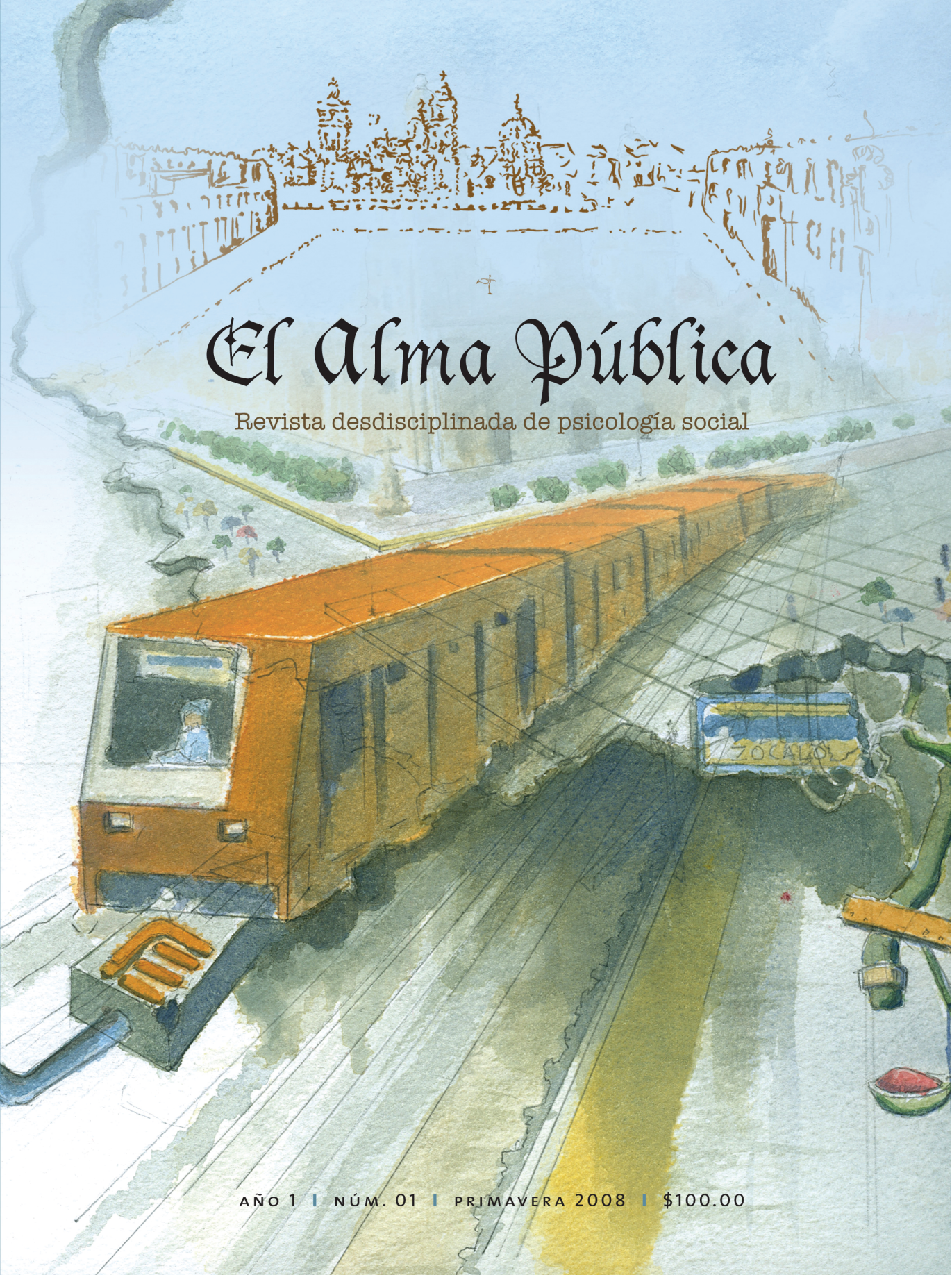


El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social

AÑO 1 | NÚM. 01 | PRIMAVERA 2008 | \$100.00

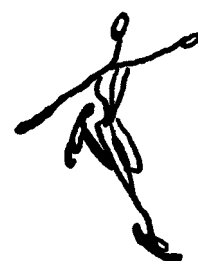






El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social



Contenido

04 **Presentación**

Libros

07 **Senderos de la memoria**

SALVADOR ARCIGA BERNAL

15 **A placer**

DANIELA GUERRERO LEÓN

17 **México lindo...**

LUIS DANIEL MIRANDA ASTUDILLO

19 **Sobre la psique y el espíritu:
preámbulo y notas sobre un libro perdido de Wundt**

JAHIR NAVALLES GÓMEZ

Textos

25 **Anestésica de la violencia**

PABLO FERNÁNDEZ CHRISTLIEB

33 **Apología de la mente individual**

JOSU J. ROMERO SÁNCHEZ

37 **Acerca de la incólume realidad,
o por qué creer en los relojes del Metro**

ERNESTO FERNANDO SALDÍVAR PÉREZ

39 **Naturaleza subterránea**

IVÁN GONZÁLEZ MÁRQUEZ



Directora editorial

Angélica Bautista López, UAM-I

Consejo editorial

Salvador Arciga Bernal, UAM-I

Claudette Dudet Lions, UNAM

Pablo Fernández Christlieb, UNAM

Ma. de la Luz Javiedes Romero, UNAM

Gustavo Martínez Tejeda, UPN

Jahir Navalles Gómez, UAM-I

Rodolfo Suárez Molnar, UAM-C

43 **Tiempo: El futuro**
LESLIE BORSANI FERNÁNDEZ

45 **Develando el orden de la ciencia:
exploración a partir de la acción y la práctica científicas**
ISRAEL ROJAS CAMPOS

57 **Qué importa lo importante**
MARCO ANTONIO VICARIO OCAMPO

59 **¡Claro! El control remoto**
NAYELI GUIJOSA PICHARDO

63 **¿Tienes el valor o te vale?**
LUIS DANIEL MIRANDA ASTUDILLO

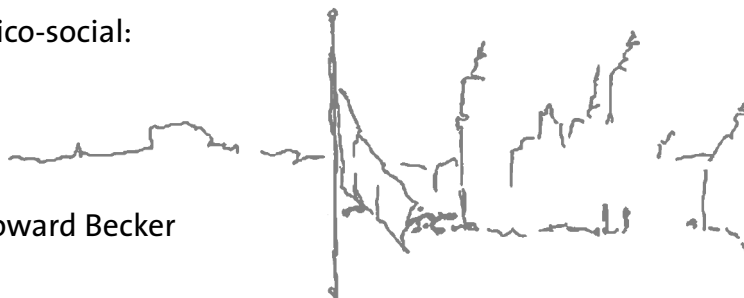
65 ***Meet me in Sanborns***
GISSEL ALLIER Y DÍAZ DE LEÓN

71 **El tiempo**
OMAR E. GUEVARA RAMÍREZ

73 **El asco desde la mirada psico-social:
emociones y control social**
ADRIANA GIL JUÁREZ

Historias

89 **La extraña coincidencia Howard Becker**
MA. DE LA LUZ JAVIEDES ROMERO



Cuidado de la edición
Bárbara Gaxiola A.

**Composición tipográfica
arte y diseño**
Verónica García Montes de Oca
Rafael Olvera Albavera

Asistente
Iván Acxel Reyes Cerón

Coordinación de la ilustración
Santiago Ortega Hernández

Ilustración de portada
Arlequín

Certificado de reserva al título de derechos
de autor: 04-2008-031314543600-102
ISSN: En trámite.

Presentación

Esta revista no quiere ser especializada, no quiere ser internacional, no quiere ser indexada: quiere ser revista, lo cual no es poca cosa, porque, para empezar, las revistas tienen lectores, y eso no es fácil, y aunque hay bastantes publicaciones que se dan el lujo de prescindir de los lectores, ésta sí pretende encontrar algunos, y construir otros. Un lector es alguien que a veces no lee, porque, por una parte, no piensa tragarse cualquier cosa escrita que le pongan enfrente, y, por otra, porque está esperando encontrar algo que le hable de sus propias preguntas, de sus propias molestias, de sus dudas y de sus esperanzas. Ahora que ya hay internet y otros millones de datos a la mano, una revista no puede ser un informe ni una herramienta, sino un depósito de textos que escuchan al lector.

Pero una revista es, sobre todo, un proyecto, tanto en el sentido de que se trata de la idea o la intención de un grupo que quiere ser expuesta, como en el sentido de que se hace poco a poco, número a número, pensando a futuro, aunque en una de éstas los números no lleguen y las revistas se trunquen. Y por ser un proyecto, una revista no puede ser neutral, porque la única manera de ser neutral en esta vida es no teniendo proyecto ni haciendo revista. Quienes hacen una revista, y aquí se incluye a los lectores, son gentes que creen que hay una forma de ver las cosas que no está suficientemente puesta en la realidad y que por alguna razón es preciso que lo esté.

Y el de la presente revista es un proyecto de psicología social, que parte de la convicción de que lo que está en oferta no es todo lo que hay y que, entre lo que falta, hay una psicología social que sabe mezclarse con la cultura, con la historia, con otras ciencias, con el pensamiento de la época y con las aspiraciones de la gente. En efecto, la psicología social actualmente aprobada, apoyada, prestigiada y enseñada es una que está demasiado satisfecha con un mundo que no puede ser satisfactorio, pero, en cambio, se puede desarrollar una psicología social que no se vaya



con la finta de que las necesidades del mercado profesional sean las únicas necesidades humanas. Y ciertamente, cuando la sociedad actual se decida a ser de otra manera, va a requerir una psicología social que también sea de otra manera.

Se escogió el nombre de *El alma pública* para esta revista porque eso —así como puede entenderse con el sentido común— es justo el objeto de estudio y de fascinación original de la psicología social; el término no es ni un invento ni una novedad; de hecho es bastante viejo: proviene de los inicios de la disciplina, desde el siglo xix, junto con otros, como *espíritu colectivo* o *mente grupal*. Lo usó también Baudelaire una vez que dijo que el traje negro de los hombres era la expresión poética del alma pública de su siglo. El alma pública es aquello íntimo que es de nadie y es de todos, aquel material simbólico con que están hechas las ciudades, las sociedades, las épocas y que respiran todos los que nacen y pasan por ahí. Este objeto de interés que es la razón de ser de la psicología social, era un objeto bonito, curioso, vivo, que, sin embargo, al llevarlo a través del siglo xx, entre tantas cosas que se fueron adquiriendo para cargarlo mejor, tales como métodos, profesores, aplicaciones, departamentos, presupuestos y congresos, se les perdió en el camino; se cuidó tanto la maleta que se les perdió lo que llevaba. Se arregló tanto el transporte que ya no cupo el pasajero, y como que llegaron al siglo xxi con todos los implementos, pero sin el objeto de estudio.

Y para ver si lo encuentran, los editores decidieron poner junto al título, como imagen gráfica, la fotografía en donde sale mejor retratada el alma colectiva: la plaza pública. Desde los griegos hasta nuestros días, ahí surge, ahí piensa, ahí se encuentra el alma de la sociedad. Y como nada es neutral, se escogió la plaza más antigua de América, y la más entrañable para sus editores.

