrincada, que no se ubica en ninguno de los dos extremos, pero que tampoco participa de su cruce o conjunción. Se propone aquí, para la Psicología Social, un objeto de estudio, lo psicocolectivo, que estudie a las personas en su vida cotidiana, desde lo que hace a las personas. Se trata de esa dimensión de lo humano que lleva a los grupos y a la gente a defender lo indefendible, a repetir yerros, a luchar cuando todo es adverso, a indignarse ante el imposible cinismo del presente, a buscar convencer y convencerse y a resistir cuando el embate parece perdido.

La psicología social centra su interés en el ser humano. Se trata de un interés que no requiere mayor argumentación. Cualquiera podrá dar por sentada la valía del mismo. Sin embargo, es desde la caracterización misma del ser humano que

interesa estudiar, que el desarrollo de la disciplina se torna plural. Las tradiciones del pensamiento psicosocial coinciden todas en ese interés central, pero difieren en modos de hacer y en formas de abordarlo. Esas variaciones no nacieron a la par que la disciplina. En su surgimiento, la psicología social ubicaba su interés principal en una caracterización del ser humano. Aquella que le permitía comprenderlo en su presencia social. La distinción de la especie humana, como portadora y creadora de cultura. Se trata de un ser social, que tal como lo concebía Durkheim, estando en un cuerpo natural, cuenta con la capacidad y la necesidad de trascender su naturaleza y su estado natural, para unirse a otros y compartir ideas e ideales morales (Shilling, 2005). Entonces, el objeto de estudio primigenio de la disciplina denominada psicología social, no era el individuo aislado, que asume la psicología general como su territorio. Tampoco era la sociedad cristalizada, o para decirlo más propiamente, las instituciones creadas por las personas. Este es el territorio que la sociología defiende para sí. Desde un principio, la expresión de las personas, sus disputas y conflictos, sus acuerdos y desacuerdos, sus odios y sus querencias; las relaciones que los seres establecen, el proceso mismo de la creación de cultura es el territorio de la psicología social.

En este sentido, la psicología social, surgida bajo esta demarcación, era una psicología colectiva. Aquí el planteamiento es que la tradición denominada psicología colectiva, surge antes que la psicología social misma. De hecho, surge antes que la psicología general, también. El territorio de inte-

**Se propone aquí, para la Psicología Social,  
un objeto de estudio, lo psicocolectivo, que estudie  
a las personas en su vida cotidiana, desde lo que  
hace a las personas.**



rés de la psicología colectiva y las otras psicologías sociales, es etiquetado, en numerosos textos de la disciplina, como interacción. Se trata de un espacio en el que pasan cosas cuando las personas están juntas. Aunque eso que pasa no requiere de personas físicas, porque también sucede cuando una persona está en soledad consigo misma. El término interacción tiene la desventaja de que alude a una realidad concreta en la que existen interactuantes, lo que llevó a algunas tradiciones en la disciplina a buscar la respuesta en los interactuantes, olvidando la interacción misma. Una variante, la que representa la psicología colectiva, reconoce que lo interesante está en algo que no es concreto, en el sentido de que sea constatable físicamente, pese a

ser justamente la esencia misma de lo humano. La psicología colectiva ubica su interés en la interacción misma, en su esencia, por lo que asume como coordenadas de estudio, tres nociones fundamentales: proceso, cultura e historia. Así, la interacción que estudia es procesual, por lo que los actuantes de la interacción no son relevantes. Si en el centro de interés está la cultura, lo relevante es el rastro que el proceso deja en la faz de la tierra, esto es, las objetivaciones culturales. Finalmente, si se trata de una manera en que las personas se relacionan, con lo que el hoy de dicho proceso recupera el ayer y se proyecta al mañana, el proceso histórico que se estudia implica necesariamente una visión holística de la realidad.



Sin embargo, al ubicar el contexto cronológico del surgimiento de la disciplina, asociada a este interés, podemos trazar varias historias, lo que daría como resultado, diferentes tradiciones. Las variantes, no obstante, no se deben a divergencias epistémicas claramente ubicables en su origen, sino al devenir de la sociedad. No es interés del presente trabajo abordar las coordenadas de las demás tradiciones de la disciplina. Sin embargo, vale la pena aclarar que cualquier otro posicionamiento, que no recupere la coordenada de lo procesual, así hable de cultura y de historia, estará lejos de lo que a lo largo de más de dos siglos ha animado el proyecto de la psicología colectiva.

Para mayor claridad me referiré a la argumentación que niega el proceso de la relacionalidad humana. Se trata de tradiciones que, interesadas en el estudio de la interacción, requieren incluir a los seres que interactúan, para abordar lo que, para ellos es psicología social. Incluir a las personas es una cosa que, dicho sea de paso, si importa y mucho. Otra cosa, muy diferente es incluir el o los modelos de hombre (que devienen de marcos epistémicos y se enmarcan en los horizontes de pensamiento de la época), en la búsqueda de lo psicosocial. Esta tarea llevó a estas tradiciones a reducir el objeto de su interés a componentes. Es por ello qué, pese a lo absurdo del hecho, se pueda escuchar a psicólogos

sociales que defienden que el ser es individual primero, y se hace social después.

El ser es social desde su origen. Nace siendo social y a lo largo de su vida, participa de colectivos. En el día a día, y en las preocupaciones y ocupaciones cotidianas, trasciende su cotidianeidad, con su contribución, que nunca es realmente suya, porque se gesta, se expresa y se realiza en el plano intersubjetivo de la sociedad. Así, tal como lo propone Sighele (1892), “entre la psicología que estudia al individuo y la sociología que estudia a una sociedad entera, ha lugar para otra rama de la ciencia que se podría llamar psicología colectiva”.

Es en el siglo XIX en el que se gesta la tradición de la psicología colectiva. Múltiples esfuerzos dieron por resultado una hipótesis holista, de intentar comprender la relacionalidad humana. Los teóricos que coincidiendo en sus intereses, ubicaron una carencia en la reflexión teórica de la realidad social, a la que dedicaron sus esfuerzos, y que ahora se denomina psicología colectiva, fueron muchos. Sin embargo, es necesario, para fines de este trabajo, acotar la revisión. Aquí recupero, como precursores y antecedentes de la psicología colectiva a tres teóricos, tres clásicos que, además de otras cosas, compartieron el siglo que habitaron. Me refiero a Durkheim, Wundt y LeBon. Su selección no es casual. Estos autores llegaron a vislumbrar con claridad, la intrincada esfera de lo intersubjetivo, esto es, la esfera de lo psicocolectivo.

Farr (2005) plantea que cuando Durkheim se para a la sociología de la psicología, les provocó a los psicólogos sociales una crisis de identidad.

Desde la perspectiva de este trabajo, la demarcación Durkheimiana deslindaba sus intereses de una tendencia surgida también en el siglo XIX, que daría por resultado, una visión de la psicología centrada en el individuo. Durkheim de hecho apunta a la necesidad de una delimitación de los objetos psicocolectivos, al indicar que los fenómenos colectivos están referidos a contenidos y realidades totalmente diferentes de aquellos otros, los fenómenos individuales. Es posible plantear que el período que Durkheim permaneció en Leipzig, de 1885 a 1886, cuando convivió con Wundt, y conoció directamente el trabajo realizado en su laboratorio de psicofísica, influyó en Durkheim, al punto de llevarlo a plantear su concepto de representaciones colectivas. Ambos autores “insistían en que las mentes individuales están de alguna manera reunidas en una mente colectiva” (Allport, 1969). Mi planteamiento va más allá. La mente, concepto difícil de asir, es colectiva siempre. Su surgimiento no es sostenible desde cada uno de los seres. Que cada persona piense y se posicione de una u otra manera no implica que cada quién cuente con una mente unívoca. Además, que la mente sea colectiva tampoco implica que ahí se reúnan o se sumen o se concatenen las mentes de muchos. Claro que, en la época en que Durkheim planteaba la mente grupal, el discurso de la interioridad estaba a la alza, con todo e inconsciente. Durkheim vislumbra que los límites de la conciencia no son los límites de la actividad psíquica. Por ello argumenta la existencia de un inconsciente. Durkheim dice que “para evitar ese nombre de inconsciencia y las dificultades por

**Es en el siglo XIX en el que se gesta la tradición de la psicología colectiva. Múltiples esfuerzos dieron por resultado una hipótesis holista, de intentar comprender la relacionalidad humana**



las que pasa el espíritu para concebir lo que expresa, será preferible tal vez adscribir estos fenómenos inconscientes a centros de conciencia secundarios, esparcidos en el organismo e ignorados por el centro principal, aunque normalmente subordinados a él; o igualmente se podrá admitir que pueda haber una conciencia sin yo, sin aprehensión de dicho estado psíquico por un sujeto dado... En el fondo la noción de una representación inconsciente y la de una conciencia sin yo son equivalentes” (Durkheim, 1898:37).

El planteamiento del autor supone que no es en la conciencia individual, sino fuera de ella, en dónde se encuentran estas representaciones colectivas: “si se permite decir... que las representaciones colectivas son exteriores a las individuales, es que ellas no derivan de los individuos tomados aisladamente, sino de su concurso... los sentimientos privados no devienen sociales más que combinándose bajo la acción de fuerzas sui generis que desarrollan la asociación; por la sucesión de estas combinaciones y de las alteraciones mutuas en que se resuelven, devienen otra cosa” (Durkheim, 1898:40). Para Durkheim las representaciones colectivas tenían una forma. Si bien establece su falta de relación con la experiencia psíquica del individuo aislado, las ubica en formas colectivas de expresión. Así, propone un ritmo y una regularidad en la vida social ritualizada, que hace referencia a tales representaciones colectivas (Bellah, 2005).

Por otro lado, los objetos de estudio de la *Volkerpsychologie* de Wundt fueron el lenguaje, la religión, las costumbres, el mito, la magia. Estos objetos, que son comparables a las representaciones colectivas de Durkheim, no pueden ser explicados en términos de la conciencia del individuo, fundamento de su ciencia de laboratorio. Wundt como Durkheim era antireduccionista. Por esta razón Wundt separó su psicología social de su psicología experimental, tratándolas como dos

proyectos completamente distintos. La mente en sus manifestaciones externas (esto es, las representaciones colectivas), siendo producto de la interacción de muchos, es diferente de la mente en sus manifestaciones internas reveladas, por ejemplo, por la introspección. Para Wundt no era posible estudiar los procesos mentales superiores experimentalmente. Estos son parte de su psicología social.

Le Bon, por su parte, contrastó la racionalidad del individuo con la irracionalidad de las masas. Este autor reconoce el surgimiento de una mente colectiva cuando se está en presencia de la masa. Esta idea es denominada por él como la ley de la unidad mental de la muchedumbre. En ella establece que la unidad mental es la que define a la muchedumbre, independientemente de la proximidad física. Para LeBon la distinción individuo-grupo se establece en términos de que mientras el individuo actúa conscientemente desde la óptica de la razón, la masa lo hace de un modo inconsciente desde los imperativos del instinto. Aquí encontramos las dos vías del colectivo y la génesis de su conflicto. La posibilidad lingüística anclada en el individuo y la posibilidad imaginativa ubicada en la masa. Una masa se comunica por contextos, texturas, colores, sonidos. Su comunicación es imágica y en este punto, el lenguaje consensuado es incapaz de traducir el fluir de la mente colectiva. A partir de su carencia de lógica lingüística, LeBon afirma que las masas son inferiores, desde el punto de vista intelectual ya que están conducidas por la emoción y las urgencias instintivas y carecen de las restricciones impuestas por la civilidad y la razón. Para este autor la carencia de civilidad surge a partir de la desindividuación, el contagio y la sugestión, tres procesos que explican los rasgos supraindividuales de la masa.

Adentro y afuera, según Durkheim, manifestaciones internas y externas o superiores, según



Wundt, conciencia e inconsciencia, según Lebon, estos autores teorizaban en torno a una realidad intersubjetiva muy intrincada que era evidente en los ritos, en las tradiciones y en la eferescencia de una masa. Sus definiciones conceptuales transitaron por la separación, la exclusión de lo netamente individual vs lo colectivo. Tres clásicos que ubicaron con claridad una necesidad explicativa de la realidad social. La vida humana se ancla, se gesta y se sostiene en colectivo. Su expresión es inmaterial y concreta a la vez. Es inmaterial porque está hecha de pensamientos y de afectos que no tienen asiento corporal en ningún lugar. Es concreta porque estando entre nosotros, tiene peso y profundidad en el trazo histórico y cultural de los grupos humanos. Pueblos y sus historias. Ideas vueltas objetos. Edificios y ruinas. Apuestas todas a la pervivencia de lo social, más allá de sus actores. Para la que escribe, la concesión a un algo netamente individual, que para estos autores y su época es comprensible, forma parte de las dificultades de comprender el objeto social de la disciplina. Es un objeto intrincado porque en los últimos siglos se ha desarrollado el argumento que defiende la razón del individuo. Sin embargo, esa es solo una racionalidad que, además, es resultante de un proceso intersubjetivo netamente colectivo.

Cuando se habla de los colectivos, se aparece en el discurso una ambigüedad, que no siempre es bien valorada. Son colectivos las masas y la muchedumbre. Son colectivos también los públicos y su opinión. Si bien la expresión de un público más conocida es la de masas, no es esta la única, ni la más prototípica. Sin intentar ser exhaustiva, una lista tentativa de etiquetas referidas a colectivos, del siglo XIX a la fecha sería la de una masa, o muchedumbre o multitud, con un gran número de convergencias y divergencias, que ha permitido la reflexión y la diversión de los teóricos, un pueblo y su cultura, o la cultura de los pueblos, conocida por los eruditos como *volkerpsychologie*, las representaciones de los colectivos, o mejor dicho, las representaciones de la colectividad, las opiniones de los públicos, los colectivos y su memoria, o la memoria colectiva, los colectivos centrados en sí mismos, o el pensamiento colectivo y la afectividad colectiva y el código de los colectivos, su lenguaje y su comunicación, o la conversación toda, cotidiana y epocal.

El desarrollo de la psicología colectiva como tradición se dio profusamente en la última mitad del siglo XIX y los primeros años del siglo XX. Autores significativos del desarrollo de este proyecto son, indudablemente Tarde, Blondel y Halbwachs. A ellos me referiré en este momento.



Gabriel Tarde es el autor original y precursor de lo que podemos denominar una Teoría General de la Opinión Pública. En *La opinión y la multitud* Tarde desarrolla los conceptos de público y multitud, planteándolas como formas de asociación. También desarrolla una teoría de la formación de la opinión. Plantea que la conversación y la prensa son sus elementos fundamentales. En contraposición a los planteamientos de Le Bon, que estudió el ascenso de las masas, a partir de una posición de rechazo de las mismas, planteándolas como imparables, Tarde sostiene que las multitudes, son sí un sujeto colectivo, pero representan reminiscencia del pasado. Tarde planteaba que las multitudes desaparecerían, para dar el paso a los públicos: "La multitud es el grupo social del pasado; después de la familia es la forma más antigua de todas las agrupaciones sociales" (Tarde, 1901, p.49).

Para Tarde, el público surge de las multitudes, "está constituido por una multitud dispersa, en la que la influencia de las conciencias unas sobre otras se ha convertido en una acción a distancia, a distancias cada vez más grandes" (Tarde, 1901, p.41). Un público es, para este autor, "una colectividad puramente espiritual, como una dispersión de individuos, físicamente separados y entre los cuales existe una cohesión sólo mental" (Tarde,

1901, p.43). Esta cohesión es representada, en las sociedades modernas, como los medios de comunicación de masas.

Así, el público no requiere de la presencia física de un líder. Los públicos, las personas que conformamos los públicos, todos y cada uno de nosotros, tenemos una manera de pensar que compartimos con otros. Nuestros juicios, nuestras preocupaciones, nuestras angustias y nuestros anhelos no son nuestros, en el sentido de que de nosotros hayan nacido. Pensamos en tanto seres sociales, lo que es pensable para nuestro colectivo y sentimos, en tanto seres sociales, desde aquellas maneras de sentir que se han construido en el colectivo del que formamos parte. Nosotros público sólo somos una objetivación de las construcciones (de pensamientos, sentimientos, etc.) del colectivo. Tarde propone que las ideas son asimiladas por los públicos por la imitación. El proceso que posibilita esto es justamente el de la conversación. No se refiere sólo al intercambio conversacional cara a cara, sino al intercambio epistolar. Claro que en la época en que Tarde decía esto, el intercambio cibernético tan profuso en nuestro presente no existía, pero se aplica perfectamente a nuestra realidad. Desde este punto de vista, el proceso de constitución de los públicos, más que conversacional, es comunica-





tivo. Tarde nos dice que "El intercambio de cartas es un diálogo a distancia, una conversación continuada a pesar de la ausencia" (Tarde, 1901, p.133). Siendo los medios los formadores de la opinión pública, para Tarde "el periódico es una carta pública, una conversación pública que, teniendo su origen en la carta privada, esto es, en la conversación privada, pasó a convertirse en su regulador fundamental y en su suministrador de contenidos más abundante, uniforme para todos en el mundo entero, con cambios profundos de un día a otro. Ha comenzado por ser, solamente, un eco prolongado de las conversaciones y las correspondencias, y ha terminado por constituir la fuente casi única que alimenta a unas y otras" (Tarde, 1901, p.138-139).

Pero así como se apuntó, en un inicio que los colectivos irrumpen, incluso violentamente, tal como lo estudió LeBon y así como se propuso que los colectivos comparten una mente, una mente colectiva, tal como lo plantean Wundt y Durkheim, recuperando las coordenadas planteadas en un inicio, en el presente trabajo, el desarrollo de Tarde remite necesariamente al proceso de la psicología colectiva. La historia y la cultura podemos ubicarla con claridad en Blondel y Halbwachs. Maurice Halbwachs entiende a la historia y a la memoria colectiva como registros del pasado que se contraponen. El conflicto que ello implica se dirime en el ámbito comunicativo de la sociedad, dentro de lo que para él son los cuadros de la memoria

colectiva. Se refiere con este concepto a las demarcaciones que dan sentido y significado a los acontecimientos del pasado del colectivo, que le permiten proyectarse al futuro. La contraposición entre historia y memoria colectiva es resuelta conceptualmente por el autor, al introducir el concepto de tradición. En tanto la tradición de un pensamiento social perviva, la historia es inoperante, porque lo que da sentido a las acciones del presente y al pensamiento del colectivo es, sin duda, su memoria, siempre colectiva. Halbwachs entiende a la memoria colectiva como "una corriente de pensamiento continuo, de una continuidad que no tienen nada de artificial, ya que no retiene del pasado sino lo que todavía está vivo o es capaz de permanecer vivo en la conciencia del grupo que la mantiene" (Halbwachs, 1950, p. 70). Para Charles Blondel la colectividad representó el origen y la base de la vida social toda. Esto queda claro cuando nos dice que "la experiencia pasada, como la presente se comprende a través de los cuadros y de las nociones que nos ha provisto la colectividad" (Blondel, 1928, 148). El papel de la colectividad, para Blondel, está en el lenguaje. Al respecto nos dice que "el lenguaje es el espacio social de las ideas" (Blondel, 1928, 96).

Cabe destacar que la vigencia de la tradición que representa la psicología colectiva se ubica en un teórico de gran relevancia. Centrado en el estudio del proceso colectivo, al que George H. Mead (1932) denomina acto social, estamos ahora en el terreno de la relacionalidad humana. Se trata de una entidad diferente a la mera relación entre las

personas. El proceso de la relacionalidad humana es justamente el proceso comunicativo de los públicos y, por ende, es intersubjetivo. Se trata de un proceso comunicativo que no sólo atribuye a los actores, la autoría misma de una significación, sino que, incluyendo a los actores, da cuenta de la transformación social en las construcciones sociales que genera.

Detengámonos a revisar los planteamientos de Mead, para ahondar al respecto. Este autor sostiene que "Lo esencial para la comunicación es que el símbolo despierte en la persona de uno lo que despierta en el otro. Tiene que tener esa clase de universalidad para cualquier persona que se encuentre en la misma situación" (Mead, 1932). Esta reciprocidad sienta sus bases en el acto social. Lo que hace social a cualquier acto es la simbolización que dicho acto encierra. El símbolo es un elemento del mundo imaginario que comparten los participantes del acto social con un sinfín de personas más. El gesto significativo es la *unidad comunicativa*. Su manifestación es individual y física, localizable en un espacio y tiempo, pero su significación es inubicable, ya que la cualidad social del gesto significativo se ubica en el símbolo que encierra. Un símbolo conserva las características del signo del que surgió porque refiere a un elemento de la realidad psicosocial. Se trata de un signo *publicitado*. Un signo que es compartido por la sociedad se convierte en símbolo.

La pluralidad de la sociedad encierra un juego de símbolos que son compartidos por diferentes sectores de esta, que pueden discutirse y confron-

**En tanto la tradición de un pensamiento social perviva, la historia es inoperante, porque lo que da sentido a las acciones del presente y al pensamiento del colectivo es, sin duda, su memoria, siempre colectiva.**

tarse debido a la existencia de símbolos más amplios. Esta compartición simbólica se ubica en dos planos que pueden separarse teóricamente: el racional y el afectivo. Su separación sólo puede ser teórica ya que en cualquier situación empírica van juntos. Ambos son elementos del mismo proceso. Para apreciar al acto social se requiere de precisar el papel de la reciprocidad. Es esta reciprocidad la que permite desde su origen, cualquier comunicación. En su concepción normativizada, la comunicación es posible debido a la existencia de un código común. Este código común o lenguaje es la traducción de imágenes y sentires que para ser comunicados requieren de una categorización de tipo lingüística. Una comunicación lingüística, sin embargo, no es intersubjetiva. Esto es porque la intersubjetividad es un concepto que de suyo incluye la trascendencia física de los actos sociales. La intersubjetividad es, entonces, lo que Mead define como *gesto global*. Al respecto, este autor nos dice que "Nuestra reacción a la significación de lo que hicimos está constantemente unida a nuestra conversación. Continuamente debemos reaccionar al gesto que hacemos si queremos llevar a cabo con éxito una conversación vocal. La significación de lo que decimos es la tendencia a reaccionar a ello". (Mead, 1932, p. 106).

Este gesto global representa a la intersubjetividad, no sólo porque en una conversación entre dos se gesta una interpretación diferente a la que uno pueda tener. Sino sobre todo porque el gesto global parte de la comunicación con uno mismo, llevada a cabo en cualquier situación. Para Mead, el pensamiento es precisamente esta comunicación consigo mismo, que, a su vez encierra una concepción de sociedad y cultura. Por lo tanto, el pensamiento es por su génesis y manifestación un pensamiento social. "El campo de significación permite la conversación consigo mismo (autoinfluencia del gesto vocal) y por lo tanto, la emergencia del pensamiento". Mead (1932).

Esto nos lleva a apreciar porque este autor plantea que el pensamiento surge cuando una persona tiene la significación del acto de la otra persona en su propia experiencia. Siguiendo esta línea de pensamiento, encontramos que un elemento que define a la intersubjetividad es su temporalidad. "Nuestra conducta está constituida por una serie de pasos que siguen los unos detrás de los otros y los últimos pasos pueden haber comenzado ya y estar influyendo sobre los primeros. Lo que vamos a hacer repercute sobre lo que estamos haciendo". (Mead, 1932, pp. 110).

En este caso no me refiero a una temporalidad cronológica, sino que parte de una temporalidad simbólica. De esta manera la comunicación se aprecia fuera de las fronteras normativas del lenguaje. La intersubjetividad es un planteamiento que permite enfocar desde una óptica psicosocial a la interacción y al comportamiento social. Al retomar la concepción planteada anteriormente, encontramos que la comunicación cara a cara, la comunicación de masas, la comunicación consigo mismo, etc., encierran mucho más que un mero intercambio lingüístico. Su resonancia se logra en el gesto global. Bastante intrincado nuestro objeto de estudio. Lo que define y delimita lo humano no es físico, aunque sí muy concreto. Es intersubjetivo.

Reiteradamente se escucha la pregunta sobre la dificultad de distinguir entre lo social y lo colectivo. Lo colectivo es social, pero no todo lo social es colectivo. Parece trampa o trabalenguas, pero no lo es. El tema de la memoria colectiva está cada vez más en boga. De repente parece que el reconocerse como pertenecientes a algo es relevante. Esto porque la memoria colectiva es un proceso que habla de la manera en que los grupos humanos se constituyen, lo que supone que se identifican y se reconocen dentro de un todo. De hecho es desde el presente que se establecen los vínculos con ideas y creencias que generalmente vienen de una larga

historia y es a esas ideas y a esas creencias, que nos adscribimos. Así, cuando recuperamos elementos de un pasado común, estamos haciendo presentes sentires y sentidos que emergieron en el mismo colectivo que habitamos, en otra época.