LOS EDITORES



Criterios de publicación

- Los textos presentados para dictamen deben ser inéditos.
- Se pueden presentar traducciones para dictamen.
- Los textos tendrán una extensión máxima de 25 cuartillas (de 23 líneas con 65 golpes, a doble espacio), incluyendo gráficos, tablas, anexos, etcétera. Se escribirán en fuente Times New Roman 12 y en procesador de palabras Word, o en formato de texto enriquecido –extensión rtf.
- Es necesario cuidar la correspondencia entre el título y el contenido.
- Se requiere incluir ficha de presentación del autor que contenga: nombre, institución, autopresentación en máximo tres líneas y forma de localización (dirección postal, teléfono, correo electrónico, etcétera).
- Las citas al interior del texto se anotarán según el modelo: (Poirier, 1990: 25-30).
- Las notas se escribirán al final del texto y las referencias se indicarán con superíndice¹.
- La bibliografía se anotará al final, según el modelo: Poirier, J. (1990). *Histoire des Moeur*, 3 vols., París, Francia: La Pléiade.
- Para el uso de las abreviaturas, la primera mención debe ser completa y la abreviatura entre paréntesis: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT); las siguientes referencias se harán en abreviatura: CONACYT.
- Los gráficos, tablas e imágenes deberán enviarse (con una resolución de 600 dpi) en archivo por separado y se indicará, en el texto, el lugar de su inclusión.
- Enviar la propuesta de texto por correo electrónico como archivo adjunto, a la siguiente dirección electrónica: elalmapublica@hotmail.com

Senderos de la memoria

SALVADOR ARCIGA BERNAL

La lectura de ciertos libros nos ofrece los senderos por los que transcurre la memoria de la humanidad, convidándonos de las huellas de las relaciones sociales con las que construimos la aventura del pensamiento humano. El presente libro¹ durante muchos años se convirtió en una nostálgica referencia, ya que en la época en la que elaboraba mi tesis de licenciatura fue precisamente un maravilloso e inesperado sendero, encontrado en una de mis inmersiones por los pasillos de la Biblioteca Central en la búsqueda de información sobre psicología colectiva.

Lo que atrapó mi atención fue el subtítulo “Historia e interpretación de las ideas acerca de la convivencia humana”, que nombra el contenido del primero de los dos volúmenes que constituyen la obra *Historia del pensamiento social*, de Harry E. Barnes y Howard Becker. Recuerdo una extraña sensación, al suponer que era un emocionante título para la nostálgica psicología a la que aspiraba. Así que, guiado por el interés de lo desconocido, un sentimiento extraño que nos acompaña en los viajes que emprendemos con más expectativas que claridad, recuerdo haber revisado con avidez el segundo volumen, “Corrientes sociológicas en los diversos países”.²

¹ Barnes, H. E. y Becker, H. P. (1945). *Historia del pensamiento social*, México, Fondo de Cultura Económica.

² En el contexto académico sólo había en el mundo una licenciatura en psicología social, la de la UAM Iztapalapa, y las bibliotecas y los libros de historia de la psicología —sufrían y sufren de olvido social— ofrecían la memoria de la disciplina, la bibliografía, las refe-

Fue una bendita coincidencia, como dice la canción de Maná, que en un libro de historia de las ideas se encontraran reconocidas, referidas y descritas la escuela francesa, italiana y alemana; la sociología del conocimiento de Durkheim, y la psicología colectiva de sus herederos, la psicología de Tarde y mucho más; la psicología, la muchedumbre y el público italiano, y la primitiva psico-sociología alemana de Wundt. Para mis expectativas había localizado y se me ofrecía un verdadero manjar. Si mi interés era la guía que nos conduce por los senderos de una original perspectiva de lo psíquico, había encontrado caminos en donde discuten con la idea de una psicología basada en el método científico o con la interpretación individual de la psique de la sociedad.

rencias y la información que sustentaba la idea de que la psicología general era la matriz de la que surgían todas las posibles psicologías, de ahí las escasas referencias a libros de psicología social que no tuvieran esa genealogía. Por otro lado, es necesario reconocer que como matriz de conocimiento, la Facultad de Psicología de la UNAM mantuvo su compromiso con la gestión del conocimiento y con la formación de recursos humanos en cada una de sus áreas. Es el caso de psicología social, en la que en ese periodo irrumpieron con gran éxito en las aulas, en la investigación y en la divulgación de la información tres psicólogos sociales recién formados en las *escuelas europeas*. Y para darle cabida a la psicología de corte europeo, la Facultad de Psicología creó el Laboratorio de Psicología Social, nombre de un proyecto originado por la contemporánea escuela francesa, específicamente por Serge Moscovici, y que fue coordinado en aquel momento por su discípulo Jorge del Valle. Un proyecto que durante 10 años maduró una psicología colectiva propia bajo la coordinación del doctor Pablo Fernández Christlieb.



Ahora que, por el placer de recordar, vuelvo a revisar el libro, me sorprende encontrar que es el resultado de un largo trabajo con las ideas, que fue concebido originalmente por Barnes en 1927, y que la colaboración de Becker inicia en 1930. Por el tiempo de su concepción parece que las ideas que presenta el texto tuvieron el tiempo necesario para la maduración del proyecto, ya que su primera impresión data de 1938. El libro está dedicado a Robert E. Park y William I. Thomas, dos de los prominentes fundadores de la sociología norteamericana, y ahora referentes en la ubicación de cierta tradición de la psicología social americana.

En la introducción se nos ofrece un amplio horizonte desde los albores de la historia de las relaciones humanas y hasta la fecha de su publicación. Es un texto construido alrededor de la lógica social del pensamiento —otra agradable definición para la psicología colectiva— toda una promesa que inicia con la explicación del pensamiento prealfabeta, en el que se revisan las creaciones que tienen por referente “cuando el hombre no había encontrado aún palabras para expresar sus ideas...” y en la que utilizan al *folklore* para describir sus manifestaciones. La lógica de este pensamiento la deducen de los patrones de conducta *mores*, proverbios, escritos sagrados y discursos acerca de lo que ahora se llamaría ética, política, economía, historia, geografía o biología.

Con la aparición de la escritura, el texto transita por las múltiples creaciones del pensamiento social, aquel que comprende a las civilizaciones más representativas; el pensamiento del oriente antiguo, el pensamiento del cercano oriente, los efectos del mundo greco-romano sobre el pensamiento social, el origen de la sociedad y el Estado... en donde se narra la génesis de los imperios, de los dioses, de los libros sa-



Harry Elmer Barnes (1889-1968).

grados, de las conquistas, de las transiciones, de las épocas. En el tránsito temporal, en el segundo volumen arriban a la época de aparición de la ciencia como forma de relación social, entonces los autores nos describen la forma en que en cada país se construyen las ideas sobre las que se asienta el sentido de nuestra realidad contemporánea y que sirven como referente a lo que en ocasiones con-

fundimos con el pensamiento de la sociedad, el pensamiento científico.

Así, desde el principio el libro vuelve a atrapar mi atención, y poco a poco se adueña de ella, ya que la estructura del texto revisa la construcción de las ideas sobre la convivencia humana, “todo lo que ha habido de más significativo en el campo del pensamiento social [...] humano en el tiempo y en el espacio”. En el prólogo, los autores refieren uno de los elementos que consideran fundamental en la construcción de dicho pensamiento social, “La fuente más prolífica [...] es la aparente incapacidad o mala voluntad del hombre para entenderse con sus semejantes”. Y ubican a este problema como la constante que acompaña el desarrollo de nuestras sociedades, “Mucho antes de que los filósofos y hombres de ciencia dedicados a estudios sociales comenzaran a sentar cátedra, habían dado soluciones los ancianos de las tribus, sacerdotes, comerciantes nómadas, sabios especulativos, etc.”

Es en este sentido que en la narración de la historia de las relaciones de convivencia del hombre con sus semejantes, encontramos rastros de los numerosos intentos de producir o profetizar la armonía que ha de surgir de las vicisitudes que hemos venido constituyendo, y en las que buscamos respuesta a la posibilidad de que las batallas se conviertan en el mito de la consolidación de la convivencia. “Los autores de esta obra han tratado, en consecuencia,

de seleccionar y exponer las doctrinas más importantes respecto a los problemas que contribuyen a la asociación y a la disociación, las estructuras e instituciones sociales más importantes y la naturaleza de los procesos que tejen la red de relaciones que denominamos sociedad”.

En cada capítulo del libro se encuentra el contexto de las ideas y la discusión con el autor antiguo o contemporáneo con el cual adquiere sentido, con el cual discute. Y así, desde diferentes énfasis, le dan vuelta a la manera como se van construyendo las ideas, a los aspectos de la formulación de las teorías, a cómo los contextos envuelven la aparición de cada una, y a cómo éstas se ven influidas por la tradición, por lo contemporáneo, por la aparición de procesos y de problemas originales. Estrategia que nos permite entender cómo se constituyeron en la argamasa de las ideas contemporáneas. Temporalmente, y ya ubicados en el plano de la psicología colectiva, uno encuentra en cada uno de los capítulos información, relaciones, huellas de lo que constituye la parte psíquica de la sociedad. En cada capítulo encontramos títulos sugestivos, en cada uno, bajo un subtítulo que llama la atención, se permiten una mirada psicosocial del tema en cuestión.

En ese momento, y con aquel interés mejor dirigido, me pregunté si al volver a revisar el texto podría aproximar los linajes con que se constituyen las hipótesis de la convivencia social, y entonces encontrar las referencias y los datos que entonces ubiqué en el plano de la psicología colectiva. Así que dejo en palabra de los autores y de su época un bosquejo.

Inglaterra

En el estudio de los aspectos físicos de los fenómenos sociales, el más importante progreso en los últimos tres cuartos de siglo en Inglaterra ha sido la destrucción de la psicología intelectualista de que es ejemplo el *felicific calculus benthamita*. No sólo suministró este mote la base filosófico-moral de la meticulosa serie

de invenciones sociales y esquemas de reforma de Bentham, sino que constituyó también el fundamento de la mayor parte de la llamada economía psicológica y de la ciencia política.

La destrucción era obligada; se produjo como consecuencia de los esfuerzos espectaculares de Graham Wallas en su obra *La naturaleza humana en la política de McDougall* que pone de relieve la importancia de los impulsos no racionales, de Tansley, Rivers, Hart y otros que han cultivado aquellos tipos de psicología social que acentúan la importancia de factores “subconscientes” para la conducta humana, y de los psicólogos y antropólogos sociales que, desde los tiempos de Bagehot hasta el presente, han subrayado la importancia de la costumbre, del hábito y de las convenciones en el condicionamiento del pensamiento y de la conducta del hombre.

Francia

Es bastante curioso, sin embargo, que la segunda de las primitivas manifestaciones del biologismo en sociología, a saber, el darwinismo social, no ha sido nunca adoptado por ningún prominente sociólogo francés. Pero fue, probablemente, con mayor amplitud, el resultado de la guerra implacable declarada por Gabriel Tarde, en 1884, contra todas las formas de sociología biológica y, especialmente, de los dos brillantes artículos de Célestine Bouglé, publicados en la *Revue Philosophique* en 1900 y 1901, que destruyeron con notable habilidad dialéctica, toda la posición del darwinismo social.

En primer sentido, lo “social” ha de ser puesto en contraste, principalmente, con lo “psicológico”. Dentro del ser humano hay dos elementos que pueden ser separados analíticamente, pero no de un modo empírico. Uno es nativo, genético, hereditario y comprende cosas tales como los instintos, los reflejos, las capacidades, etc. —en suma, el elemento genérico de la “naturaleza humana”. Este es el elemento psicológico. El otro es intrínsecamente cultural, esto es, transmitido

de individuo a individuo y de generación a generación, no a través del plasma germinal, sino por medio de la imitación, la enseñanza y la imposición deliberada. Es este elemento el que se piensa que es social; en él se comprenden cosas tales como las religiones, las ciencias, las filosofías, las artes, las costumbres, las técnicas y las instituciones.

En un segundo sentido, lo “social” se opone, no a lo psicológico, sino a lo individual. Lo social es lo que es no individual, sino característico del grupo; es una entidad *sui generis*, una realidad que aparece, creada por la asociación de individuos. Así pues, en el primer sentido, “social” significa cultura; en el segundo sentido significa colectivo.

Eugène Valentinovitch de Roberty

Sin duda el individuo biológico, o el individuo aislado de sus semejantes, manifiestan únicamente propiedades psíquicas elementales [...] Sin embargo, como resultado de la asociación, que pertenece al orden particular de fenómenos estudiados en la ciencia social, los fenómenos psíquicos de todo género muestran un notable crecimiento y desarrollo; el propio individuo biológico, puesto en este medio, es transformado radicalmente en sus facultades intelectuales y afectivas se convierte en un átomo social; en rigor no existe el individuo biológico, sino, únicamente, un elemento biológico en el ser humano que habrá de complementarse con un elemento cultural si hemos de tener una persona completa.