Regresando a la distinción entre lo social y lo colectivo es pertinente referirnos a la distinción entre la memoria individual, esto es a la memoria social y la memoria colectiva. Cuando una persona recuerda algo, lo enuncia y lo describe desde lo que evidentemente es su propia experiencia. A ello se le identifica como memoria individual. Cada persona tiene sus recuerdos. Dos personas que vivieron un suceso lo narran de manera diferente, porque lo que están narrando no es el hecho en sí. En realidad en el terreno psicocolectivo, no hay hechos en sí, toda vez que los seres humanos somos siempre interpretantes de nuestra realidad. Los recuerdos son colectivos y nos son traídos a la consciencia por otras personas, aun cuando se trate de hechos que nos han ocurrido sólo a nosotros y de objetos que únicamente nosotros hemos visto. Y es que en realidad nunca estamos solos. No nos hace falta que otros seres humanos estén presentes, que se distingan materialmente de nosotros: siempre llevamos en nosotros y con nosotros otras personas. Así, para confirmar o recordar un evento ocurrido en el pasado, no son necesarios los otros presentes bajo una forma sensible y material.

La Psicología Social es una disciplina que toma como objeto de estudio a las personas. Siendo los psicólogos sociales también personas, resulta que los estudiosos que se adscriben a esta disciplina se toman como objeto de estudio a sí mismos. Esta es una característica que no se da para ninguna otra disciplina. Si bien hay otros profesionales que estudian también a las personas, sus objetos de estudio están acotados a paradigmas o modelos que les permite asumir una situación de terciaridad. Este no es el caso para aquellos que, como noso-

tros, nos interesamos en el quehacer cotidiano de las personas.

Esta situación es compleja debido a que las decisiones que los psicólogos sociales asumimos en nuestra actividad implican asunciones sobre la manera en que nos pensamos a nosotros mismos. Cuando estudio a las personas que son como yo, estudio un modelo de sujeto que también se aplica a mí. Esto significa que aquella psicología social que se interesa por el individuo está siendo detentada y desarrollada por personas que se asumen individuos. Significa también que aquella otra psicología social que se interesa por los colectivos, está siendo detentada y desarrollada por personas que se asumen colectivos. En ambos casos las personas concretas existen, pero la manera en que se piensan es divergente. Esto además da por resultado no sólo aportaciones y discusiones divergentes, sino que se objetivan en realidades también divergentes.

Fuera de los límites de la disciplina, las personas todas también acuden a algún modelo que emplean para comprenderse a sí mismos y a los otros. Esto tiene implicaciones profundas para la psicología social misma, tanto en el terreno reflexivo y conceptual como en el plano de lo metodológico. Conceptualizar a los otros y a uno mismo como individuo es una de las posibilidades, la más común en nuestros días. Obviamente la contraparte también existe. Sin embargo, dadas las características de nuestro tiempo la primera es una posibilidad más socorrida. Si la discusión fuera netamente académica, los dimes y diretes estarían acotados a los recursos y las preocupaciones de la disciplina. El hecho de que la discusión sea amplia, esto es, que todas las personas participen de ella, complejiza la tarea de la misma psicología social.

Claro que ha habido también propuestas que argumentan que ambos coexisten. Este argumento supone la existencia de una realidad escalonada.

Que hay diferentes niveles argumentan quiénes así lo piensan. Así, asumen que como personas, a veces son individuos y a veces colectivos. Todo depende de qué, cómo, con qué contenidos y porqué hacen lo que hacen. Pero esta postura también supone que la persona que es uno es a veces una cosa y a veces otra. Siguiendo esta idea, la persona de uno, no es en realidad ni una ni otra cosa.

El presente trabajo aborda esta discusión, que es en realidad una disputa. ¿Cuál es el objeto de estudio de la psicología social, los individuos o los colectivos?, asumiendo que esta interrogante también puede ser planteada de manera que nos cuestionemos ¿cómo nos pensamos, como individuos o como colectivos?

Un modelo de explicación de las personas busca argumentar, de manera coherente, un marco general que englobe lo que las personas son. Esto incluye todo lo que el mismo marco general concibe como el ser de las personas. En el caso del individuo, ese marco general incluye, de suyo, lo que las personas hacen, dicen y piensan. El modelo del individuo supone entonces que las personas se comportan (hacer), ejecutan (decir) y tienen procesos mediacionales, mejor conocidos como cognición (pensar). Este modelo asume que las personas son entes racionales que establecen una interacción con el mundo, a partir de lo que sucede en su interior. Además, supone que eso, que sucede en su interior, es explicable desde un argumento naturalista que, aseguran, es inmanente a los seres humanos, pero que, al mismo tiempo, hace a cada persona única en el planeta.

Esta perspectiva asumió, de inicio (desde el siglo XIX) una explicación causal unívoca. Se trata de una argumentación científicista que busca leyes o parámetros generales de explicación del comportamiento. Centrar la explicación del comportamiento de las personas en ellas mismas es la resultante de un proceso de construcción social del individuo. Así la Psicología Social centrada en el individuo busca las causas de su hacer dentro de éste. Se ha construido una compleja argumentación que encuentra en la persona tanto la causa como la consecuencia, o el efecto, para usar un lenguaje más pertinente. El individuo se construye, como se construyen los colectivos. No obstante, precisamente esa construcción es refutada por la psicología social que asume, como realidad inmanente, la presencia perenne, en la historia de la humanidad, de los individuos. En este camino, el individuo como construcción social, siendo la construcción vigente en la actualidad, es visto como absoluto. Se trata, en realidad, de una disputa ideológica.

El individuo como construcción social se ha aposentado en todos los espacios de la vida de las personas. En cualquier momento y en cualquier lugar, la sanción social nos remite a la existencia inobjetable del individuo. Una Psicología Social va tratando de asir ese *ideal*, que cree *natural*. Frente a la sociedad, esa disciplina cumple el papel de espacio institucionalizador. Esto quiere decir que no está al servicio de la gente, sino de una construcción social particular. La Psicología Social científicista, al creer que el individuo es su objeto de estudio, renuncia irremediamente al estudio del colectivo.

**El modelo del individuo supone entonces que las personas se comportan (hacer), ejecutan (decir) y tienen procesos mediacionales, mejor conocidos como cognición (pensar).**

La propuesta es que el objeto de estudio denominado lo psicocolectivo no condensa o concatena aspectos propios del interior del individuo, eso que muchos entienden como lo subjetivo, con cuestiones externas y propias del mundo social. Lo psicocolectivo no es un espacio artificial entre dos dimensiones naturales. La naturalidad de la realidad psicocolectiva es inexistente, como lo es la pensada naturalidad de la realidad objetiva o de la realidad netamente social. Para el presente trabajo, toda la realidad es colectiva, toda realidad es construida y toda realidad es artificial.

Lo psicocolectivo, desde esta perspectiva se ubica en el espacio comunicativo externo a los individuos. Nos referimos a la dimensión intersubjetiva de la dinámica social. Tal como afirma Fernández (1994) “...para constituir una psicología social-para-psicólogos-sociales, lo primero que se tiene que romper es el propio sentido común, ya que éste, sea académico o doméstico, se agota sin haberle dado cupo a una disciplina de tercera opción. El espacio de la psicología social no es de ningún modo un justo medio ni promedio, sino acaso el opuesto al justo medio y promedio. La ruptura del sentido común de dos versiones consiste, como la creatividad, en la construcción de terceras versiones, de un *tertium quid*, un tercer algo, una tercera cosa. En esta perspectiva, lo que debe poder decirse de inicio respecto a la psicología social es que se trata de una disciplina crítica del sentido común...” (Fernández, 1994). Valdría la pena recuperar, en este punto, la argumentación de Kvale (1992) cuando plantea como un escenario posible para una psicología

de estos tiempos, que “la psicología se enfrente a las raíces de la existencia humana en situaciones históricas y culturales específicas, y que se haga receptiva a las intuiciones de la condición humana que proporcionan las artes y humanidades” (Seoane, 1992).

La Psicología Colectiva propone la existencia de sentidos diversos a la realidad social. Desde la perspectiva de la psicología colectiva las personas sólo somos objetivaciones de un pensamiento social en constante transformación. Cuando nos expresamos y cuando callamos estamos objetivando formas más o menos difusas de dicho pensamiento social. De esta manera, cuando esa objetivación toma la expresión de una defensa de la individualidad, es el pensamiento social que ha construido tal individualidad, el que se manifiesta. Todas las expresiones de los individuos son, entonces, objetivaciones de la construcción social del individuo que es contenida en el pensamiento social. Pero también existen otro tipo de objetivaciones. En el pensamiento social también existe una construcción social referida a la comunidad, que dicho sea de paso, cuenta ya con una larga historia. Se trata de una construcción social que supone una relacionalidad diferente. En ésta el individuo no es el contenedor y lo contenido, a un mismo tiempo. Me refiero a la construcción social del colectivo. Se trata de una conceptualización de la vida en la que las personas se saben, con un saber no racional, parte de un todo. Así, la argumentación sobre la vida cotidiana y sobre las expresiones concretas de las personas es enmar-

**Lo psicocolectivo, desde esta perspectiva se ubica en el espacio comunicativo externo a los individuos. Nos referimos a la dimensión intersubjetiva de la dinámica social.**

cada en el terreno de las creencias y las tradiciones colectivas. Lo psicocolectivo ha constituido las realidades que asumimos como válidas. Se trata de realidades que se reditan y se transforman, al tiempo que nos transforman. Todo esto sucede sin darnos cuenta, mientras pasamos el día a día, inmersos en un mundo que creemos perene. Todos los cambios, todas las transformaciones ocurren con nosotros, de manera que somos ciegos a ellas pues nuestra existencia misma está en continua construcción.

Lo psicocolectivo como objeto de estudio implica la asunción de una realidad intersubjetiva que se hace presente de manera concreta en las prácticas sociales de las personas, en sus vidas cotidianas. Esa expresión concreta es una objetivación de pensamientos sociales editados y reeditados en un proceso psicocolectivo que involucra creencias y seres diversos que perviven porque importan, pero que no requieren ser expresados desde la dimensión de la razón hegemónica. Las contradicciones que son fáciles de apreciar en la cotidianeidad de cualquier persona son la muestra de ello. Cuando alguien no puede explicar sus acciones, porque contravienen lo esperado, pero sabe bien que, puesto en la situación, lo volvería a hacer, aunque no pueda explicar la razón de ello está manifestando el hecho de que sus acciones no son *suyas*, desde el plano individual y racional, sino que son prácticas sociales que vuelven concreta una realidad *psicocolectiva* que le preexiste. Se trata entonces de un *intrincado* objeto de estudio que permite comprender el presente, siempre desde su historicidad, partiendo del hecho ampliamente conocido que indica que habitamos una realidad constituida de tradiciones y creencias que, por supuesto, nosotros, los de hoy, no inventamos. Las personas, en su vida diaria, también objetivan esta otra construcción social. Este es un espacio de suma importancia para las perso-

nas. Que la vida tenga sentido y sea gozosa es una posibilidad. Que carezca de sentido y sea sufrible, es otra. Así la tarea que compete a la Psicología Colectiva es relevante y hasta fundamental. Para decirlo de otra manera, en nuestro diario caminar reinventamos el ayer de nuestros ancestros, esos a los que imaginamos, en tanto que, en ese caminar incluimos una versión del futuro que nos acecha o que nos fascina.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, J. & Smith, P. (2005). *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allport, G. (1969). *Antecedentes históricos de la psicología social moderna*. México: Facultad de Psicología, UNAM, 1990.
- Bellah, R. (2005). "Durkheim and ritual", en Alexander & Smith (2005). *The Cambridge Companion to Durkheim*.
- Blondel, CH. (1928). *Introducción a la psicología colectiva*. Buenos Aires: Troquel. 1966.
- Collier, G., Minton, H. & Reynolds, G. (1996). *Escenarios y Tendencias de la Psicología Social*. Madrid: Tecnos
- Durkheim, E. (1898). "Representations individuelles et representations collectives", en *Sociologie et Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.
- Durkheim, E. (1912). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial. 1993.
- Farr, R. (2005). "La individualización de la Psicología Social", en *Polis*. México, UAM, vol. 1, núm. 2, pp. 135-150.
- Fernández, Ch. P. (1994). "Psicología Social, Intersubjetividad y Psicología Colectiva", en: M. Montero (1994).
- Halbwachs, M. (1950). *La Mémoire Collective*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mead, G. H. (1932). *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Buenos Aires: Paidós. 1972.
- Montero, M. (1994). *Construcción y crítica de la psicología social*. Barcelona: Anthropos.
- Seoane, J. (1996). "El escenario postmoderno de la Psicología Social" en: G. Collier, et al. (1996).
- Shilling, C. (2005). "Embodiment, emotions, and the foundations of social order: Durkheim's enduring contribution", en Alexander & Smith (2005) *The Cambridge Companion to Durkheim*.
- Sighele, S. (1892). *I delitti Della folla*, Torino. Bocca. 1923.
- Tarde, G. (1901). *La opinión y la multitud*, Taurus, Madrid, 1986.

# La suficiente psicología social



JAHIR NAVALLES GÓMEZ

## 1.- PSICOLOGÍA SOCIAL *IN SITU*

Este texto no aporta nada a la psicología social. No engrosa la lista de definiciones que debaten entre sí para imponerse como la más actual, o verdadera, adecuada, científica o clásica. Tampoco es una discusión relegada proveniente de la posmodernidad. Ni una ocurrencia que se desprende del cambio de siglo. La redefinición de una disciplina sucede cada cierto tiempo, en este caso, los psicólogos sociales se reúnen para llegar a un acuerdo sobre qué es y qué debería hacer ese campo de conocimiento que ellos y ellas mismas conciben, redactan, publican en sus propias revistas, discuten en congresos, imparten desde sus cursos universitarios. Pero lo que no está a discusión es cómo.

En ocasiones logran ponerse de acuerdo sobre quiénes son, para qué sirven y cuál es su quehacer, en otras se ignoran, cuando se pone interesante hasta se leen entre ellos y ellas, y como sea se critican; cuando va bien hasta se aplauden, cuando va de mal en peor hasta premios se dan entre sí, y para cuando uno espera lo infame, aparecen nuevas generaciones o proyectos que se interesan, una vez más, por la disciplina psicosocial. Y de ahí otra vez, con nuevos bríos, reinicia el ciclo. Por-

E



que no hay nada disciplinariamente más esperanzador que los noveles alumnos de visita en su primer congreso, nacional o internacional, quienes buscan simposiums, temas, diálogos, interlocutores, como sí la inscripción se les fuera en ello, ellos decidieron cambiar Six-Flags por una conferencia magistral, o por la posibilidad de ver y escuchar a su psicólogo de cabecera, y estando ahí hacerle una pregunta, donde la respuesta no importo, porque pudo ser una bagatela, lo relevante de la situación fue no haberse quedado callado; pero está la otra cara de la academia: porque no hay nada más decepcionante que el conferencista que se repite ad infinitum, con los mismos chistes, pausas, y comentarios dizque puntuales sobre las problemáticas sociales o políticas, ya sea sugiriendo intervenir o cuando son decentes, repensar la vida en sociedad, lo cual refleja otra realidad: la academia es ya (ahora) un ritual performativo (y sí molesta la palabrita no es su responsabilidad, es resultado de la tautología intelectual).

Pero lo anterior implica algo más, poner a debate el ensueño disciplinar, ya que cada perspectiva psicosocial fue válida en/para una época, su asistencia se legitimó tanto en las aulas como en las calles, en lo público y lo privado, en los medios de comunicación y en las conversaciones de café, a partir del impacto en las conciencias, en la reacción a su interpretación coloquial, en la crítica hacia lo que decía y lo que no había hecho; allende sus versiones repetidas, sus autores vanagloriados o ensimismados, e inmersa en la constante disputa de sus orígenes asentada en el registro discrecional de sus momentos fundacionales (fechas, lugares y personajes), y la omisión de la influencia en sus entrecruces disciplinares. La psicología social escrita en el siglo XX, y lo que va del XXI, se justifica en los debates sobre cómo son las vivencias e interacciones cotidianas, su descripción afectiva y racional, el impacto de la conmemoración colectiva, la identificación y denuncia de los excesos cometidos en pos de una

ideología, menuda responsabilidad para una disciplina con cien, y un poco más, de años.

La actualidad de una disciplina o campo de conocimiento en las aulas es responsabilidad de esa comunidad científica (signifique eso lo que signifique), que la imparte, porque ese es el espacio dónde se generan las preguntas, donde se cuestiona lo dicho por aquel que dice que sabe, donde tiene sentido la teoría más no la contemplación, ahí se pone a debate la pasividad de la academia, en el aula no hay respuestas sólo preguntas, el aula es el punto de llegada de lo cotidiano, un emplazamiento para cuestionar las vivencias, experiencias, prácticas, las maneras de relacionarnos, y en el caso de la psicología social, las preguntas que se le hacen disciplinariamente se contrastan con lo visto en el recorrido, y ahí sí, no hay teoría sino sólo contemplación, se ve y se escucha, se hace contacto con lo que indigna, lo que molesta, lo que provoca rabia, también lo que te hace sonreír, de ahí provienen las primeras y obligadas preguntas que se le hacen a cualquier

disciplina; las segundas, las políticas, cuestionan el qué hacer, por qué sigue sucediendo, y si existe la posibilidad de que eso nunca más volverá a pasar; y las terceras o últimas, o las que vengan después, conjugan la teoría y la contemplación, la empiria y la verdad, los imaginarios y las representaciones de la realidad, ahí será donde confluyen, en una pregunta, Foucault, Tomás Ibáñez y el poder, las minorías, los ecologistas y Moscovici (o Bruno Latour), o Baldwin, con Tarde, y su relación con la psicología social en México.

La actualidad disciplinar está en constante disputa, porque entre todas las disciplinas que hablan sobre “lo social”, a la psicología se le ha desplazado de las discusiones, porque se insiste en verla como un adendum de la psicología o un aspirante de la sociología; porque la antropología dice que llegó primero al análisis de la realidad, mucho antes de que ésta se pensara como tal, y la ciencia política solicita votos a la menor provocación, en cualquier manifestación. Estas mismas disciplinas



# Ninguna versión es más verdadera que otra, éstas son meras aproximaciones a una realidad que se exige explicar, pero las preguntas que se le hacen a los psicólogos sociales siempre se enmarcan en la identificación, y denuncia, de una supuesta responsabilidad

que obvian lo que la psicología social sostiene conciben una aproximación a la realidad que fluctúa entre un cientificismo exacerbado, el compromiso ramplón, el empirismo aséptico, el militatismo sobreactuado, y aún así, la psicología social en su búsqueda de aceptación acoge de éstas todos sus vicios, defectos y excesos, atribuyéndoselos y clausurando la interlocución.

Aquí es cuando la psicología social, aparte de recibir todos los embates de sus contemporáneas en “lo social”, decidió que para contrarrestar todas esas críticas y rechazos, habría que implosionar disciplinadamente, se discute “lo psico” y “lo socio” que le identifican, buscando y ganando adeptos para uno de los bandos, acólitos con la capacidad para repetir los sermones de sus autores consagrados, exponiendo “verdades”, sentencias cortas para ideologizar el conocimiento psicosocial, psicológico o sociológico, todo ello con las mayores de las consecuencias, a saber, esa ideologización del conocimiento impactó en las conciencias, se creyeron todos esos postulados y se aplicaron a diestra y siniestra, en los hospitales, las comunidades, los cuarteles o los campos de guerra, sucedió a niveles personales y colectivos; basta recordar lo que sucedió en Guantánamo, también en Los Balcanes, o en Chiapas, o un poco más atrás lo que ocurrió en El Salvador, o en toda Centroamérica, en México al hablar de lo que sucedió en la Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco, en Chile tras el golpe militar, en Venezuela, en la época actual.

## 2.- EL POR QUÉ Y EL CÓMO DE LA PSICOLOGÍA SOCIAL

Ninguna versión es más verdadera que otra, éstas son meras aproximaciones a una realidad que se exige explicar, pero las preguntas que se le hacen a los psicólogos sociales siempre se enmarcan en la identificación, y denuncia, de una supuesta responsabilidad: ¿quién lo hizo?, ¿por qué lo hizo?, ¿lo volverá a hacer?, ¿puede ocurrir nuevamente?, ahí es cuando la disciplina psicosocial se juega su reputación, o responde satisfactoriamente a ese temor, que no, que no volverá a pasar, que se castigará al culpable, que ya se sabe quien o quienes fueron, pero aún así no se sabe por que sucedió, por ello no se impide que regrese a sus planteamientos comunes, y lo social se describe biológicamente, o instintivamente, o médicamente y/o jurídicamente, inequitativamente, así es como, desde la ficción, La Chica del Dragón Tatuado, o en la realidad actual, cualesquier mujer que se resista, sobreviva, denuncie o confronte, una agresión, una violación, siempre serán ellas las responsables de las acciones en su contra, y no la cultura misógina, clasista y ensimismada, que exhorta a la omisión, el silencio, la vergüenza, la pasividad institucional, escenarios que sólo se logran identificar a partir de una respuesta a destiempo, pausada, centrada no en la búsqueda de un responsable, sino de nuestra corresponsabilidad colectiva.

La genealogía de ésta explicación comenzó con la psicología de las masas, mismas que fueron el

referente primigenio a la psicología social, y es que a decir de los datos disciplinares, lo único que podría dar cuenta de tanta afectividad colectiva desplegada en las calles sería aquel razonamiento unipersonal que les describió desde la comodidad y el resguardo de la clase intelectual, práctica académica que le da continuidad al distanciamiento entre emoción y razón, público y privado, práctica y teoría, individuo y sociedad.

Ahora bien, la polémica acerca de cuál de las versiones de la psicología social es la más adecuada, se despliega en las contingencias, Phillip Zimbardo lo supo bien, también se involucraron en ello Stanley Milgram o Hadley Cantril, autores clásicos que los interesados en la disciplina deberían leer, o re-leer; mismos que se abocaron a hacer explícitos los procesos psicosociales de los que todo el mundo hablaba, o había vivido, ya que esto sucedió en el periodo post-guerra, como la obediencia, la autoridad o la persuasión mediática, y sí, todo eso se registró en los Estados Unidos, pero bueno, ahí fue donde se destinaron los recursos institucionales que se interesaron por la consolidación de la disciplina.

Pero en realidad no estaban interesados en la psicología social sino en el carácter científico de las investigaciones, en las consecuencias de la aplicabilidad, en que las disciplinas contuvieran cualesquier manifestación, inconformidad u anormalidad, y que todo acto de represión o vejación por parte de lo psicológico, sociológico y psicosocial, fuera legitimado. Los psicólogos sociales se asumieron como científicos porque buscaron reconocimiento o porque buscaban la fama intelectual, al

ser claros y frontales o porque escribían bien bonito, pero eso nunca pasó, nunca fue suficiente, no en ese tiempo, y tampoco en la actualidad, por más experimentos, escalas o encuestas en las que buscaron gracia, por más recursividad en la que se ampararon, ya que consultar a un psicólogo social para hablar de la actualidad es innecesario, mejor preguntarle a los que sí saben, que pueden ser los políticos, los candidatos, los deportistas o los comediantes (algo de lo más sencillo porque a veces lo encuentras todo en un mismo individuo).

Por ello la psicología social además de asumirse como científica tuvo que involucrarse con la actualidad, y entonces aquellas versiones más filosóficas e históricas serían relegadas, por ejemplo la sociología formista o estética de Georg Simmel, o la del “ogro historiador” Marc Bloch quien bosquejó un proyecto de psicología religiosa, o lo hecho por el olvidado –otro historiador– Georges Lefebvre, el autor que se interesó por las multitudes desde una perspectiva histórica y frontal a lo escrito por Gustave Le Bon, quienes, entre otros, pasarían a la posterioridad como reliquias intelectuales, se volverían referencias o notas al pie de página, todos los citarían o se asumirían como expertos en ellos (asumiéndose esto como una pésima costumbre al interior del gremio, ya que lo mismo pasó también con G. H. Mead, con M. Halbwachs, con S. Moscovici, con R. Harré), en consecuencia se llegó a un acuerdo por parte del terruño académico de que estos personajes ya no eran como cualquiera, ahora serían clásicos disciplinares, puntos de partida de sus lecturas e investigaciones, epígrafes para

**Por ello la psicología social además de asumirse como científica tuvo que involucrarse con la actualidad, y entonces aquellas versiones más filosóficas e históricas serían relegadas...**



simpatizar a las nuevas generaciones, citas textuales que pretenderían pasar como propias, fue así que la disciplina psicosocial asumió otro distanciamiento con la realidad, por un lado, estaría la versión clásica, la obligada, la que evidenciaría que sí se leyó y estudió psicología social, o que mínimo, uno sabría quienes fueron Gustav Ichheiser, Carl Hovland o Solomon Asch; y la otra versión, la comprometida, la contemporánea, la científica, la verdadera, la del spotlight, la que da los likes en Facebook, misma que es la que fomenta los premios, las becas y los congresos, los aplausos, las palmaditas en la espalda, y los posgrados, ya que eso es lo que ahora importa, la institucionalización y burocratización, ya no tanto la psicología social.