Alfred Espinas

Aunque Espinas no repudió nunca esta primitiva perspectiva organicista, se fue aproximando a la posición sociológica y finalmente se consagró a un cierto número de brillantes estudios empíricos en los cuales los supuestos sociológicos aparecen cada vez con mayor claridad. En su *Orígenes de la tecnología* adoptó un punto de vista resueltamente anti-individualista, insistiendo en el papel de la colectividad en la forma-

ción de las técnicas. Las artes son hábitos colectivos análogos a los instintos en el reino biológico y la sociología es, en parte, el estudio de los hábitos colectivos. La reverencia rendida a una etapa dada de la técnica, considerada como sagrada, necesaria e inmutable, que se encuentra en los pueblos prealfabetos, consiste en el fondo, según imagina Espinas, “en conectar lo que es ordenado y permanente en la voluntad individual con la voluntad y sabiduría del grupo”.

Jean Izoulet

¿Cómo nacen la razón y el lenguaje? En y por la asociación. Por un milagro inexplicable, la sociedad, que está constituida por antropoides, en el mismo acto de construirse transforma sus materiales y cambia a los antropoides en hombres —como un edificio que se construyera a sí mismo y que, sin embargo, transformase su material, de roca ordinaria en mármol precioso. El individuo, pues, debe a la asociación, al grupo, su verdadera mentalidad, su alma, así como su libertad efectiva —anticipándose en esto a Mead y a Cooley. No obstante, el hombre se muestra, frecuentemente, ignorante de su deuda para con la sociedad e ingrato respecto a los beneficios que le ha conferido. Se rebela contra las restricciones del grupo, desprecia las costumbres del grupo. Supone que la sociedad es una simple conveniencia, un mecanismo para la cooperación económica, que puede ser repudiada sin pérdida espiritual alguna. Izoulet no se cansa de denunciar y castigar dicha opinión que considera característica de las tendencias individuales del pensamiento moderno.

Maurice Halbwachs

Al ocuparse de una explicación sociológica de la memoria, en su obra *Los cuadros sociales de la memoria*, trata de demostrar que incluso esta aparentemente irreductible propiedad psicológica de la mente individual puede ser explicada como un producto de la vida del grupo. En este estudio lleva, en verdad, muy lejos la tesis sociológica y es una de las contribucio-

nes más significativas de la creciente literatura de lo que se ha llamado la sociología del conocimiento, el establecimiento de la relación de las formas mismas de conocimiento con factores sociales. La manera como tratamos de localizar y fijar nuestros recuerdos confirma aún más la tesis de Halbwachs. “Para localizar un recuerdo es necesario relacionarlo con un grupo de otros recuerdos de los



Howard Paul Becker (1899-1960).

cuales se conoce el *locus temporal*. Son recuerdos comunes a los grupos, así por ejemplo, localizamos un recuerdo individual, relacionado con la historia de nuestra familia, colocándolo en relación con algún episodio importante, nacimiento, matrimonios, muertes y otros semejantes que hayan ocurrido en ella. Esencial a la memoria, tal como la experimentamos es, además, el uso de palabras y conceptos que adquirimos únicamente como miembros de la sociedad”.

Charles Blondel

Considera el acto de la voluntad, no como un fenómeno puramente interno, sino como una tendencia que se esfuerza por exteriorizarse en la acción. Es la sociedad la que suministra los instrumentos, los útiles y las técnicas mediante las cuales se hace posible la realización de la tendencia. Pero hace más que esto: suministra el ideal que pone en marcha a la acción. Esto es precisamente lo que distingue la acción humana de la vida instintiva de los animales; la presencia de un ideal es necesaria antes de que pueda existir la volición humana. La voluntad individual es un producto social.

Las tesis metodológicas de Blondel se ofrecen en su más plena expresión en la obra *Introducción a la Psicología colectiva*. Cree que la psicología se distribuye en tres secciones: psicología fisiológica, psicología colectiva y psicología individual, y que esta psicología individual depende de la psicología colectiva y es posterior. Estima que es una tarea importante y urgente

para la psicología dilucidar los elementos colectivos en el funcionamiento de la psique individual y lleva a cabo análisis preliminares de esta índole con respecto a la memoria, la percepción y la vida afectiva.

Gabriel Tarde

Un elemento psicológico tal como el afirmado “instinto de imitación” no es individual sino que es común a todos

los miembros de un grupo social o a una pluralidad de grupos sociales. Su sistema se centra en torno a la importancia sociológica del principio de la imitación psicológica. Taine lo ha llamado la llave que abre todas las puertas. Sin duda la idea de la imitación como factor de asociación no era nueva; siglo y medio antes que Tarde, Hume había puesto de relieve su acción en su brillante ensayo sobre el *National Character* en el que defiende la idea de la imitación como el elemento productor de aquellas uniformidades de cultura. Es bien conocido, igualmente, el acento que ponen sobre la imitación Bagehot y Huxley. Finalmente, casi al mismo tiempo en que Tarde elaboraba su doctrina se anticipaban concepciones semejantes por un cierto número de escritores entre los que se cuentan Bordier, Espinas, Baldwin, James y Royce.

Pero sólo Tarde ha construido sobre esta base un sistema sociológico sólido y acabado; afirma que todos los nuevos rasgos culturales, por ejemplo, las palabras, las imágenes mitológicas, los actos rituales, etc., dimanar de “individuos” creadores y son imitados por la “multitud”. Para que surjan nuevas especies de conducta social son necesarios, por consiguiente: el proceso creador en el individuo y el proceso imitativo en el grupo. El tema básico de la historia es la invención y la imitación. Para Tarde el carácter distintivo de lo social es el estar basado en el contacto con otros hombres o “nacido de un deseo o de una creencia que ellos nos han comunicado”; se refiere a



una tradición, a un sistema de valores, una serie de creencias, cristalizados y preservados, posiblemente, en algún medio impersonal, ciencia, religión, derecho, literatura, filosofía, arte, es lo que entendemos por cultura.

Estados Unidos

En la primera generación de sociólogos norteamericanos, William Graham Sumner fue la más vigorosa e impresionante personalidad y, probablemente el profesor más inspirador y popular. *Folkways Usos sociales*, es esencialmente una tentativa de explicación del origen, naturaleza, valor y persistencia de algunos de los más importantes y característicos hábitos de grupo; el hombre ha construido gradualmente por un proceso de ensayo y error ciertos tipos de conducta de grupo que la experiencia ha encontrado ser conducentes a un resultado favorable de la lucha por la existencia. Estos hábitos de grupo o *folkways* actúan, al principio, en la subconciencia y adquieren gran poder, a medida que pasa el tiempo, mediante la fuerza de la tradición, los hábitos y la sanción religiosa. Cuando los *folkways* llegan a la etapa en que se elevan al nivel de la reflexión consciente y son considerados aptos para asegurar el bienestar y prosperidad permanentes del grupo, quedan transformados, de este modo en mores. Las *mores*, en la medida en que las apoya la autoridad del grupo, son el agente principal mediante el que opera la selección societal. Las mores determinan lo que debe ser considerado como modos de conducta correctos o incorrectos en cada grupo, no siendo, pues la moralidad una cosa absoluta y universal, sino relativa y local.

W.I. Thomas

Durante las dos primeras décadas del siglo xx el Departamento de Chicago contó con sus servicios, etnólogo, psico-sociólogo y sociólogo de gran distinción, quien continúa siendo en tan gran medida una tradición de Chicago. Publicó su obra, *The Child in America*

(1927), uno de los más profundos estudios que existen de todo el volumen de información que se refiere al desarrollo y funcionamiento psíquico social del niño norteamericano.

Ellsworth Faris

Antiguo misionero en la región de África, de lengua bantú y autor de trabajos sobresalientes de psicología, Faris estuvo asociado al Departamento desde 1919 e hizo una gran labor poniendo al alcance de los estudiantes de Chicago los progresos en el campo de la psico-sociología. Muy influido por el filósofo George H. Mead procuró provocar una receptividad libre de prejuicios para las ideas fecundas. Su estimulante seminario para el estudio de las actitudes sociales no sólo realizó los análisis de que es ejemplo la obra de Thomas y Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, sino que valoró críticamente toda la importante labor que se realizaba en psico-sociología.

Robert Park

Asociado al Departamento de Chicago durante muchos años, antiguo periodista, ha sido uno de sus más grandes valores. Formado en las universidades alemanas, y dotado de un tipo de intelecto profundamente original y reflexivo, Park representa la combinación, poco frecuente de habilidad literaria, amplitud de experiencia, penetración en la personalidad, apreciación aguda de la prueba empírica y el don de pensamiento sistemático. En colaboración con otro miembro del departamento, E.W. Burgess, publicó en 1921 el manual que ha tenido mayor influencia en la historia de la sociología norteamericana *An Introduction to the Science of Sociology*. Este libro ofrecía, entre otras cosas, una síntesis de las teorías sobre metodología, “psicología colectiva” y “ecología humana”, que habían demostrado ya su validez como guías de la investigación.

Entre los demás miembros del Departamento de Chicago debe mencionarse a *Herbert Blumer*, metodó-

logo y psico-sociólogo de inspiración filosófica, adversario del dogmatismo estadístico y partidario moderado de un método cuantitativo.

El desarrollo de la sociología en la Universidad de Wisconsin ha estado asociado, al principio, a los trabajos y enseñanzas de una de las personalidades más impresionantes de la sociología norteamericana desde los tiempos de Sumner, a saber, *Edgard Alsworth Ross*; marcha a Nebraska y más tarde a Wisconsin, que se ha convertido en terreno abonado para él. Al principio, la atención de Ross fue solicitada, principalmente, por las cuestiones psico-sociológicas, campo en el que adaptó las doctrinas de Tarde a una interpretación de la sociedad moderna, particularmente a la vida contemporánea norteamericana. No sólo puso al descubierto las raíces de los fenómenos de la sugestión, el prestigio, las modas, etc., sino que fue el primero en hacer uno de los más brillantes estudios que han aparecido hasta ahora de las fuentes del orden social—su obra *Social Control* (1901).

U. de Michigan

Charles Horton Cooley (1864-1929), retraído, casi solitario, no hizo extensas observaciones del hombre en la masa, sino que obtuvo la mayor parte de su inspiración y penetración sociológica de la observación de sus íntimos y de sí mismo, junto con un estudio minucioso de las obras de los grandes sociólogos y psicólogos y una asimilación casi única del pensamiento social de las grandes figuras literarias como Goethe, Montaigne, Shakespeare y Meredith. Se ocupó principalmente de los aspectos psíquicos de la vida social y su trilogía *Human Nature and Social Order* (1902), *Social Organization* (1909) y *Social Progress* (1918) es la exposición general más clara de psico-sociología que se ha producido hasta ahora en lengua inglesa. Sus principales directrices representan una aplicación juiciosa de las teorías de Baldwin y James a la interpretación de los problemas de la sociedad moderna.

La posición general que se puede encontrar en sus obras es la de que el yo y la sociedad son simplemente dos aspectos de la misma cosa, por cuanto los *yos* son productos sociales y la sociedad es el resultado de sus orgánicas y continuas interrelaciones.

La tendencia a la especialización ocupa el primer plano

En los últimos años la sociología norteamericana ha abandonado cada vez más el viejo esfuerzo por construir un sistema omnicompreensivo que abarcara todos los aspectos de la vida social. No sólo hay pocos jóvenes sintetizadores contemporáneos del tipo de Ward, Small, Giddings, Ross, Bernard o Ellwood, sino que la tentativa de establecer un cuadro esquemático general con propósitos analíticos cuenta con un exíguo cuerpo de partidarios. Maclver, Park y Burgess, Thomas y Znaniecki y Sorokin tienen muchos admiradores pero pocos seguidores efectivos.

Se ha hecho consuetudinario ensalzar ante todo la tendencia hacia una minuciosa especialización y la “recolección de datos” característica de la sociología norteamericana actual, pero hay motivos para dudar de la conveniencia del procedimiento. Ciertamente hay menos especulación sin fundamento de la que había en el pasado y de ello podemos congratularnos. Pero especulación no es lo mismo que análisis riguroso, general y teórico, y de este último hay demasiado poco. La ingenuidad de la mayor parte de los sociólogos norteamericanos cuando se enfrentan con problemas epistemológicos y metodológicos básicos es lamentable. Parte de la dificultad surge del enorme incremento del número de estudiantes graduados en los últimos años: nadie puede esperar que exista en cada uno de los miembros de todo un enjambre de supuestos sociólogos la capacidad para luchar con acontecimientos fundamentales. Con demasiada frecuencia los profesores han esquivado su responsabilidad en la eliminación de “ineficaces” asignándoles pequeños problemas objetivos que requieren trabajo pero no pensamiento. Otra razón de nuestra dificultad actual reside, induda-

blemente, en los espléndidos progresos de las ciencias naturales; viendo que ciertos métodos son aplicables a los problemas físicos, químicos y biológicos, hemos llegado precipitadamente a la conclusión de que podían ser transferidos en bloque a los problemas sociológicos. Nuestra herencia de Comte entra por mucho en esa actitud, pero la tendencia general de pensamiento durante el siglo XIX es, por lo menos, igualmente responsable.

Sin embargo, no es este el lugar para entregarse a la crítica de la sociología norteamericana actual; sería necesario todo un libro para justificar lo que quisiéramos decir. Afirmamos simplemente, una vez más, que ha habido una marcada tendencia a la especialización o, incluso a la compartimentación.

La “psicología social”. Acaso sea la tendencia más común en la sociología norteamericana la de concentrarse en los aspectos psíquicos de la vida social, olvidando cuestiones más amplias de la estructura social. A esto se llama, usualmente, “psicología social” —expresión sociológicamente peligrosa y fundamentalmente errónea tal como se emplea por regla general.

En esta breve semblanza podemos ubicar las discusiones, las referencias contemporáneas de los libros de psicología social, la definición de la psicología social, como la tensión entre individuo y sociedad en tanto conflicto cultural. Además invitamos a revisar a Wundt, a la escuela italiana, a la revisión que hacen de la escuela rusa. Y me gustaría terminar con una nostálgica definición colectiva de psicología, con base en la lógica del primer volumen del libro en cuestión.

Psicología del *folklore*

Los hechos folklóricos son hechos sociales, a la par de los lingüísticos, económicos, religiosos, jurídicos y artísticos, que cumplen una función en la colectividad, puesto que el patrimonio popular de los usos y costumbres, de los proverbios y de los cantos, de

las leyendas y de las ceremonias, representan la vida y el alma de los grupos, que lo conservan y transmiten como herencia sagrada. Representa en el mundo de la cultura, la incubación entre los pueblos de los gérmenes fecundos de su alma, de sus temas líricos, sus invenciones narrativas, sus aspiraciones y sus rebeliones, de sus mitos y proverbios, de sus experiencias de la hierba y el agua y sus multiformes tradiciones. Si se asume que de sus costumbres y de sus lares misteriosos brota la poesía del pasado, y que sus leyendas y cantos nos revelan la voz del alma nacional.

De la misma manera, nos indica que hasta épocas muy cercanas se han considerado las leyendas como un tesoro para el estudio de la mitología; los cantos como una fuente importante para el estudio de la historia de las composiciones literarias, y las costumbres como elemento revelador para el estudio psico-sociológico. El movimiento que acompaña al estudio de la vida popular con este propósito es el Romanticismo. En tiempos en que pesaban sobre ella siglos de derechos divinos de las dinastías y de las razones de Estado, el movimiento romántico elabora con los cantos, proverbios y leyendas la literatura popular, que representa la expresión del alma nacional.

Al orientar las investigaciones hacia los principios mítico, histórico y psicológico, van tomando vida y ampliando a la vez su campo. Lo que permite considerar que todo el complejo de historias antiguas —de hadas y brujas, de genios buenos y malignos, de héroes divinos o terrestres, de espíritus celestes e infernales, de ogros y dragones— que componen la llamada literatura popular no es otra cosa que restos de mitologías antiquísimas que fueron comunes —como lo fue el idioma. Lo que nos permite entender que estas ideas provienen de una filosofía de la naturaleza, cósmica o universal, que describe la lógica colectiva en sus líneas generales; eso que durante mucho tiempo fue considerado irracional, constituye la lógica de su pensar. ¶

A placer

DANIELA GUERRERO LEÓN

*Tenemos, quienes vivimos,
una vida que es vivida
y otra vida que es pensada,
y la única en que existimos
es la que está dividida
entre la cierta y la errada.*

Fernando Pessoa



A tres días de tener que entregar este ensayo, no tenía claro sobre qué quería escribir. Comencé pulsando algunas teclas y surgían palabras extrañas. Decidí entonces hojear apuntes, artículos y uno que otro texto de mi colección y, de pronto, me topé con un artículo que tiene por título *¿Fondear en la objetividad o navegar hacia el placer?* No recuerdo por qué o quién me lo sugirió pero después de leerlo, expongo lo que me produjo.

La investigación como placer. Esta es la premisa fundamental que aborda el texto de Ibáñez¹ quien crea una reflexión sobre el devenir científico. Basándose en la duda como precursora del conocimiento y la búsqueda del bien común como un posible factor de la continuidad de la investigación, nos lleva hacia esa *verdad* que pocos estábamos preparados para conocer acerca de la imposibilidad para transformar la

realidad aun cuando se haya construido un nuevo conocimiento en el estudio del objeto social.

Aunado a lo anterior, deja sin esperanza a todos aquellos que pretenden crear un conocimiento nuevo y objetivo a partir de una realidad independiente. Mostrando con gran claridad que la objetividad no existe en tanto que no se puede ser objeto y sujeto al mismo tiempo, reconoce pues, que sólo podremos aspirar a conocer el resultado de nuestra interacción y relación con la realidad siempre junto con ella, jamás como entidad separada dado que somos parte de la misma.

Con esta argumentación, pareciera que el futuro de la investigación es devastador, pues si la profundización en el estudio de una disciplina se hace buscando el reconocimiento y la aportación de elementos en su mayoría independientes, el dar cuenta que éste nuevo saber estará limitado inevitablemente por lo que somos, hace pensar que ya no existe esa posibilidad de trascendencia. Sin embargo, Ibáñez muestra una visión distinta, en la que el conocimiento no implica la acotación de la realidad sino su transformación y modificación, pero sobre todo su placer, ése que lo hace comprometerse con la investigación y ése por el que continúa con su profesión.

El placer como primer plano para el beneficio de la ciencia y sociedad. Atreviéndonos a pensar y vivir, sabiendo que el conocimiento se construye y que podemos ser parte de esa transformación incesante, reco-

¹ Ibáñez, T. (2001). "¿Fondear en la objetividad o navegar hacia el placer?", en *Athenea Digital*, 0:31-37.

nociendo la intersubjetividad. Como lo dice Ibáñez: “es construyendo conocimientos mediante nuestra investigación como conseguimos ejercitar más plenamente una facultad de pensar que sea capaz de engendrar cambios en nosotros mismos.” Entonces el placer de sentirnos vivos no sólo me parece suficiente sino necesario para las generaciones que intentamos construir (algo) a partir de lo que ya está. Naveguemos pues a placer... y hacia él. †



Tomás Ibáñez Gracia (1944).

DE PAUL VIRILIO

“Hoy día, cuando nos encontramos en un espacio, se trata forzosamente de un espacio medido, de un *square*, literalmente, una *plaza cuadrada*. La palabra “verde”, en la denominación “espacio verde”, sólo tiene un sentido descriptivo, también podríamos llamar a los espejos de agua “espacios azules” o incluso “espacios negros” a los cementerios. La reducción del valor semántico señala aquí una situación, la de la *naturaleza* en el seno de la *cultura urbana*, el *sentido* impartido al *natural* en un conjunto en el que domina lo artificial”. (p. 126)

“Las reglas afincadas en la entrada de la plaza marcan las distancias que debemos guardar con respecto al natural, el tipo exacto de intercambios que debemos mantener con éste, los límites del comportamiento que debemos adoptar so pena de represión inmediata por parte de los guardias armados. En este espacio cuadrado, el número de posturas permitidas es tan limitado como las del soldado en maniobras; podemos caminar, sentarnos sobre un banco y hablar, siempre que lo hagamos en voz baja. El tiempo, en la plaza, se mide con la misma medida que su espacio, a través de la apertura y el cierre regular de sus rejas; es que el hombre, la presencia humana, en ningún momento debe convertirse en accidente, correr el riesgo de interrumpir el funcionamiento. Por ello, la organización de la plaza contribuye con la rectitud del comportamiento: el paseante siempre está iluminado y es visible, no encuentra ningún refugio contra la investigación y no puede estar solo en ninguna parte”. (p. 127)

(1976). *La inseguridad del territorio*, Buenos Aires, Editorial La Marca. 1993.

México lindo...

LUIS DANIEL MIRANDA ASTUDILLO

Tremendo retrato realiza Vicente Verdú¹ de la “realidad” actual en su libro *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*. Sin llegar a ser exhaustivo, por supuesto, maneja muchos ejemplos, datos y matices del mundo globalizado, enajenado y desvalorizado en el que vivimos.

El autor hace, desde España, un análisis global del nuevo tiempo. Al iniciar la lectura se habla sobre McDonald’s en Asia, Starbucks en Europa, Coca-Cola en Medio Oriente, y pienso si no estará hablando de Polanco, o Monterrey, o cualquier comunidad rural en Guerrero o en Oaxaca. Es casi automático pensar en las situaciones análogas que cotidianamente vivimos en México. Absurdo sería imaginar que nos encontramos aislados en una esfera de cristal, y que estos males (porque no podría llamarlos de otra manera aunque quisiera) que aquejan al planeta en su totalidad son realmente ajenos a la realidad de nuestro país. Y luego, no bien había avanzado unas cuantas páginas, cuando aparece una cita del periódico *La Jornada* que habla del pan de Bimbo. En ese momento no me cabe ya ninguna duda, nuestra realidad está plasmada frente a mis ojos, ya no la estoy imaginando, ahora la descubro en las líneas del texto. No puedo más que sentir cierta tristeza ante lo que ya todos sabíamos de antemano.

¹ Verdú, V. (2003). *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*, Barcelona, Anagrama.

Se habla más adelante de la mezcla de rasgos culturales que hacen del capitalismo de ficción adaptable a casi cualquier entorno, del ciudadano del mundo, de que un producto se encuentra lo mismo, pero con un toque de esencia local, en casi cualquier parte. Se habla de las modas, de las melodías de moda, siempre extranjeras o acondicionadas de las modas extranjeras, de la falta de identidad, de la pérdida de raíces, y entonces me viene a la cabeza un ejemplo muy simple, casi inocente: Terminó el mes de septiembre, el mes nacional, el de las fiestas patrias. Asistí, como casi todos los años, a la ceremonia del grito que se hace en mi delegación, donde esperaba escuchar la música tradicional y ver los bailes regionales, pero en lugar de ello, me encuentro con un conjunto de música caribeña. Por si esto fuera poco, el número estelar del programa consistió en un tenor mexicano, acompañado de una orquesta ficticia, interpretando canciones italianas, inclusive *Granada*, en pleno 15 de septiembre. En contraste, las últimas modificaciones a los programas de estudio de educación primaria y secundaria de la SEP revelan cada vez menos civismo y menos historia. ¿Será realmente tan inocente esta situación?

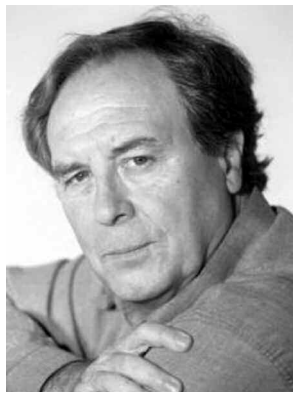
Selecciono, del libro de Verdú, una página al azar. En ella se habla de democracia, ficticia claro está, porque no se trata de la democracia real, sino de una copia burda, que adquiere su título no con base en los derechos humanos, sino en función del poder del dinero instituido en los organismos financieros interna-

cionales, el banco mundial, el fondo monetario internacional, etc. y cuyo mejor ejemplo es, por supuesto, Estados Unidos, y surge la pregunta: ¿Existe tal cosa como un imperio democrático? Pero Verdú habla en general de los cientos de regímenes “democráticos” del globo, incluido México claro está. Nuestro México donde los procesos electorales son poco menos que una tragicomedia de mal gusto, y don-

de las políticas federales son siempre desprendidas de las “recomendaciones” que nos hacen dichos organismos. ¿Será necesario hablar de la democracia en México?