### 3.- LA PSICOLOGÍA SOCIAL PERDIDA

Vista como una retrospectiva disciplinar, la Historia de la psicología social despliega decenas de datos que permiten volver a contar sus orígenes, avances y retrocesos, clímax, todo para evitar su final, su defunción intelectual. Con la única ventaja que tiene esto, la de trazar otros senderos, con otros personajes, y evidenciando la intencionalidad que tuvo el omitir o reivindicar los entrecruces interdisciplinarios. Porque cada quien, psicólogo social o no, sea sociólogo, antropólogo o historiador, justifica sus influencias intelectuales, sus autores favoritos (o los que dice que ha leído), hace apologías de estos y hasta intenta plagiar sus ideas o sentencias. Y entonces cada quien cuenta la Historia que le conviene, la que más le gusta, la que se ajuste de mejor manera a sus intereses e investigaciones, porque ahí rastrearían sus antecedentes y se confrontaría lo mucho que se podría haber avanzado, o no, en un tema. La metodología actual encuentra sustento en la capacidad de plagiar aquellas investigaciones primigenias que nadie ha leído y sobreponerlas a las problemáticas imposibles de atajar sino sólo en el mediano plazo, la inmediatez

de resolución que se promete desde las investigaciones psicosociales será el gran espejismo vuelto enseñanza. Lograr identificar eso que pasa al interior de la disciplina, de la academia y de los gremios de intelectuales, va de la mano de esa división presuntuosa que se le hizo, desplazando la teoría y la historia disciplinar por un lado; ensalzando la empiria por el otro.

En las aulas contar una historia sobre la Historia de la psicosociología a muy pocos estudiantes les causa sentido, porque asumen que las disciplinas sociales son para hoy, para lo que venga para el día de mañana, para prevenir y no lamentar, porque que flojera hablar de los muertos o con los muertos, como le pasaba al chamaquito ese, el de la película *El Sexto Sentido*, ahora ya todos creen que ven —y han superado— a psicólogos sociales muertos, pero ni los leen, porque asumieron que sus teorías ya caducaron, y las actuales, las que según ellos sí tienen claro cuál es su compromiso con la realidad no son más que un refrito de aquellos textos primigenios que no se disputaban los incentivos universitarios, porque ni existían y porque lo que a esos autores primeros les importaba era generar una discusión y la polémica suficiente sobre un tema, un tópico y/o un constructo, como lo hicieron Henri Bergson, Gabriel Tarde o Gustave Le Bon, ahí radica la paradoja, en la academia las novedades editoriales son lo más clásico de la literatura.

Ese desdén a la Historia disciplinar se justifica porque al día de hoy lo que se necesitan son soluciones a los problemas de siempre, los de la colonia, barrio, municipio, localidad, y a veces, en una soberbia vicaria, las nuevas generaciones pretenden “arreglar” al mundo, y se indignan, y denuncian, e identifican a los responsables, sumergidos en un extra-activismo muy loable, se involucran con las realidades y las vidas ajenas, pero se olvidan del terreno donde estuvieron parados, el mismo que fue su punto de partida, se olvidan de la disciplina que

los llevó a esa discusión, y sí, se comprende que la realidad avanza más rápido que la discusión en las aulas y en las universidades, pero entonces la propuesta es la siguiente o se abandona un terreno en pos del otro, la academia por el activismo, o viceversa; o se emparejan las discusiones, presionando, exigiendo, debatiendo, la pasividad e indolencia intelectual hacia la realidad social, y se le da un empujoncito, escribiendo, describiendo, exhortando, a todos aquellos que la hacen a definir sus prioridades, y posicionarse, porque ante los acontecimientos recientes en el país, ante este mundo en caos, de frente a la negligencia institucional, el sentido, la permanencia y la legitimidad de la psicosociología —y de todas las disciplinas sociales— se pone a discusión, enfocados en el confort de los cubículos, la publicación de los libros refritos, inmersa en la meritocracia becaria, omitiendo las ayudantías y explotaciones intelectuales de estudiantes, éstas no pueden ser el legado para las siguientes generaciones, sino la reivindicación de una disciplina que su mayor originalidad será la de cuestionarse desde la profundidad de sus entrañas.

#### 4.- LA CRISIS DE “LA CRISIS”

Pero bueno, esta propuesta no es para nada novedosa, ya se sabía, o mejor dicho, en la misma Historia disciplinar de la que hemos hablado es posible ubicarla, en el siglo pasado, allá por los 70´s, y la crítica provino desde dos frentes: con la crítica teórica en lo que se llamó “psicología social europea” y desde las problemáticas cada vez más complejas a las que se vio expuesta Latinoamérica; ambas cuestionaron a la psicología social de corte experimental e individualista que predominaba el escenario disciplinar. Ambas, coincidieron en la necesidad de responder ¿qué es “lo social” de la psicología social? (la pregunta la hizo Serge Moscovici, y por si no se sabía, en Latinoamérica es donde mejor se han recibido, adaptado y tergiversado las propuestas moscovicianas).

Ahora bien, se realizaron una plétora de críticas, de autocríticas, de reivindicaciones de los menos afortunados, se denunciaron los excesos y los privilegios, se reconoció que la psicología, la sociología, en consecuencia, la psicología social, o toda disciplina, no eran lo que se esperaba, no eran ni tan santas, ni tan puras, en conclusión nunca fueron “objetivas”, más bien estaban amparadas en una ideología, servían al mejor postor, avalaban investigaciones y experimentos, impusieron técnicas de recopilación de datos que simplificaban la realidad, que homologaban la información e hizo de la coerción, comunicación.

Las propuestas fueron las siguientes, y si bien cada una logra explicar lo que sucedió en un contexto determinado, sea un país completo o un vestigio de sociedad, en conjunto generan un mejor debate y discusión, se pueden comprender claramente en aislado, pero la sugerencia, por el bien de la psicología social, es entender que sin éstas lo que ahora conocemos como este campo de conocimiento sería radicalmente distinto, las propuestas fueron:

**1.- Reconocimiento de la experiencia (desde le punto de vista de la fenomenología),** idealmente uno querría creer que hubo un retorno a Edmund Husserl, pero probablemente hasta donde se llegó fue a leer los manuscritos de Alfred Schutz, la intención era romper con las investigaciones amparadas en la dicotomía causa-efecto; regresar a la fenomenología también implicó un retorno a las humanidades, la noción de experiencia permitió que los individuos se reconocieran inmersos en la actividad que estaban realizando, en un proceso inmediato, o a medio plazo, de reflexión.

**2.- Participación desde la vida cotidiana,** éste fue el gran descubrimiento del “agua tibia”. Llegó el día que los científicos sociales repararon en que ésta es

el escenario ideal para registrar, contemplar, intervenir, ser empáticos con los demás, con “los otros”; ya sea como escenario de investigación o como el territorio a explorar, la riqueza localizada ahí, o mejor dicho, el acuerdo sobre la relevancia en la configuración de problemáticas y su impacto directo en el día a día, reorientaron las investigaciones, ya no existían casos aislados, ya no eran tampoco excepcionales, porque se compartían esas problemáticas y porque todos podrían ser partícipes en las mismas, ya fuera para modificarlas o para hacerlas permanentes, trastocar la cotidianeidad propia, implica a la vez, un atentado a la ajena.

**3.- El lenguaje como constructor de realidades,** fue ésta la gran muletilla intelectual que se desprendió de esa mala lectura de algunas perspectivas críticas, construccionistas, enfocadas en la relevancia del lenguaje y en el uso discrecional, o no, de las palabras o términos para describir el entorno, o a los otros, a sí mismo, empero a la realidad; el lenguaje no “construye” nada, no es un material ni un vehículo, no hay fijeza ni dureza en el lenguaje, es éste una entidad cambiante, mutable, mórfico, temporal, asumirlo como un material fue la mayor ingenuidad de la psicosociología, de los psicólogos sociales, de las generaciones deslumbradas por el realismo ingenuo, o por la retórica de los griegos, o de que los griegos sólo se referían a sí mismos, y a los otros, a partir de “juegos de lenguaje” y eufemismos, ya que lo único que hizo evidente esta premisa, serían los intercambios constantes de significados, los acuerdos mínimos para describir las actividades cotidianas, las de antaño también, permitió hacer proyectos a futuro, nos hizo conscientes de las contingencias.

**4.- La intervención como acción—participante,** posiblemente sea ésta una de las mejores propuestas desprendidas de las reflexiones de Kurt Lewin,

por ser clara, concisa, adecuada, implica esa capacidad de no intrusión, de respeto a las prácticas y costumbres de una localidad, en teoría es un ideal en la investigación tanto cuantitativa como cualitativa; en la práctica habría que ser muy cuidadoso para evitar rebasar los límites (morales, políticos, éticos, afectivos) que la misma comunidad, sociedad, grupo de discusión, sugirió, el investigador siempre será el gran intruso, “el forastero” en los términos de Schutz, quién llega, ve, observa, registra, consulta, propone y nunca se enoja porque la realidad no es como él o ella escribieron o le enseñaron en las aulas, luego se va, y regresa, y se vuelve a ir, en total libertad y con la consciencia integra, sabiendo que su participación ahí, de la manera que fuera, pudo o no cambiar esa realidad, identificar esa problemática, describirla para sí mismo, pero lo más importante, hacerla comprensible a los otros.

**5.- Reconocimiento de “nuevos” actores sociales,** así como la división individuo-sociedad no convence ahora a nadie, la división femenino-masculino menos, a partir de los años setenta del siglo XX, otros rostros son reconocibles, otros andares y pesares, la mirada del científico social va más allá de las propias narices, cubículos, laboratorios, recintos universitarios, porque las problemáticas van desbordando la estabilidad sugerida como parte del proyecto de la modernidad; ahora se sabe que ya no se tienen todas las respuestas y soluciones, se sabe que no todos sienten, viven y experimentan su dolor, sus pérdidas y ausencias, de la misma manera, tampoco sus triunfos, su estabilidad, sus ganas de afrontar sus dilemas, personales o colectivos, esos rostros son esos personajes que siempre estuvieron ahí, aquí, pero el ensimismamiento de las aproximaciones racionales los hizo invisibles, prescindibles de la discusión y de los proyectos, la modernidad les ocultó debajo del tapiz y de la

alfombra, pero “estos” no se quedaron donde les relegaron, siguieron deambulando, presentándose, incomodando a la aséptica disciplina social, a partir de exigir, denunciar, demandar, legitimar la

**6.- Validez de “nuevos” discursos,** que fueran escuchados y recordados, mismos que renovarían las polémicas y cuestionarían las realidades, los privilegios, la desigualdad pública, las intenciones de sujeción, de aprehensión y de coacción, en los que se basaban todas las investigaciones e intervenciones, la institucionalización tanto del conocimiento como de las prácticas, es a partir de ese reconocimiento que se da un intercambio de códigos, de malestares, de bosquejos de sociedad, de utopías. No hay una realidad superior a otra, ni lo místico, ni lo religioso, ni lo científico están por encima de lo cotidiano o coloquial, el pensamiento mundano, su descripción le da sentido a las actividades a la que hacen referencia, las valora porque son actividades colectivas, de integración, de reconocimiento, donde la manera de exponerlas no está condicionada a nadie, no se amparan en ninguna autoridad.