Verdú habla de las pantallas, del entretenimiento, de que no se tiene ya bien delimitado donde termina la ficción y comienza la realidad, los *reality shows*, el maquillaje, las noticias ficticias que se toman como reales y que son difundidas globalmente, en vivo. Las mentiras se toman por verdades sin cuestionar nada porque aparecen en la pantalla de televisión. Habla de la guerra de Irak, las armas de destrucción masiva que seguimos esperando que nos muestren. Los noticieros con personajes ficticios que parecen reales, o reales que parecen ficticios. Los magnates, empresarios, y personajes de televisión hablando de temas de la agenda nacional. También me suena familiar, sólo recordemos el montaje mediático de los dos emporios televisivos durante el reciente debate de la reforma electoral.

Habla de las CID, ciudades privadas en Florida o en New Jersey, y pienso en Santa Fe. Se habla de las copias y reproducciones totales, piratas, y pienso en Tepito. Habla de las marcas y firmas de ropa, aparatos electrónicos, perfumes, automóviles, equipos de fútbol,



Vicente Verdú (1942).

etc. No hay una sola que no haya visto en las calles de mi ciudad. Habla de la cultura y el arte que han sucumbido también ante los “encantos” de la sencillez de este nuevo modelo. Ahora cualquier cosa es considerada arte, siempre y cuando demuestre que tiene valor comercial y entonces veo con horror, a nuestros artistas atragantados de cultura pop que han cambiado la creación por la

producción. El dinero es lo que nos mueve cuando el arte debiera ser la expresión última del ser humano, lo más trascendente, el reflejo de la humanidad misma... Parece que no más *Ars longa, vita brevis*.

Y así podríamos seguir con los cientos de ejemplos que nos brinda el autor, siempre encontraríamos un reflejo de la realidad mundial en nuestro andar cotidiano. México no está exento por supuesto de las “bondades” del capitalismo de ficción, puesto que somos parte del mismo sistema. Estamos inmersos en esta realidad que parece, por lo demás, seguir en crecimiento, devorando, o más bien seduciendo todo cuanto encuentre a su paso, y al menos en el futuro próximo no muestra indicios de retroceder. Ante tal situación lo único que nos queda es esperar, al tiempo que trabajamos en nuestra conciencia, porque tarde o temprano llegaremos al desgaste total del modelo, como sus predecesores, y debemos estar preparados. La realidad, tal como nos la plantea Verdú, es abrumadora, pero aun en este contexto la esperanza no se ha perdido del todo, puesto que el primer paso para revirar esta situación es reconocerla, y como tal ya lo hemos dado. †

DE HENRI LEFEBVRE

“Las insignificancias de lo cotidiano sólo pueden cobrar sentido transformadas, metamorfoseadas en otro conjunto distinto de la actual cotidianeidad”. (p. 125)

(1968). *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza Editorial. 1984.

Sobre la psique y el espíritu: preámbulo y notas sobre un libro perdido de Wundt¹

JAHIR NAVALLES GÓMEZ



Presentación

La historia de la psicología es demasiado ingrata; ingrata con su pasado, ingrata con sus tradiciones e ingrata con sus famosos y tautológicos personajes. En esa ingratitud transcurre la vida y obra de Wilhelm Wundt (1832-1920), quien ha de ser ostentado como un “psicólogo” por excelencia, o como “el padre fundador de la psicología moderna”, o como parte de aquella consigna académica que todo buen estudiante deberá memorizar, esto es, que “Wundt fue el primer psicólogo en establecer un laboratorio de psicología experimental en Leipzig en 1879”, ideologizando un momento como el punto de partida de una historia de la disciplina por demás tendenciosa, y que adolece de errores por ser una historia incompleta, desplegando —ciertamente— un dato inútil ya que los orígenes de una disciplina no están circunscritos ni a un tiempo ni a un lugar.

De Wundt mucho se puede decir, aunque mucho de ello pueda acogerse como lugares comunes, fluctuando entre sus noveles intereses académicos hasta vislumbrar su militancia política al final de sus años, entre que su casa y laboratorio —mobiliario, manuscritos e instrumentos incluidos— en la actualidad devienen un museo y una atracción turística ahí mismo, en la ciu-

dad donde fue instalado; empero, se rodeó con un séquito de iniciales seguidores que pasados los años se volvieron sus más acérrimos críticos o detractores, y a la vez cobijó con sus enseñanzas a algunos de los personajes clave dentro de las ciencias humanas y sociales.

En el mejor de los casos, no es Wundt un simple psicólogo, sino que, como alguien gentilmente le ha personificado, es “un lógico, un metafísico y, en el mejor sentido del término, un filósofo”.

Alguien constante y prolífico en escritos, y es que, según cuentan, escribió entre 1853 y 1920 más de 53,735 páginas, promediando 2.2 páginas por día; que más allá de las estadísticas y cuentas alegres que se puedan hacer, lo que sobresale de todo ello es que no sólo escribía sino que además revisaba constantemente sus propias obras para una nueva edición. Un trabajo de toda la vida que se dividió entre sus intereses por concebir tres escenarios distintos pero complementarios abocados tanto a lo psicológico como a lo psicosocial, a saber, la elaboración de una psicología experimental, una metafísica científica y, finalmente, el bosquejo de una psicología histórica o social.

Siendo la primera parte la que más aplausos y reconocimiento le ha causado y por la cual es Wundt someramente bien visto en las aulas universitarias, de “pasadita” y sin mucho aspaviento, y donde aquellas reflexiones suyas, tanto las intermedias como las finales de su proyecto de vida, han sido opacadas o relega-

¹ Wundt, W. (1889). *Sistema de filosofía científica. Fundamentos de metafísica basada en las ciencias positivas*, Madrid, Editorial Daniel Jorro. 1913. Traducción de Eloy Luis André.

das, por la sencilla razón de ser ajenas a los cánones “científicos” que en su tiempo le fueron exigidos, y que hasta la fecha continúan siendo referente para mantener en el anonimato o bajo sospecha esas últimas deliberaciones de Wundt.

Ímpetus de juventud y desvarios causados por la vejez, así es como la obra del psicólogo alemán fue y ha sido catalogada por sus más cercanos alumnos y colaboradores, por sus actuales detractores y lectores, descartando que ésta, en su totalidad, sea una fuente de aportaciones y de discusiones tanto al interior de la disciplina como en el intento de establecer polémicas con otros campos de conocimiento.

Siendo ésta una lectura que adolece de una ligereza demasiado ramplona, y no porque sea en la obra de Wundt donde se proporcionen las últimas respuestas a las preguntas de siempre en la psicología y en la psicología social, sino porque es justo subrayar que son múltiples las dimensiones —psicológicas y psico-sociales— que su obra ahonda, y que pasados los años y reflexiones cristalizó en las distintas obras de algunos de sus discípulos más coherentes y prolíficos.

Irremediablemente algunos nombres despuntan, i e., el antropólogo B. Malinowski, hasta el fundador de la semiología, Ferdinand de Saussure, desde el inglés J.M. Baldwin —de los primeros autores en escribir un libro sobre historia de la psicología—, hasta el filósofo pionero de la Escuela de Chicago, George Herbert Mead, acompañándoles en esa odisea también los sociólogos W.I. Thomas y C.H. Judd, aunque también existen datos de que fue maestro, aunque fuese por unos cuantos semestres, del padre de la sociología francesa, Durkheim, y de los historiadores Johan Huizinga y Marc Bloch, quienes recuperaron lo necesario para sus originales proyectos sobre la vida colectiva y mental.



Wilhelm Wundt (1832-1920).

De entre sus interlocutores, con quienes formó un frente común hacia los paradigmas disciplinares de la época, sobresalen el historiador Kart Lamprecht —quien una combativa polémica generó— y el del mentor de la noción de “antropogeografía”, esto es, el geógrafo Frederick Ratzel. Aunque también dicen que William James, el último filósofo del siglo XIX, se quedó con ganas de conocer per-

sonalmente a Wundt.

Como sea, es Wundt quien a través de sus distintos bocetos bosqueja uno de los proyectos psicológicos y psico-sociales más completos dentro del escenario disciplinar, inalcanzable y ambicioso, complementario nivel tras nivel, insuficiente a partir de la plétora de *objetos de estudio* que aborda.

Es en su psicología experimental donde abundan los más adeptos; es en su *Völkerpsychologie* donde se le acumulan la mayoría de sus críticos y detractores, por las maneras de definirla, por las premisas teóricas y los orígenes interdisciplinarios, por su alusión abstracta y holista, y porque finalmente él mismo simplemente la define como “un neologismo”. Un trabajo que le llevó más de 20 años consolidar, en el que la exigencia fue la de hacer extensivo a la psicología un método histórico capaz de dar cuenta de los “productos sociales”, estudio de escritura densa y más apegado a un ejercicio antropológico e histórico interesado por exponer la evolución —simbólica y material— de la humanidad.

El libro que a continuación se expone, una obra en dos tomos, fue escrito a la mitad de ese proyecto enciclopédico al cual Wundt dedicó tantos años y alientos, fue escrito en 1889, contando con una edición al español en 1913, un año después de que él mismo editara *Elementos de Psicología de los pueblos. Bosquejo de una historia de la evolución psicológica de la humanidad*, el único que de esa odisea his-

tórica ha sido traducido al español, y que no es, ni cercanamente, una síntesis de su prolífica inquietud por elaborar un psicología histórica y social; quizás, unos años más y tal vez lo hubiese logrado.

Como sea, los párrafos que a continuación se comparten, inicialmente fichas de trabajo dispersas, se concentran a partir de la coincidencia que con alguien más surgió de revisar ese libro en tiempos y lugares discordantes, y que como anécdota personal adicional, ostentaba en su clasificación bibliográfica, el mote de *raros*.

Así, sin más preámbulo, son tres los apartados que se exhiben, y que de acuerdo a una personal selección engloban: 1) lo referente a la psique; 2) la preeminencia del lenguaje, y 3) el que discurre sobre su definición sobre la metafísica, eso sí, respetando hasta el colmo el estilo rebuscado y la traducción original, de párrafos largos e ideas originales, sugiriendo cierta templanza al hacer la lectura.

La psique

1. pp. 24-25. La doctrina relativa a los fenómenos espirituales comprende, por lo tanto, el dominio general de las ciencias del espíritu, que contienen al mismo tiempo el fundamento explicativo de los productos espirituales particulares. La psicología, como doctrina de los fenómenos espirituales en general, constituye así el fundamento de todas las ciencias del espíritu.

2. p. 25. A ella se coordinan [*sic*], además, algunas disciplinas particulares, cuyo contenido especial está constituido ya por el desenvolvimiento de los fenómenos de la conciencia en la escala de los seres vivos (psicología de los animales), ya por la evolución psíquica del hombre y la interpretación psicológica de las creaciones humanas más principales (psicología del niño, psicología de los pueblos) y en parte, finalmente, por la relación de la vida espiritual con los fenómenos corporales (psicofísica).

3. p. 25. Este último asunto conduce, por lo tanto, al estudio del desenvolvimiento del hombre y de la especie humana, hecho con un criterio psicológico-his-

tórico natural, constituyendo así el objeto de la antropología y de la etnología que por lo mismo deben considerarse en este sentido como disciplinas psicofísicas especiales.

4. p. 25. Los productos del espíritu pueden ser objeto de investigación en un doble aspecto: 1. cualidades generales y modo de originarse; 2. teniendo en cuenta el dominio de la vida espiritual al cual pertenecen.

5. p. 33. Consideramos nuestro pensar como el instrumento necesario de todo conocimiento. Siempre que se suscitan dudas sobre la verdad de lo pensado, estas dudas, juntamente con las rectificaciones que pueden producir en el contenido del pensamiento, descansan nuevamente en nuestro pensar.

6. p. 33. Un concepto como éste, que no sólo constituye la raíz de todo conocimiento, sino que con frecuencia se entrama en su desarrollo con los objetos de conocimiento, no podemos esperar, ni mucho menos, abarcarlo de una vez.