**7.- Relevancia de las prácticas sociales,** ahora bien, al reconocer que son otros los actores sociales quienes están intercediendo e interviniendo en la propia y ajena realidad, es necesario señalar que las prácticas que le dan sentido a su día a día se validan en los discursos que ellos mismos generan y confrontan a las definiciones académicas e institucionales, inconformando a quienes se asumieron como los portavoces de las desgracias y las alabanzas; junto con las dos anteriores propuestas, develan un primer ejercicio de complementariedad, donde los sujetos sociales exhiben y exigen la transformación de su contexto, o el resguardo de sus costumbres y su territorio, asimismo la relevancia de las prácticas enfocadas a la equidad de géneros, razas, preferen-

cias, formas de convivencia y entretenimiento, y su defensa a ultranza por encima de cualesquier imposición. Lo que hacen, piensan, proponen, genera otra clase de cuestionamientos ya no sobre el por qué son de esa manera, sino del por qué le interesan a aquellos ajenos a esa realidad.

**8.- La reconstrucción de una metodología cualitativa**, fue una propuesta que en los albores de la crisis trataba de redimir lo hecho en los años y décadas anteriores, los excesos cometidos contra las colectividades y los grupos en nombre de la cientificidad, se intentaba alejar de todo ese positivismo que impregnó las investigaciones, se dejó de pensar al individuo como un ente aislado de la realidad, y de que sus respuestas podrían reducirse a una mera escala de actitud; fue así como la dimensión cualitativa se interesó en la construcción de datos, en

el registro sistemático de sus observaciones, en los prejuicios mismos de los observadores, de los transcritores, de los traductores de esa lectura sobre la cotidianidad de los otros, y fueron, por supuesto, los teóricos de la Escuela de Chicago los primeros en preocuparse por esto, quienes sí, nunca abandonaron la aproximación cuantitativa, amaban las estadísticas, pero requerían de una versión más completa de las problemáticas acaecidas en su sociedad, ya fuera las instituciones, o las actividades cotidianas moralmente relegadas o clandestinas, influyendo en las siguientes generaciones posteriores a Mead, a William Isaac Thomas, a Robert Ezra Park, y como la “crisis” de la psicología social no se entiende sin hablar de la crisis en las ciencias sociales, la influencia de este dialogo interdisciplinar afectó a los próximos referentes que influyeron en la conformación del conocimiento psicosociológico.



**9.- Implicaciones del compromiso político e ideológico en la elaboración y difusión del conocimiento**, esta propuesta fue ante todo un llamado de atención a la disciplina, una exigencia de cambio de actitud, por las repercusiones en la construcción de un conocimiento parcial y tendencioso, ajeno a las necesidades reales y prácticas de una comunidad o colectividad, la carga ideológica, y por supuesto el apoyo a las investigaciones sociales de parte de aquellas instituciones cuyos intereses en el cambio social dirigido, o en la permanencia del conformismo, o en la anomia social, legitimaran una intervención ya fuera sutil, ya fuera abrupta e inquisitiva, fue parte de esa exigencia de cambio, y a la vez se consolidó en una denuncia por lo que hacía o había hecho la psicología -social- para satisfacer a quien le daba sustento económico, no moral. Las consecuencias políticas en la configuración de un conocimiento va de la mano de su difusión, porque sí, y quien diga lo contrario, la realidad es la siguiente: la academia, la clase intelectual, ha fomentado cantidad de intervenciones basadas en la lectura de consignas de algunas reflexiones acerca de cómo se definen los grupos sociales, las maneras de relacionarnos, nuestras formas afectivas, y por ello, en aquel entonces, y a la fecha, podríamos decir que cuando esa realidad, o esa descripción de realidad no se apega a las enseñanzas, cualquier acción para forzar la coincidencia no será mal vista ni por la sociedad, ni por los mismos psicólogos. Por ello es que fue necesario argumentar lo siguiente, se trata de ver,

**10.- El conocimiento como una construcción “históricamente situada”**, una premisa que obligó a los científicos sociales a pensar de manera distinta lo que estaban haciendo, las consecuencias de sus investigaciones, de su “retórica de la verdad”, de la ideologización de una sentencia sobre cómo nos relacionamos, de la contingencia en las intervenciones, logró cuestionar la objetividad y la dimen-

sión política cuya influencia se pretendía omitir; todas las premisas científicas pretenden responder a las problemáticas de un periodo socio-histórico determinado, y se esmeran en ello, la confusión proviene de imponer esas mismas estrategias o definiciones en un contexto ajeno, vale entonces insistir, el conocimiento es una contingencia discursiva, una convención que incluye e identifica tanto a los que están de acuerdo con ésta, como a aquellos que dudan de ese acuerdo entre la comunidad científica y la gente común para describir su realidad, quienes harán permanente ese debate para seguir identificando los cambios y transformaciones que se generan de la sumisión o conformismo a esas “verdades” con ganas de enquistarse o con el despliegue de alternativas críticas a la realidad, que van empujando, que se argumentan de distinta forma, que consideran otras voces y creencias, que les importa que algunos eventos históricos jamás se vuelvan a repetir, que se deleitan con las manifestaciones afectivas, son conscientes de que se están describiendo a sí mismos y al conocimiento, pendientes de que, como lo dirían los pragmáticos, “toda idea tiene consecuencias”.

**11.- Reconocimiento de la “situación” (desde el punto de vista del interaccionismo simbólico)**, ahora bien, de la mano de la crítica frontal a lo que se hizo en las décadas pasadas, y en específico lo que sucedió con la psicología social, se revisaron puntualmente los constructos que engrosan el discurso psicosocial, siendo uno que mayor atención recibió, la noción de interacción, por ello es necesario exponer la contribución que hizo la disciplina a esa discusión, que para ilustrarla, lo hizo a partir de dos individuos que están disputando lo que entre estos se podría generar, planteamiento que expondría originalmente Solomon Asch, razonamiento que es parte de la historia y de la tradición disciplinar, siendo la interacción la noción ideal,

empero la descripción propuesta se volvía insuficiente cuando de fenómenos más amplios o a des-tiempo se hablaba, ya que esa versión, donde se clamaba por el estar implicados en ese instante, se volvió mecánica y presentista, o al menos así se leyó.

Los psicólogos no supieron como desplegarle más allá de los manuales, una lástima ya que la noción es por sí misma extensible, la interacción es el referente de un posible intercambio en todos los niveles, porque se interactúa con base en la identificación con las fuerzas “de atracción”: valencias e intenciones, asimismo prejuicios que se intentan contrarrestar. Los psicólogos de la gestalt lo supieron y por eso su sentencia original de que “el todo es diferente a la suma de sus partes” funcionó en cualquier ocasión, porque las partes son las que logran la distinción de esa realidad convocada, una definición lo suficientemente coherente sino fuera por la pasividad impuesta a cada una de las partes, consecuencia de ese lenguaje técnico que adoptó la psicología a partir de creer firmemente que la realidad era lo que decían los instrumentos de medición.

No sucedió con la noción de “situación”, misma que, con la traducción, se usó como sinónimo, generando confusión no en los psicólogos o sociólogos, sí en la psicología social, la noción de situación fue aquella que los interaccionistas simbólicos argumentaron empíricamente, desde la originalidad de sus propuestas metodológicas cualitativas, reconociendo la “agencia” social, intercediendo por la descripción coloquial de los actos cotidianos, de ello hablaron desde el oportuno Herbert Blumer hasta el gran Howard Becker, autores que se que quiera o no, la psicología social está obligada a revisar para perdurar y asumirse como disciplina científica.

**12.- Sugerencia de interdisciplinariedad**, lo anterior, abrió el horizonte entre disciplinas, la psicología social abrevó de todo esto y, a diferencia de las otras áreas de conocimiento revisó, consultó, deba-

tió con estas, ni se inmutó ni se vio amedrentada por las críticas que se le seguían haciendo, porque se volvió consciente de sus limitaciones pero también de sus fortalezas, de la originalidad en su propuesta como conocimiento, de lo coloquial como dato científico, del lenguaje cotidiano como el método más adecuado para la descripción de la realidad; la psicología social es un cuestionamiento entre disciplinas, por cortesía, pregunta y espera a que respondan, pero cuando eso no sucede, cuando el diálogo por arrogancia o soberbia se ve clausurado antes de iniciado, la psicología social sigue su camino, hace un recuento de los años que sin necesitar de las otras disciplinas que hablan sobre “lo social” logró acotar y explicar las relaciones sociales, razón por la cuál uno se puede preguntar, ahora, sí podemos prescindir de ésta, o mejor dicho, si se ha escrito la suficiente psicología social. 

## REFERENCIAS

- Blanch, Josep M<sup>a</sup> (1982). *Psicologías Sociales. Aproximación Histórica*. Barcelona: Hora.
- Buceta, Luis (1979). *Introducción Histórica a la Psicología Social*. Barcelona: Vicens-Vivens.
- Collier, Gary, Minton, Henry & Reynolds, Graham (1991). *Escenarios y Tendencias de la Psicología Social*. Madrid: Tecnos.
- Foucault, Michel (1991). *Saber y Verdad*. Madrid: La Piqueta. (Traducción: Julia Varela & Fernando Alvarez-Uría.).
- Ibañez, Tomás (1991). “La psicología social y la retórica de la verdad”. en *La Revista de Cultura Psicológica*. México: UNAM. Pp. 50-59. 1993.
- Pardo, Jose Luis (2016). *Estudios del Malestar. Políticas de la autenticidad en las sociedades contemporáneas*. Barcelona: Anagrama.
- Parker, Ian (2007). *La Psicología como Ideología*. Madrid: Catarata.
- Pavón- Cuéllar, David (2017). *Ejercer la psicología en el capitalismo*. Intervención: UMSNH.
- Stoetzel, Jean (1970). *Psicología Social*. Valencia: Marfil.
- Stryker, Sheldon, et al., (1983). *Perspectivas y Contextos de la Psicología Social*. Barcelona: Hispano Europea.
- Vázquez, Félix (2001). *La Memoria como Acción Social. Relaciones, significado e imaginario*. Barcelona: Paidós.

# Psicología social y pensamiento social



GUSTAVO MARTÍNEZ TEJEDA

E

El presente trabajo parte del hecho de que la psicología social como disciplina académica forma parte del pensamiento social y responde a las peculiaridades de su momento socio-histórico. Además se reconoce que el desarrollo de la psicología social como disciplina no ha estado al margen de las condiciones de colonización del pensamiento de nuestra sociedad nacional.

La noción de “sociedad pensante” propuesta por Moscovici (1984:14-23), planteó una perspectiva que se contraponía a una visión hegemónica que establecía una separación entre el pensamiento científico y diversas formas del pensamiento social, tales como el sentido común, las creencias o las ideologías. Dicha separación planteaba la jerarquía máxima de la ciencia respecto a otras formas de pensamiento no científico. En ese contexto, la asimilación del conocimiento producido por la ciencia era interpretado como una vulgarización o degradación del mismo, implicando la inferioridad de las diversas formas y expresiones del pensamiento social, confinado



a los linderos de lo erróneo, lo equívoco; atributos considerados propios del conocimiento no científico. La noción de sociedad pensante permitió replantear la jerarquización entre el conocimiento científico y el pensamiento social. Éste último se orientaba más en términos de la apropiación del conocimiento científico para propósitos que respondían a una racionalidad propia de la sociedad, que más que un proceso de degradación, era una transformación que responde a una racionalidad distinta. Sin embargo esta reinterpretación sólo pretende reivindicar la jerarquía del pensamiento social frente al pensamiento científico, manteniéndose la separación entre ambos.

A pesar del amplio análisis y reflexión desarrollado por diversas disciplinas como la filosofía, la historia y la sociología, en torno al fenómeno científico, que ha logrado desmitificar la visión ingenua de la ciencia, prevalece la creencia de que es una institución objetiva y neutral respecto a los sesgos originados en los asuntos sociales, políticos y económicos de las sociedades contemporáneas. Frente a esta creencia resultan relevantes los aportes de Boaventura Sousa Santos (2009) y de Bruno Latour (2007).

En el caso de Santos (2009), la explicitación de los sesgos sociales culturales y políticos desarrollados durante los últimos tres siglos en la historia de la ciencia moderna, plantean la necesidad de una revisión de lo que en la actualidad entendemos por ciencia y conocimiento, descentrándose de la visión tradicional occidental; especialmente en torno a las implicaciones que tiene para las sociedades de los territorios del Sur. Por otra parte, Latour (2007) problematiza la separación tajante entre lo científico y lo no científico. Al respecto plantea la hibridación entre el conocimiento científico, con especial énfasis en el producido en laboratorios, y las prácticas sociales y culturales de diverso orden. Dichas hibridaciones establecen un complejo de redes

que no pueden ser reducidas a un proceso de mera apropiación del conocimiento científico por parte de una sociedad pensante. El planteamiento de Latour (2007) nos abre la posibilidad de superar la caracterización del pensamiento social por contraste con el pensamiento científico, y verlo más como un pensamiento donde la ciencia es una manifestación del mismo. Considerando sus pretensiones de ciencia, la psicología social no está al margen de estos planteamientos.