7. p. 34. Ante todo debe ser estimado aquí como el resultado de la experiencia inmediata: pensamiento, actividad subjetiva. No es una cosa inmóvil, sino un perpetuo fenómeno y al mismo tiempo la manifestación de sí mismo más íntimamente vivida (*Eingenstens Lebererlebniss*). El saber cómo se establece la separación de sujeto y objeto y cómo aquel sentimiento de actividad propiamente subjetiva alcanza su contenido, constituyen dos problemas que, de pronto, no nos corresponde analizar. Sin embargo, aquella separación, en sí misma considerada, constituye un producto de tal modo que tal conocimiento de sus condiciones supone ya una investigación inmediata de la actividad mental.

8. p. 34. Pero el pensar no es el único hecho que se nos ofrece con este carácter de la propia experiencia íntima de sí mismo. Con no menos razón consideramos como actividades subjetivas nuestra representación, nuestro sentimiento y nuestra voluntad. Sin embargo, no constituyen una especie de fenómenos coordena-

dos [*sic*] al pensar, sino que son partes integrantes de las cuales surge y con las cuales se constituye todo pensamiento. No se da ningún pensar sin contenido representativo, ningún contenido representativo sin exaltación afectiva, ninguna exaltación afectiva, sin una orientación voluntaria. Puede ser que (suceder muy bien) que uno u otro de estos factores ocupe un lugar preferente; sin embargo, no pueden separarse nunca. Y no sólo entran a formar parte de aquellos fenómenos de toda actividad de pensar, sino que ésta sin duda alguna, no contiene nada que no se resuelva en ellos.

9. pp. 34-35. Pero en realidad esto, rigurosamente considerado, constituye una expresión impropia, pero cuando hablamos de una asociación de elementos podría originarse la creencia de que dichos elementos existieran primeramente como aislados o de que acaso coexistiesen unos con otros, extrínsecamente unidos, siendo intrínsecamente diferentes y refiriéndose a diferentes actividades espirituales existentes en nosotros. El hecho es que aquellos elementos constituyen un todo en sí mismo indivisible y desde luego es nuestra abstracción la que lleva a cabo este análisis. Pero es razonable creer que para tal análisis deben existir fundamentos; sin embargo, estos principios sólo podrían justificarse para trasladar nuestra distinción al objeto mismo, si los mismos elementos pudieran existir, realmente como separados.

10. p. 35. Pero como esto no ocurre, sino que más bien las relaciones recíprocas a que están sometidos se refieren a su asociación indisoluble, evidentemente constituyen más bien que diferentes contenidos de la experiencia, diferentes propiedades que nos ofrecen un contenido único e idéntico. Puede ser útil para determinados fines separar con carácter transitorio estas propiedades en la investigación. Sin embargo, este procedimiento influye reaccionando sobre la interpretación embrollándola, si a tales productos de la abstracción se les da el valor de cosas independientes.

El lenguaje

11. p. 35. El lenguaje fija generalmente el fenómeno pasajero en una expresión duradera. Aun allí en donde es permitido reconocer desde luego los fenómenos y los estados en su verdadera significación mediante la aplicación de las formas verbales, se pretende, sin embargo, constituir poco a poco substantivos [*sic*] que cambian los fines del pensamiento conceptual en su objeto durable.

12. pp. 35-36. En vez de procurar no perder de vista este origen de nuestros conceptos, somos más propensos a trasladar aquella transformación al mismo suceso objetivo. Desde el momento en que establecemos con carácter fijo el fenómeno contingente dándole el valor de un concepto inmutable y al mismo concepto le damos el carácter objetivo determinado por el uso corriente de la palabra, parece convertirse el mismo suceso pasajero en una cosa relativamente subsistente.

13. p. 36. El fenómeno, que se ha convertido en objeto, alcanza por sí mismo con su permanencia también la substantividad [*sic*], y aquello que como fenómeno se percibe fácilmente en su relación, se descompone a su vez, como objeto en una serie de objetos independientes.

14. p. 36. Podemos afirmar, por consiguiente, con carácter general, que no existe un objeto psíquico interno, tomando la palabra objeto en el mismo sentido que el empleado para las cosas exteriores como sujetos relativamente permanentes de propiedades y de estados que cambian. Representaciones, afección (afectos), acto voluntario, son, generalmente, acciones, sucesos.

15. p. 36. Respecto del origen de esta proyección, hay que tener en cuenta que, entre todos los elementos integrantes de la fenomenalidad [*sic*] psíquica, ocupan lugar preferente las representaciones. Precisamente constituye la representación de la actividad subjetiva de la cual nace el concepto del objeto como cosa que existe de una manera duradera fuera de nosotros. Por eso es admisible que a aquella misma actividad se le pueda atribuir algo de las propiedades que

referimos a los objetos producidos en ella. Pero puesto que este fundamento no existe respecto del sentir y del querer, la objetivación se ha limitado las más de las veces a reconocer indudablemente los hechos particulares en formas fenomenales, asociando los substratos trascendentes diferenciados a una facultad de querer y de sentir en las cuales se proyecta cada vez más la permanencia propia de los objetos.

La metafísica

16. p. 193. [...] la *filosofía* afirmará tanto más su posición independiente, cuanto más se esfuerce en ser una *doctrina de la ciencia* en el verdadero sentido de la palabra [...], su último fin consiste por lo tanto en alcanzar una concepción del mundo, que responde a las exigencias del espíritu humano (cursivas agregadas).

17. pp. 198-199. [...] la metafísica [...] la inutilidad total y públicamente reconocida de tal ciencia [...]. Pero los metafísicos se empeñaron en considerar todos estos defectos como otros tantos motivos de preferencia [...]. Si se afirma la inutilidad de sus esfuerzos, responde [...] diciendo que lo que atestigua la nobleza de genio es la producción de valores no útiles.

18. p. 201. Teniendo en cuenta lo que la *Metafísica*, en todo tiempo, ha querido ser, se cree encontrar desde luego la razón de ser en *la tendencia a la unidad* de la misma razón humana, que no se contenta solamente con conocer lo individual y dentro de la esfera limitada a que primeramente se atiene para ponerlo en relación con otros seres particulares, sino que aspira a lograr una comprensión del mundo, en la cual los elementos de nuestros conocimientos aislados o meramente conglomerados se unifiquen en un todo (cursivas agregadas).

19. p. 202. [...] sólo podremos enumerar como *metafísicos* aquellos ensayos hechos para lograr una concepción unitaria del mundo, los cuales tienen como punto de partida la necesidad científica de conocimiento.

20. p. 202. *Metafísica* es el ensayo hecho para alcanzar una concepción sintética del mundo, tomando

como punto de partida y fundamento el espíritu científico general de una época o los elementos más principales [*sic*] del mismo.

21. p. 204. Las tres etapas de la evolución metafísica [...] poética, dialéctica y crítica.

Bibliografía

Boring, E.G. (1950). *Historia de la psicología experimental*, México, Trillas.

Brett, G.S. (1972). *Historia de la psicología*, Buenos Aires, Paidós.

Burke, P. (1997). *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza Editorial.

Danziger, K. (1990). *Constructing the Subject. Historical Origins of Psychological Research*, Cambridge, Cambridge University Press.

Farr, R. (1996). *The Roots of Modern Social Psychology. 1872-1954*, Cambridge, Blackwell Publishers.

Heidbreder, E. (1985). *Psicologías del Siglo xx*, México, Paidós.

Hothersall, D. (1997). *Historia de la psicología*, México, Mc Graw Hill.

Jahoda, G. (1992). *Encrucijadas entre la cultura y la mente. Continuidades y cambio en las teorías de la naturaleza humana*, Madrid, Visor.

Leahey, T. (1987). *Historia de la psicología*, Madrid, Pearson Prentice Hall.

Mueller, F.L. (1960). *Historia de la psicología. Desde la antigüedad hasta nuestros días*, México, Fondo de Cultura Económica.

Rodríguez, S. (2005). "Arraigo de la psicología social en México", Michoacán, Centro de Estudios de las Tradiciones-El Colegio de Michoacán. Tesis doctoral.

Sabucedo, J.M.; D'Adamo, O. y García V. (1997). *Fundamentos de psicología social*, Madrid, Editorial Siglo XXI.

Toubert, P. (1988). "Prefacio a Les Caracteres Originaux de L'Histoire Rurale Française de Marc Bloch", en *Argumentos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, vol. 1; núm. 26, pp. 59-90.

Wundt, W. (1912). *Elementos de psicología de los pueblos. Bosquejo de una historia de la evolución psicológica de la humanidad*, Madrid, Alta Fulla. ¶



A veces no estoy tan seguro de quién tiene el derecho de decir cuándo un hombre está loco y cuándo no lo está.

A veces pienso que ninguno de nosotros está del todo loco o del todo cuerdo hasta que la mayoría de nosotros dice que es así.

Es como si no importara tanto lo que un tipo dice; sino la forma en que la mayoría de los demás lo mira cuando lo hace.

William Faulkner

El único pensamiento vivo es aquel que se mantiene a la temperatura de su propia destrucción.

Edgar Morin

Elija usted la mentira que le parezca más digna de ser la verdad.

Paul Valery

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

Michael Ende

El lenguaje sólo puede alcanzar su estatuto pleno en la conversación.

Hans George Gadamer

El tango expresa amargura, soledad, ironía y tristeza, es el único baile introvertido y hasta introspectivo que existe.

Ernesto Sábato

El tiempo es el mejor autor: siempre encuentra un final perfecto.

Charles Chaplin

En el fondo los científicos somos gente con suerte: podemos jugar a lo que queramos durante toda la vida.

Lee Smolin

Empezar. Eres tú la que lo ha dicho, Lectora. Pero, ¿cómo fijar el momento exacto en que empieza una historia? Todo ha empezado siempre ya antes, la primera línea de toda novela remite a algo que ha sucedido ya fuera del libro. O bien la verdadera historia es la que empieza diez o cien páginas más adelante y todo lo que precede es sólo un prólogo. Las vidas de los individuos de la especie humana forman una maraña continua, en la cual todo intento de aislar un trozo —por ejemplo el encuentro de dos personas que resultará decisivo para ambas— debe tener en cuenta que cada una de las dos lleva consigo un tejido de hechos, ambientes, otras personas, y que del encuentro se derivarán a su vez otras historias que se separarán de su historia común.

Italo Calvino

Anestésica de la violencia

PABLO FERNÁNDEZ CHRISTLIEB

A

Bin Laden podrán hacerle lo que quieran, cuando lo agarren, pero antes se le deben otorgar todos los premios, el premio Quorum a la publicidad, y diosas de plata, lunas de bronce, vacas de titanio a la creatividad por el éxito sin precedentes de su campaña publicitaria a nivel mundial, consistente en la presentación de dos torres muy altas, aunque no muy bonitas, inyectadas de avión; todavía se sigue hablando de los minutos emotivos que nos proporcionó con aquel *performance*, planeado para que el estallido de la primera torre les avisara a los camarógrafos de todo el mundo y les diera tiempo para llegar a transmitir el de la segunda en tiempo real; ahora que, Washington, por su parte, podría responder que eso de terrorismo los onces de septiembre se les ocurrió primero a ellos en Santiago de Chile, en el Palacio de la Moneda, con aviones e incendio y muertos y todo. El talento de Bush, completamente hijo de Bush, es menor, aunque las fotografías sonrientes de las torturas, en la cárcel de Abu Ghraib, con soldados en pose de safari y prisioneros en posición de cebra aniquilada, sí consiguieron altos *ratings* de alegre indignación llena de morbo, y el caso aquí es que prisioneros y torturadores estaban dispuestos en una coreografía diseñada explícitamente para ser fotografiada, como retratos de turismo por Irak. Bueno, en México, la ciudad fronteriza de Ciudad Juárez no canta mal las rancheras, y podrá ser castigada por Dios al estilo bíblico, pero en todo caso puede mientras tanto reclamar el récord Guinness de mujeres jóvenes levantadas en las esquinas y asesinadas en el descampado; seguro que hay una categoría para ese récord, si la hay para todo, y uno se preguntaría si no hay algo del récord como factor de los crímenes, que es algo que está a la base de los motivos de los asesinos seriales, a ver a cuántos llego antes de que me agarren, y así, el mataviejitas, que resultó ser la, pasó a formar parte de la leyenda urbana. El primer caso de un secuestrado,