En varios desarrollos teóricos de la psicología social, específicamente los que se asumen como científicos, se ha asumido acríticamente el canon de la ciencia occidental. Entre sus implicaciones está la asunción de su jerarquía superior a otras formas de pensamiento social. Un ejemplo ilustrativo lo podemos encontrar en lo que conocemos como psicología social de los errores de percepción social, que luego se desplazará a la idea de la construcción social de la percepción, en donde las representaciones sociales jugarán un rol importante, diluyendo la interpretación en términos de distorsión de la realidad, por una idea de construcción de la realidad.

Por otra parte, los aportes derivados de lo que se ha denominado “epistemologías del sur” (Santos, 2009) permiten innovar el tratamiento de los problemas ya descritos en torno a la noción de pensamiento social. Si a la psicología social no la separamos del pensamiento social, y dejamos de verla como un conocimiento superior al mismo y más bien la consideramos parte de éste, se plantean nuevos rigores epistémicos disciplinarios. Resultan especialmente relevantes la preocupación por su responsabilidad social, en las relaciones de poder, la justicia social y en general lo que podríamos considerar el bienestar social que promueve o ataca. Desde esta perspectiva es indispensable el análisis y la reflexión de la historia de la dominación sobre nuestras sociedades. Son de especial interés



## Llama la atención que en este proceder comparativo desde el punto de vista de la psicología social, el significado del pensamiento social se circunscribe predominantemente al terreno cognitivo.

la influencia en la psicología social de los procesos de colonización del pensamiento, promovidos durante los últimos tres siglos por la mentalidad moderna de la civilización occidental.

Como lo afirme al inicio, la definición de pensamiento social en la actualidad ha sido el resultado del contraste con el pensamiento de la racionalidad científica. Ésta última, como discurso hegemónico y erigiéndose a sí misma como pensar superior, ha cualificado y evaluado al pensamiento social, lo circunscribe a los ámbitos de la sociedad y cultura específicos donde es configurado y constituido. Otro de los atributos auto asignado por el pensamiento de la racionalidad científica es el de preciarse de estar más próximo a lo real, a lo objetivo. En contraste, el pensamiento social está calificado como más distante de la objetividad y desde ese criterio se le caracteriza como subjetivo. Basten los ejemplos anteriores para describir el “problema” que representaba el pensamiento social, atribuyéndole un menor estatus respecto al pensamiento de la racionalidad científica. Entre los atributos que configuran ese estatus inferior están los calificativos de ser ingenuo, vulgar, ordinario, irracional, popular, práctico, instrumental, económico, eficiente, simple y cotidiano, atributos que no tardarán en ser cuestionados por quienes podríamos interpretar como reivindicadores del pensamiento social.

Entre las cosas que van a hacer los reivindicadores del estatus del pensamiento social está el rechazar los atributos que empleaba la racionalidad científica para caracterizarlo y señalar el “error” del pensamiento científico al rebajar la calidad del

pensamiento social. Una de las rutas de la reivindicación va ser el explicitar los referentes del pensamiento social que conjurarán su estatus inferior, se ubicarán en la vida cotidiana, la convivencia social armónica, la naturaleza de la vida en grupo, el refuerzo de la identidad, la economía y eficiencia en la apropiación del mundo, la practicidad y la síntesis de la complejidad de la realidad. Estos referentes soslayados por el pensamiento científicista serán el argumento para alegar un estatus equiparable en importancia al del pensamiento científico técnico.

Llama la atención que en este proceder comparativo desde el punto de vista de la psicología social, el significado del pensamiento social se circunscribe predominantemente al terreno cognitivo. De esta manera se perfila la conclusión parcial de que es un sistema cognitivo diferente del sistema cognitivo de la racionalidad científico técnica. Sin embargo, los reivindicadores del estatus del pensamiento social, al apelar a los diversos elementos de contexto social señalados anteriormente, permiten problematizar el concepto de pensamiento social más allá del terreno de lo puramente cognitivo; de reducirlo a un sistema que sigue los axiomas del contexto social.

Los axiomas del contexto social encierran el problema de si sus elementos responden a un orden y sentido determinado. Así, por ejemplo, los modelos de la disonancia cognitiva se encuentran regidos por el “equilibrio” cognitivo, por el continuo trabajo de hacer coherente el sistema de cogniciones. En el caso de la atribución casual, se justifica por su sentido de preservar una imagen “positiva” de quien la elabora y así, paradójicamente se cons-

truye una visión del pensamiento social más bien en términos del individuo que busca equilibrio o una imagen positiva de sí mismo, para dar coherencia a las incoherencias de éste respecto a los cánones de la racionalidad científica. En general los modelos del pensamiento social elaborados a partir de los atributos de los individuos los podríamos considerar los más alejados del contexto social. Otra categoría de concepciones del pensamiento social son las representaciones colectivas y sociales, los *themata*, la ideología y las mentalidades, ya no circunscritos a los atributos del individuo y más orientados a las relaciones sociales en sus diversos niveles de concreción.

Entrar en el terreno de las relaciones sociales nos lleva a lo que podríamos considerar un tema de la historia de las mentalidades. En particular es de interés para el presente análisis el caso de la mentalidad moderna. La mentalidad moderna presenta varios aspectos relevantes en la configuración de la psicología social contemporánea. Un primer aspecto se refiere a la separación entre las cosas humanas de las cosas no humanas o “naturaleza”, en el sentido de estar separadas por decirlo de alguna manera, de las decisiones humanas. O por emplear una terminología más contemporánea, el reino que no se consideraría como producto de la construcción social. Esta división va a permitir la construcción del concepto de “objetividad” como el criterio moderno de lo verdadero, mientras que en otras mentalidades no modernas, lo verdadero estaba referido a algún tipo de criterios, como por ejemplo los de orden divino, desplazado en la modernidad

como criterio último. Pareciera que algo muy de la mentalidad moderna es un principio de objetividad como rasero evaluador de las acciones humanas. Suena paradójico, evaluar lo humano a través de lo no humano. Será entonces una de las máximas del discurso de la mentalidad moderna. Este axioma va a ser una de las bases de las pretensiones de superioridad de los cánones de las ciencias naturales respecto a otros tipos de saberes muy humanos, como lo pueden ser la ideología o el saber práctico o de orden místico.

En el terreno de la ciencia natural, es destacable el desarrollo del método experimental como instrumento preponderante para el desarrollo de un poder que si no nuevo, no contaba con la dimensión e influencia que adquirirá en las sociedades modernas, el poder del conocimiento científico experimental, poder que se presenta como independiente de las voluntades humanas. Ese va a ser uno de los argumentos para consolidar la autoproclamación de autonomía de quienes desarrollaban dichas ciencias, respecto a los poderes humanos, como los emanados de las instituciones políticas de las sociedades a las que ellos mismos pertenecían. Las implicaciones quedan ilustradas en el debate entre Hobbes y Boyle, el primero pretendiendo lograr la fórmula que gestionara racionalmente las disputas de poder entre los grupos humanos de su sociedad, a través de representaciones políticas que fueran voceras de los diversos intereses en conflicto. El segundo, al apelar a los hechos empíricos del laboratorio como criterio de verdad más allá de los intereses humanos, va a representar la génesis de

**Un primer aspecto se refiere a la separación entre las cosas humanas de las cosas no humanas o “naturaleza”, en el sentido de estar separadas por decirlo de alguna manera, de las decisiones humanas.**



un poder rival de las instituciones políticas desarrolladas en la modernidad.

La división entre los asuntos humanos y los asuntos no humanos va a posibilitar sacar del escrutinio público las relaciones entre ambos, a los que Latour les ha llamado híbridos. Separados oficialmente pero juntos extraoficialmente, o lo que Latour ha descrito como una dinámica entre la inmanencia de lo social y la trascendencia de la naturaleza, apelándose a una u otra según fuera conveniente a los intereses de dominación. Un juego entre lo que es negociable porque depende de la voluntad humana o lo que es inevitable porque así lo dicta la naturaleza. Así, por pensar un ejemplo ilustrativo, la capacidad biológica de gestar del organismo femenino será un argumento en el terreno de la naturaleza que se funde con la construcción social del instinto maternal, base de la asignación de la

responsabilidad de la crianza de los hijos, configurando lo que Foucault ha denominado el biopoder o la biopolítica. La biología oficialmente no tiene competencia política, pero extraoficialmente forma parte de ella, engendrando lo que Latour ha calificado de la invencibilidad de los modernos a partir de la dificultad de ubicar en forma precisa quien ejerce el poder, dejando ver solo sus efectos. Por continuar con el ejemplo, la mujer es oprimida, ¿por quién?, ¿los hombres?, ¿otras mujeres?, ¿la naturaleza?, ¿la sociedad?, ¿la cultura?, ¿el sistema económico? Esa combinación de ubicuidad y ausencia simultánea va a configurar una dinámica del poder en la modernidad. Solo hasta el siglo XX se encontrarán los incipientes cuestionamientos a esa mentalidad moderna. Por ejemplo, en la Escuela de Frankfurt, que duda de la pretendida neutralidad de la ciencia, de su autonomía de la voluntad humana, en los pa-

radigmas contruidos por las comunidades de científicos descritos por Kuhn, en la desmitificación del método científico evidenciada por Feyerabend, diríamos que son los primeros cabildeos a favor de la oficialización de los híbridos de Latour.

Aunque estos cuestionamientos están más bien referidos a las ciencias naturales, y más bien confinados a los terrenos de la torre de marfil, podríamos considerar que no se ha logrado un avance significativo hacia su oficialidad como tal; la historia de los híbridos aún no está contada. Parece que han sido suficientes los tres últimos siglos, para que la división entre lo humano y lo no humano haya permeado nuestro sentido común. A pesar de su insuficiencia, la división se mantiene vigente en el pensamiento social. Durante ese periodo, esa división y su dinámica en la práctica de poder va a ser determinante en los procesos de colonización de diverso

orden, por continuar en esa oficialidad moderna, en los órdenes material, cultural y, por supuesto, de nuestro particular interés, el orden psicosocial.

Producto de esa división entre lo humano y lo natural, se ha pretendido un estatus de ciencia de lo social. No olvidemos que el referente es la ciencia natural y sus cánones, que prácticamente se traspolo a la indagación de las cuestiones humanas. Paradójicamente esta traspolación la podríamos interpretar como la aspiración a la comprensión de lo humano a través de lo no humano.

La psicología como ciencia moderna, es rica en la explicación de lo humano desde lo no humano, instintos, impulsos, condicionamientos, neurotransmisores, por mencionar algunos de los más populares, trascienden a lo que podríamos considerar que es exclusiva elaboración humana, como lo político o lo cultural. Estos últimos son ejemplos



de inmanencia social. La psicología social no va ser excepción de este juego entre lo trascendente y lo inmanente, construyendo modelos descriptivos desde la pretendida neutralidad científica, que acaban siendo prescriptivos de lo que pretende ser la explicación del comportamiento social. Siguiendo la idea de Latour del ocultamiento de la proliferación de los híbridos, en el terreno de lo psicosocial, se ha planteado un gobierno del comportamiento a partir de los elementos de la “naturaleza”, que determinan el comportamiento humano. El más significativo es la noción de cognición social, descrito como un proceso que adquiere su estatus de social sólo porque tiene como materia prima a los otros individuos. Esa psicología de la cognición social prácticamente omite el papel de la historia de desigualdad social y de las relaciones de dominación en y entre las sociedades y culturas, en sus diversas manifestaciones (género, económica, cultural, étnica-racial, generacional). Así que en su típica actitud ahistórica, sus explicaciones sólo están referidas a circunstancias inmediatas. O sea, el discurso psicosocial desde esa perspectiva es un discurso descriptivo de circunstancias (llamadas condiciones), de las cuales emerge la acción social.

A pesar de que desde la crisis de la psicología social esto queda establecido, no se ha encontrado como superar ese señalamiento. Se ha migrado de la conducta social, a la cognición social, y parece que incipientemente, ahora al lenguaje, todos ellos entre los individuos, por lo cual los linderos quedan marcados por lo interindividual, que para ser precisos, es una dimensión del individuo.