el nieto de un archimillonario (Paul Getty), al que el secuestrador le cortó la oreja para mayor dramatismo del acto, sucedió en los años ochenta; ya después hubo un señor especializado en tal cirugía que alcanzó la popularidad que le correspondía. Ciertamente, las ejecuciones de secuestrados, así como las de narcotraficantes, no parecen tener como único fin quitar de enfrente al de enfrente, sino promover un espectáculo que no sirve tanto de escarmiento como de estímulo para que la venganza llegue con mayor espectacularidad, que en este caso es mayor cantidad de sangre regada para las fotos, no ya de la sección policiaca, sino de las primeras planas, lo cual es un logro nada desdeñable: los asesinatos de narcos están evidentemente hechos para su público, y por eso, para ser sensacionales, cada vez deben superarse a sí mismos; por ejemplo, esas cinco cabezas rodando como bolas de boliche en un centro nocturno de Michoacán, en México, tienen como fin el que se comenten, y una prueba del carácter espectacular de estos actos es que después de la intervención, decidida, pero quién sabe si inteli-

gente, del gobierno, regresan las masacres con mayores efectos especiales, ya que el show debe continuar, con nuevos números, como ése que inaugura el concepto del cadáver como medio de comunicación, es decir, clavándole con un picahielos en el pecho un mensaje donde, es cierto, lo que más resalta son las faltas de ortografía. Pero también, la violencia doméstica hace sus pininos en esto de la creatividad publicitaria, con maridos que la ahorcan con el cable del teléfono, que la avientan por el balcón para que se vea que el show es público, o que la incendian con todo y casa, con todo y coche, con todo y perro, haciendo del acontecimiento algo deslumbrante. Parece que todo esto es un asunto de estética: se trata de apantallar e impresionar a los demás de la misma manera que se hace con un peinado color morado o con la música a todo volumen por las calles.

LA ESTÉTICA

Como el pelo o la música, se dice que hay objetos estéticos: asimismo, se puede hablar de una esté-



Liliana Ang, Escuela Nacional de Artes Plásticas, UNAM.

tica del arte, por supuesto, pero también de una estética de la pobreza, de una estética del fútbol, de los salones donde a la gente le practican estética *unisex*, estética reductiva, y así sucesivamente: si no tienen alguna estética, a la gente no le interesan esas cosas. Entonces, la estética se puede entender o definir como la capacidad que tiene un objeto para atraer a un observador. Hay estéticas feas, como la estética *punk*, y estéticas bonitas, pero también hay cosas que no tienen estética, y son aquéllas de las cuales uno ni se da cuenta, como cierta persona que a uno le presentaron y que ni fu ni fa, como si nada, y uno no se acuerda de ella, o los edificios que uno va viendo sin mirar mientras va de la casa al trabajo, que ahí han estado siempre y uno nunca se ha dado cuenta, porque son cosas que no tienen las cualidades necesarias para atraer la mirada, para llamar la atención. Por el otro lado, se supone convencionalmente que cosas, situaciones, acontecimientos, como, por ejemplo, *El Rey Lear* de Shakespeare, la Novena de Beethoven, la Gioconda de Da Vinci, o un caracol azteca que está en el Museo de Antropología de la Ciudad de México son obras muy estéticas ya que han conservado su capacidad de atracción durante muchísimos años; también los canales de Xochimilco, o los de Venecia o los de Amsterdam; también la película *Casablanca*, con Humphrey Bogart incluido, incluyendo el cigarro que se fumaba con tanto talento.

ATRACCIÓN A PRIMERA VISTA

Pero no se necesita ser muy sincero para admitir que entre el caracol de los aztecas en el Museo de Antropología, y los tacos al pastor que venden ahí fuera, todo mundo, aunque remuela tantito, encuentra más atractivos el color de la salsa y el olor de la grasa. Y es que los objetos tienen dos maneras de atraer, una fácil y rápida, y otra difícil y lenta. La primera manera que tienen los objetos de atraer

a su observador es por sus características superficiales que atacan directamente sobre las sensaciones primarias o las percepciones más primitivas, o dicho de otra manera, por ciertas características que tienen que ver con los colores chillones, los olores fuertes, los movimientos drásticos y aspavientos por el estilo que se ubican por encima de cualidades más discretas como serían los colores neutros, los olores suaves o los movimientos quietos. Si uno quiere atraer a un bebé, por favor, no le enseñe la Mona Lisa, sino salte, haga circo, maroma y teatro. En efecto, lo que hacen los objetos para atraer de entrada a su observador es dar un chispazo tan fuerte y tan brusco que aunque uno no quiera tiene que prestarles atención: todavía no se ha sabido de nadie que no se emocione con un toque en el enchufe de la lámpara. Aunque uno vaya por la calle muy quitado de la pena, un choque o algún otro accidente, o un incidente como unos gritos a las espaldas, lo obligan a fijarse en eso sin preguntarle si quiere o no quiere, porque se trata de objetos de alto impacto sobre la atención del observador; uno enseguida voltea y se fija en ellos, y por lo tanto, según la definición, son muy estéticos, aunque, ciertamente, las cosas que son estéticas a primera vista lo son nada más por un segundo. La violencia es una de ellas.

No casualmente, estas estéticas suelen utilizar colores como el rojo, naranja, amarillo, que son los colores de la lumbre, la sangre, el hambre, la bilis. No obstante, puede notarse que allí hay también un acto de violencia por parte del objeto, porque lo hace fijarse en él aunque uno no quiera, atrae contra la voluntad del observador y le interrumpe el tren de su pensamiento, lo quita de lo que estaba atendiendo y lo obliga a fijarse en él. Por lo tanto, como violencia puede entenderse la presencia de un objeto, situación, persona, acontecimiento que hace su aparición abrupta y repentinamente rompiendo el flujo del pensamiento del observador,

cosa que sucede hasta cuando le gritan que ya está la comida, y uno pega un brinco y se pone de mal humor, porque el grito fue demasiado atractivo, demasiado violento. Si uno está muy tranquilo viendo a la Mona Lisa en su museo u oyendo la Novena en un concierto, la presentación de un incendio o de un temblor serán efectivamente más atractivos y más estéticos que las obras en cuestión. Esta es la manera fácil de atraer; cualquier animal lo puede hacer, como un perro que ladra de improviso, o Bin Laden o Bush o un marido macho, que también ladrarán de improviso. Las cosas muy coloridas, como las hamburguesas de Mc Donald's, muy escandalosas, como las canciones de Molotov, muy prendidas, como los teléfonos celulares, son objetos que tienen capacidad de atracción en su superficie: provocan sobresaltos y ganas de comprarlos.

LA ATRACCIÓN QUE NO TIENE PRISA

Sin embargo, de esta manera que tienen los objetos de atraer, impactante y violenta, uno se cansa pronto, y entonces, pasa a la segunda, es decir, pasa a ver si eso tiene algo más en el fondo que no sea tan cansado, sino que lo pueda atraer por más tiempo y sin agotamiento, pero esta segunda manera es más profunda y difícil, y es la que han de tener las cosas estéticas que perduran. Si se piensa que la obra de Proust fue rechazada por la primera editorial, y que ahora es una joya de la literatura universal, quiere decir que no tiene ninguna capacidad violenta de atracción, sino una muy reposada que no se notaba a primera vista. Pero para que los objetos atraigan por algo más que su superficie se requiere algo así como mucha espera y bastante aburrimiento, porque es necesario quedarse viendo algo a ver qué le ve, y si sí tiene algo, será algo así como alguna coherencia, solidez, un ritmo y una soltura de los rasgos, que una vez descubiertos, se vuelven mucho más envolventes y uno ya no puede cansarse ni desentenderse fácilmente

del objeto: su capacidad de atracción la tiene escondida, en el fondo, pero, por lo mismo, la atracción también es profunda. Es cosa de paciencia y cansancio, como le pasó al hijo de un guardia del Museo del Prado de Madrid, quien se tuvo que pegar unas aburridotas esperando a su papá, y terminó porque las piezas lo empezaron a atraer poco a poco hasta que quedó fascinado; ya luego se convirtió en historiador del arte. Las catedrales góticas, las pinturas de Rafael, los paisajes, los conventos barrocos, la música de Pink Floyd, los cuentos de Borges, la física cuántica, son objetos que tienen esta estética interior, tectónica, y sólo después de espera, paciencia y aburrimiento, cosas que se deberían incluir en la educación, se hace posible ser atraído por ellas, porque esos tres estados pesados significan que el pensamiento está volviendo a pensar lo que ya pensó una y otra vez, con lo cual va ganando profundidad y solidez. Mientras que la estética violenta se le presenta a uno aunque no quiera, la estética profunda es una que hay que ir a buscar, pero ambas están en los objetos.

LA SEGUNDA MIRADA ESTÁ IMPEDIDA

Pero esta estética profunda de las cosas resulta muy barata, en el sentido de que una persona que lee y lee el mismo libro, o peor, alguien viendo una puesta de sol, no gasta casi nada, y esto no le conviene al dinamismo financiero que hoy en día depende de que los artículos de tocador o de guerra circulen frenéticamente, y si uno compra, por ejemplo, un sillón, y se pasa de ahí en adelante encontrándole sus encantos y sus virtudes, ya no va a comprar otro, y así no hay neoliberalismo que aguante. Entonces, lo que hace el mercado económico de la sociedad actual es impedir o bloquear esa segunda forma de atracción estética que consiste en encontrar las bellezas interiores de las cosas, y mantener a la gente en la primera, la del sobresalto, la violenta, haciendo que si uno se cansa

de algo a la primera, en vez de pasar a la segunda, continúe en la primera vista, lo cual se logra presentándole una cosa todavía más apantallante que la anterior. Nótese cómo la violencia en general tiene entonces la misma lógica que la lógica del libre mercado en su fase neoliberal; de hecho, la diferencia entre políticos y terroristas, narcotraficantes y empresarios, se vuelve muy incierta: todos utilizan el mismo esquema violento de dejar turlato al observador para lograr sus fines y obtener sus intereses.

ASUNTO DE MODAS Y NOTICIAS

Así, espiralmente, las cosas que atraen se tienen que volver cada vez más escandalosas e impresionantes, porque si no, nadie hace caso, que es lo mismo que el marido que le pega a su mujer, que cada vez le pega más fuerte, porque si no, cree que ya no la impresiona y como él mismo ya no se apantalla con sus propios golpes, se vuelve insensible a su propia crueldad, y por eso la tiene que ir aumentando. Cada novedad que surja en el mercado, para atraer a su comprador, tiene que ser más impactante, más nunca vista que las otras. Este sistema de *impresionamiento* continuo y escalado se encuentra en las modas, donde cada temporada, cuatro al año, salen con ropa más excedida, más curiosa, más rara, que haga ver lo anterior como sin chiste, porque de otro modo pasaría desapercibida; por supuesto que las tres cuartas partes de la moda consisten en modelos y anuncios, más que en ropa. En fin, en realidad, todo el mer-

cado del consumo se dedica al *impactismo* como modo de la atracción. De la misma manera se comporta la televisión con sus *reality shows* en donde de lo que se trata es de a ver qué nuevo chisme, qué otra intimidad, qué siguiente tragedia de los anónimos o de los famosos se puede explotar: “explotar”, palabra precisamente violenta, que si Britney Spears es alcohólica o si Ryan O’Neal le disparó a su hijo. O igual la industria de los llamados parques de atracciones, donde la rueda de la fortuna y los caballitos resultan paleolíticos porque ahora se especializan en caídas libres, velocidades abruptas, frenados drásticos. En fin, también sucede en los deportes extremos, entre los cuales ya hay uno que se juega a matar, llamado *gotcha* (“te atrapé”), aunque la sangre sea de catsup, pero que obliga a relacionarlo, punto por punto, con lo que hace la policía estadounidense de la frontera mexicana con los inmigrantes ilegales, a los que se les dispara con balas de plástico: tan diferencia no hay ninguna que ya hay unos civiles, los de *minuteman*, que quisieron apuntarse al juego. Se puede advertir, en suma, cómo la violencia de la estética se convierte en la estética de la violencia.