El individuo es otro de los elementos estratégicos de la mentalidad moderna, de hecho es la conquista más lograda de la colonización del pensamiento, y va a determinar la explicación psicosocial moderna. No sólo es la más lograda, sino la más eficaz como recurso de dominación colonial. Divide y vencerás, dice el adagio. Es lo que ha posibilitado la creencia en el individuo autodeterminado. Bajo la consigna de que cada individuo es “dueño” de su destino, se relega el papel de su interdependencia con los otros, asumiéndose en el sentido común, que la explicación de las desigualdades sociales son determinadas por el individuo. Su “libre” albedrío, su fuerza de voluntad, son axiomas bien establecidos en el sentido común de la mentalidad moderna. Así el éxito o fracaso, dependerá de lo que la psicología llamo “motivación” al logro, las diversas condiciones de desigualdad de diverso orden en esta retórica son relegadas. No importa que la riqueza poseída por generaciones se encuentre en los mismos grupos sociales, como Piketty (2014) parece demostrarlo, aunque sean la explicación más lógica al éxito económico crónico de grupos sociales dentro de nuestras sociedades capitalistas. Las excepciones a estas realidades se presentan como si fueran la regla dentro de ese modo de organización económica, pregonando que el éxito económico depende de diversas capacidades del individuo, ocultándose de esta manera el papel que juega la historia de las redes socioeconómicas cristalizadas en un presente determinado. Esas capacidades son los elementos “naturales” (lo trascendente) que dentro del discurso neoliberal son propuestas como

**El individuo es otro de los elementos estratégicos de la mentalidad moderna, de hecho es la conquista más lograda de la colonización del pensamiento, y va a determinar la explicación psicosocial moderna.**

## Ahora más bien requerimos, como lo afirma Santos, ampliarlo hacia fuera, reconociendo los procesos mentales como algo más amplio que la cognición social, o el discurso de los interactuantes.

explicación de la condición económica de los individuos (la inmanencia social), teniendo evidentes efectos de desmovilización de la posible crítica al modo de distribución económica de una sociedad desde el sentido común.

Otro ejemplo del oscurecimiento de la gestión de la dominación colonial desde el terreno de la psicología social lo podemos encontrar en la investigación de la influencia social, sea desde las mayorías o de las minorías, según se prefiera. Ambos centran su atención en la comprensión de la fuente de influencia y no tanto del sujeto de influencia social. Mi lectura de esta situación es que se privilegia la comprensión del ejercicio de la dominación sobre el de la comprensión de la emancipación e innovación sociales. Suena bastante lógico considerando que quienes llevaron a cabo estas investigaciones pertenecían a países colonizadores. Pero los que formamos parte de países colonizados deberíamos de establecer nuestra agenda de prioridades de investigación y desarrollo teórico. Por esa condición deberíamos de preocuparnos más por indagar los procesos psicosociales orientados a la emancipación. Tal vez una estrategia sea como lo propone Santos (2009), poner atención a las ausencias, desarrollar una psicología social de las ausencias, de los temas, conceptos, variables ausentes en los discursos de nuestra disciplina, sobre todo porque tenemos que desarrollarla desde nuestra perspectiva, desde nuestra historia de colonización del pensamiento.

Aunque una psicología social de las ausencias sería útil al desarrollo de nuestros intereses disci-

plinarios emancipatorios, en pro de una disciplina descolonizada, implica tener presente el pensamiento social propio de nuestras sociedades como parte del proceso descolonizador del pensamiento. Aunque solo como esbozo, es claro que requerimos descentrarnos del individuo autodeterminado como explicación del mundo social. Junto a ello requerimos también descentrarnos del protagonismo del interés por los diversos “inter” descontextualizados de la historia, cultura y sociedad que se pretenden estudiar. Estos han proliferado en la creencia que superan las limitaciones del individualismo. No es suficiente hacer referencia a la interacción social reducida a lo interindividual o lo interpersonal o las situaciones de interacción, en cierta forma las podríamos interpretar como una reacción al concepto de lo mental como una interioridad del individuo. Ahora más bien requerimos, como lo afirma Santos, ampliarlo hacia fuera, reconociendo los procesos mentales como algo más amplio que la cognición social, o el discurso de los interactuantes. Como lo plantea Pablo Fernández (2004):

“El lenguaje, los objetos, el tiempo y el espacio son más bien del tamaño y la edad de la sociedad completa y, por simple cuestión de tallas, se hace difícil afirmar que uno piensa con ellos; es más bien al contrario: son ellos los que piensan con uno; uno pertenece a ese pensamiento... Por eso una sociedad mental es una entidad psíquica. Se puede decir o bien que uno piensa con la sociedad en la que vive, o bien que la sociedad nos usa para pensar” (p. 13)

Es evidente que ver a la sociedad como entidad psíquica nos obliga a ir más allá de lo que ya está bien asentado en el sentido común y en una porción significativa del discurso de la psicología social: lo psíquico reducido a la interioridad del individuo. Bajo este supuesto, es lógico que salir de esos linderos es salir de lo que se ha considerado tradicionalmente como psicosocial. Así se entiende que se afirme, por ejemplo, que George Herbert Mead es más un sociólogo que un psicólogo, o que el interaccionismo simbólico es terreno de la micro-sociología. Sin embargo, al ampliar dicho lindero e integrarlo a la exterioridad nos permitirá desarrollar una psicología social de las ausencias, establecer prioridades tanto en la investigación empírica como en el desarrollo teórico acorde a nuestra historia, a nuestras necesidades sociales y culturales.

Los ejemplos expuestos anteriormente son sólo una ilustración de cómo la psicología social que ha pretendido retomar el canon de la ciencia natural como ciencia objetiva, neutral, no escapa a los sobrentendidos, creencias, valores y presupuestos; en suma el pensamiento social desarrollado al menos durante los últimos tres siglos. Una ciencia que en su pretensión de autoproclamarse superior respecto a otras formas de pensamiento social, olvidó que forma parte de él, lo que llevó a la descalificación de formas de saber alternas a su modelo. Esto promovió lo que Santos (2009) ha denominado monocultura del saber, que podríamos interpretar como un proceso de monopolización oficial del saber. Mientras que extraoficialmente esos otros saberes continuaron su proliferación y desarrollo por su propia cuenta. Al desplazarlos de su atención, ha dificultado enormemente la comprensión de ese pensamiento social que se mantiene vigente y vital en otros espacios y prácticas de la sociedad, desconociendo el grado y formas de influencia a las que a ella misma está sujeta. Santos (2009) nos refiere que la mentalidad moderna es una forma de

pensamiento abismal que consiste en “un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad” (p.160).

Nos dice que las “tensiones entre ciencia, filosofía y teología han llegado a ser altamente visibles pero, como afirmo, todas ellas tienen lugar en este lado de la línea. Su visibilidad se erige sobre la invisibilidad de formas de conocimiento que no pueden ser adaptadas a ninguna de esas formas de conocimiento” como los conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas al otro lado de la línea... Al otro lado de la línea [desde su perspectiva] no hay conocimiento real: hay creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, podrían convertirse en objetos de estudio o materias primas para las investigaciones científicas. Así la línea visible que separa la ciencia de sus otros modernos crece sobre una línea invisible abismal que coloca de un lado, la ciencia, la filosofía y la teología y, del otro, conocimientos hechos inconmensurables, por no obedecer ni a los métodos científicos de la verdad ni a los conocimientos reconocidos como alternativos en el reino de la filosofía y la teología.” (p. 162-163).

Creencias, opiniones, magia, idolatría y comprensiones intuitivas o subjetivas, ¿no es eso a lo que los psicólogos sociales científicistas le han denominado pensamiento social?, Esto implicó “una vasta cantidad de experiencias desechadas, hechas invisibles tanto en las agencias como en los agentes y sin una localización territorial fija..., como lo he sugerido, hubo una localización territorial e históricamente esta coincidió con un específico





territorio social: la zona colonial. Aquello que no podría ser pensado ni como verdadero ni como falso, ni como legal o como ilegal estaba ocurriendo más distintivamente en la zona colonial.” (p.163)... “lo colonial es el estado de naturaleza donde las instituciones de la sociedad civil no tienen lugar. [En el Leviatán] Hobbes se refiere explícitamente a la “población salvaje” en muchos lugares de América” como ejemplos del estado de naturaleza (1985 [1651]: 187)”. Teniendo presente que “Las teorías del contrato social de los siglos XVII y XVIII son tan importantes por lo que sostienen como por lo que silencian. Lo que dicen es que los individuos modernos, los hombres metropolitanos, entran en el contrato social para abandonar el estado de naturaleza y formar la sociedad civil.” (p. 165) “Por lo tanto el hecho de que los principios legales vigentes en la sociedad civil, en este lado de la línea, no se apliquen al otro lado de la línea no compromete de modo alguno su universalidad.” (p. 166) “la zona colonial es, *par excellence*, el reino de las creencias y comportamientos incomprensibles, los cuales de ningún modo son considerados conocimientos, sean verdaderos o falsos.” (p.166) “En la

base de las creencias de sus refinadas concepciones de la humanidad o dignidad humana, los humanistas alcanzaron la conclusión de que los salvajes eran subhumanos. ¿Tienen alma los indios?— era la cuestión” (p. 166).

Como psicólogos sociales, ¿se mantiene vigente este debate?, nuestros códigos son otros, pero nos marcó el modelo occidental de ciencia, y seguramente muchos continúan considerando que el pensamiento social es solo un objeto de estudio de la ciencia psicosocial. 

---

#### REFERENCIAS

- Fernández, P. (2004). *La sociedad Mental*. Barcelona: Anthropos.
- Foucault, M. (1982). *Historia de la Sexualidad 1*. La voluntad de saber. México: Siglo XXI Editores.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos*. Ensayo de antropología simétrica. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Moscovici, S. (1984). *The phenomenon of social representations*, en R. M. Farr y S. Moscovici. *Social representations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Piketty, T. (2014). *El Capital en el Siglo XXI*. México: Siglo XXI Editores.
- Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI Editores-CLACSO.

# Suscripciones

El costo de la suscripción a *El Alma Pública* es de **\$230.00**, lo que te da derecho a recibir en tu domicilio (sólo en México) los dos ejemplares del año **(primavera-verano y otoño-invierno)**. Para suscribirte debes hacer el pago mediante alguna de las dos siguientes modalidades.

## DEPÓSITO BANCARIO

Scotiabank  
Sucursal 059 de México, D. F.  
Cuenta: 00104238911  
o

## TRANSFERENCIA BANCARIA

Scotiabank  
CLABE: 044180001042389114

Una vez hecho el pago, envía a [elalmapublica@elalmapublica.net](mailto:elalmapublica@elalmapublica.net) la siguiente información:

Nombre Completo

Dirección (Calle y número, Colonia, Delegación o Municipio, Código Postal, Entidad)

Dirección electrónica (para informarte sobre el envío)

Ficha de depósito digitalizada o aviso de transferencia bancaria



# Colaboradores

**Pablo Fernández Christlieb.** Profesor Titular, Departamento de Psicología Social, Facultad de Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México.

**Claudette Dudet Lions.** Profesora Titular, Departamento de Psicología Social, Facultad de Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México.

**Angélica Bautista López.** Profesora – Investigadora, Departamento de Sociología, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

**Jahir Navalles Gómez.** Profesor – Investigador, Departamento de Sociología, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

**Gustavo Martínez Tejeda.** Profesor Titular, Universidad Pedagógica Nacional.

# 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.

**María 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 Asociado del 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 Estudios Socioespaciales.

**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.



VISITA NUESTRA BIBLIOTECA DIGITAL:



WWW.ELALMAPUBLICABIBLIOTECA.NET



---

PARA CRÍTICAS, COMENTARIOS, SUGERENCIAS Y ADQUISICIÓN DE NÚMEROS ATRASADOS, FAVOR DE ESCRIBIR A [elalmapublica@hotmail.com](mailto:elalmapublica@hotmail.com) o [elalmapublica@elalmapublica.net](mailto:elalmapublica@elalmapublica.net)



DE VENTA EN LIBRERÍA GANDHI, MIGUEL ÁNGEL DE QUEVEDO

---

WWW.ELALMAPUBLICA.NET



REVISTA EL ALMA PUBLICA



7 151060 001551