Por lo tanto, entre los objetos que ejercen atracción violenta, se encuentra la violencia misma. La violencia es siempre de mucho impacto y de una gran atracción. La violencia es una forma de la novedad. Por eso se entiende que el cine de Hollywood, que se distribuye *urbi et orbi*, solamente puede sostenerse exitosísimamente a condición de que cada vez le ponga a su películas más asesinatos, más co-

La violencia es siempre de mucho impacto y de una gran atracción. La violencia es una forma de la novedad.

ches hechos pedazos, menos diálogos, más bombas por doquier, y así, de las películas de acción de antes en las que solamente había un muerto al final, se pasa a las que el muerto está desde el principio y ya no es sólo uno ni tampoco muerto de balazo natural, sino que se ve, por ejemplo, a la protagonista de *Kill Bill* que amputa y desmembra brazos y piernas y cabezas de ciento cincuenta japoneses que son enemigos por la única razón de que tiene que haber mucha sangre y porque matar nada más cien ya sucedió en el último éxito de taquilla, y hay que superarlo. En efecto, la violencia sigue la lógica del récord Guinness, donde siempre hay que superar la marca de no importa qué tontería.

Y como en el cine, los noticieros necesitan espectadores, y por lo tanto tienen que echar mano de toda la violencia que se encuentre o se invente porque si no les baja el *rating*, y así, hoy en día, idéntico que en el cine, sólo hay noticia donde hay sangre, prestigios destrozados, reputaciones perdidas y famosos encarcelados. La violencia israelí no es una política colonizadora, sino un requisito informativo, que necesita palestinos para que funcione; las necesidades de entretenimiento obligan a paradojas tales como barrios despedazados de Líbano por los mismos que fueron despedazados en la segunda guerra mundial. Catástrofes, tragedias, hecatombes, masacres, asesinatos, son lo que se conoce hoy como información, y los noticieros tienen que dedicarse concienzudamente a la producción de víctimas para sacar la noticia, sean cónyuges, vecinos, inmigrantes, naciones, niños, razas, religiones, no importa, con tal de que se dejen matar.

LA ANESTÉTICA DE LA VIOLENCIA

Terminator, esa película cuyo título indicaba que algo se iba a acabar y por las malas, es un ejemplo de cómo la violencia del cine logra que luego Schwarzenegger pase a la realidad a seguir haciendo lo mismo. Ciertamente, la realidad es de película, pero ahora que

todo el mundo se aburre cuando ponen una bomba en las embajadas y cuando la ETA avisa de antemano que desalojen el lugar, hay que ser creativos para que los acontecimientos sean atractivos, porque, se sabe, toda violencia lo que busca es atraer la atención, sea la del violentado o la de la opinión pública, como dice Sabina en una canción en donde el ciudadano cero, después de ejecutar transeúntes a diestra y siniestra, declara “por fin sabrá España entera mis dos apellidos”. Dadas las circunstancias de producción original, la violencia ejercida sobre Nueva York parece haber sido un producto de exportación o, dicho de otra manera, que los talibanes de Afganistán sacaron sus ideas justamente de ver a Rambo, quien por lo demás era uno de sus aliados cuando el enemigo era la Unión Soviética. De hecho, y para que se vea de dónde nacen las ideas creativas y publicitarias, hubo un grupo de rap a punto de sacar un disco antes del percance, que tenía en su portada un avión chocando contra las torres gemelas.

La palabra “estética” proviene de “sensibilidad”, y así, estética es lo que se siente. Pero la necesidad de atracción creciente del *marketing* lo que hace es insensibilizar sucesivamente de modo que cada nueva sensibilización requiera un impacto más fuerte. “Anestésiar” viene de lo mismo y quiere decir justamente que no se siente, quitar la sensibilidad. Paradójicamente, si se quiere, la estética más atractiva e impactante se hace progresivamente insensibilizadora de tan fuerte y tan tupido que pega, así que, en vez de hablar de una estética de la violencia que de bonita no tiene nada, que no sensibiliza sino que desensibiliza, resulta más adecuado hablar de una *anestésica* de la violencia, que consiste en el adormecimiento o atrofia de la sensibilidad fina merced a tantas impresiones burdas, y al hecho de que cada vez tienen que ser peores. Es, como se ve, la misma secuencia que puede seguir el alcoholismo o la drogadicción. O el consumismo.

UNA REALIDAD UN POCO MÁS SUTIL SERÍA MÁS INTERESANTE

La violencia es la forma profunda de la frivolidad, es el contenido de la superficialidad. Cuando la frivolidad y la superficialidad se expanden hasta ocupar el lugar de toda la realidad, entonces la violencia se convierte en el modo normal de la vida. Hoy por hoy, puede decirse que la gente pide, exige más bien porque ya es violenta, más violencia como condición de la atracción: “si no hay descuartizados/as en tu noticiero, yo mejor me duermo”. Por eso la ejecución de Saddam Hussein, filmada al estilo *La Bruja de Blair* para darle mayor credibilidad, resultó un buen noticiero, y la prueba es que produjo más noticias, del tipo de que unos niños, para jugar a Saddam Hussein, se habían ahorcado en la comodidad de sus hogares, y luego los reporteros le fueron a preguntar a los psicólogos que qué opinaban, para así hacer otra noticia, y la opinión es que la violenta de verdad es la televisión. Así, el consumo, el espectáculo, la información, siempre preocupados por la entera satisfacción de sus clientes, pone a su disposición asuntos y masacres cada vez más emocionantes, más teñidos de rojo, cuidando que la gente no se aburra con la mercancía ofertada, porque al menor bostezo, se le da el siguiente escándalo. Éste también es, de paso, el método para educar niños malcriados, de los que gritan “quiero más” y siempre se les concede. Y esto es lo que igual se anuncia como democracia: el derecho a inculcar la violencia como forma de la atracción.

Vivimos en una sociedad donde los objetos solamente son capaces de atraer de una manera superficial, pero que no parecen tener ya capacidad alguna para atraer por lo que tienen más allá de la apariencia de entrada, por dentro de la envoltura y por debajo de la superficie, que es donde las cosas ya no tienen el colorido, el impacto y la novedad, sino la consistencia, la solidez, la fluidez, que son cualidades mucho más lentas de percibir, más di-

ficiles de notar, pero que una vez que se notan y se perciben ejercen una atracción más fuerte y más duradera que la de la cáscara de las cosas: esa solidez fluida es lo que se supone que tienen las obras de Shakespeare o de Leonardo, o *Cien años de soledad* o las razones por las cuales uno se dedica a una vocación; o ser capaces de estar contentos porque la tarde está bonita o poner uno todo lo que está de su parte para que una conversación salga bien, pero para llegar a encontrar esta estética subterránea se requiere algo que puede llamarse pensamiento sutil, que es tan delgado que es capaz de filtrarse a través de la superficie de las cosas, y tan leve que puede ser sacudido por cosas que no traen ninguna violencia, sino acaso, un ritmo suave, como lo pueden tener, por ejemplo, un buen argumento, una ciudad con historia, una política que hila fino, o una democracia cuando verdaderamente lo es, que son objetos cuyo encanto radica en lo que no se advierte: aquello que atrae por lo que no se nota. Y un pensamiento así, sutil y sin alharacas, contento y sin ansias, es, recursivamente, también un objeto que se forma poco a poco por la vía de la espera, del tiempo, de la insistencia, de la decepción, de la atención, del aburrimiento: así fue hecha la Piedad de Miguel Ángel. La atracción sutil es la que se hastió de la atracción superficial y fácil de los objetos, y sin embargo intentó buscar a ver si había algo más adentro de ellos, algo que vuelva a atraer y esta vez sí valga la pena.

El pensamiento sutil es aquél que se da cuenta de que hay algo más emocionante que la violencia, que las noticias inquietantes, que los discursos de los políticos enfermos de poder, que las películas de acción norteamericanas, lo cual dejaría de ser atractivo y comenzaría a volverse meramente horroroso, simplemente penoso. Aquí es donde los clásicos metían su frase de que la verdad es un atributo de la belleza o de que la belleza es un atributo de la verdad.

LA VIOLENCIA ES PARTE DE ESTA SOCIEDAD QUE TANTO NOS GUSTA

En resumen, hay una relación entre estética, atracción, consumismo, *marketing*, neoliberaación del mercado y violencia, que constituye un todo. Por lo tanto, resulta entre tonto y deshonesto, y vivimos en una sociedad tonta y deshonesto, quejarse y rasgarse vestiduras por la escalada de violencia en sus modalidades de asalto, atentado, terrorismo y ejecución. Pero la escalada de la violencia es la misma que la escalada del consumismo, y sin embargo, nadie se queja del terrorismo de la publicidad, del asalto del consumo, del atentado de la atracción y de la ejecución de la estética. La violencia, como pensamiento y como fascinación está presente en el aire completo de la sociedad del espectáculo y de la competencia.

Menos tontería y más honestidad haría cuando menos no quejarse de la violencia, no salir a desfilar de blanco, si a fin de cuentas esta violencia impregnada en las mercancías, en las noticias y en los hechos es lo que nos gusta tanto. Uno no puede quejarse de asaltos y al mismo tiempo creer que el desempleo y la pobreza es normal y natural; uno no puede quejarse de secuestros y al mismo tiempo defender el derecho a la ostentación que tiene como único fin provocar la envidia corrosiva

de vecinos y clases trabajadoras. La verdad es que todos ya sabemos que la solución a la violencia al menudeo de las esquinas y las noches consiste en arreglar las repugnantes desigualdades económicas de este país y este mundo. Pero romper la esfera total de la violencia como sistema de organización de la sociedad implica quitarle o negarle a los objetos su capacidad superficial de atracción, lo cual, todos ya sabemos, se arregla elevando el nivel cultural de todos por todos lados y a todas horas, que no consiste en aumentar capacidades técnicas y competencias laborales, lo cual puede ser útil pero con eso sólo se tendrá una violencia más técnica y competente, sino que consiste, y en eso consiste la cultura, en producir sensibilidad, es decir, la capacidad para percibir la sustancia profunda e inefable de las cosas y de la vida, y por ende, la incomodidad moral ante los embates brutos y bestias, torpes y lerdos, vengan éstos en la forma de discursos o de acciones, políticos o económicos, solemnes o entretenidos, propios o ajenos. La violencia de hoy es perfectamente acorde al tipo de pensamiento de la sociedad contemporánea, y si estamos encantados con este tipo de pensamiento novedoso, espectacular, desafiante, neoliberal, oportunista y triunfador, entonces también nos encanta su violencia. †

DE RICHARD SENNETT

“Lo que debería surgir en la vida urbana es la ocurrencia de relaciones sociales, y especialmente relaciones que involucran control social, a través de enfrentamientos cara a cara”. (p. 150)

“Lo que hace falta para crear ciudades donde la gente se vea obligada a enfrentarse es una reconstitución del poder público, no una destrucción del mismo”. (p. 152)

“Un gran número de personas que viven densamente amontonadas ofrece por tanto el medio de diversidad e inestabilidad necesario para que estas comunidades de supervivencia funcionen”. (p. 163)

(1970). *Vida urbana e identidad personal*, Barcelona, Editorial Península. 1975.

Apología de la mente individual

JOSU J. ROMERO SÁNCHEZ

S

ostengo la creencia de que la mente es una emergencia: de los procesos neuronales de un ente biológico, de su constitución como humano por su inmersión en la cultura y de su propia historia. Sostengo también que la cultura (o mente colectiva) es una emergencia de las mentes individuales y que se construye sobre las bases de la historia. Luego entonces, creo en una construcción recíproca del individuo y la sociedad, que deviene permanentemente a través del tiempo.

Acuerdo con las teorías socio-constructivistas que lo individual surge primeramente de lo social por medio del lenguaje y los sistemas simbólicos que le preceden, más concretamente, por medio del significado. Acuerdo con la teoría constructivista que el significado no es una característica propia del objeto ni una posesión privada del sujeto, sino que existe de forma relacional entre ambos.

Es por ello que estoy comprometido con los empeños en psicología de buscar la comprensión de la acción humana considerando como fundamento la cultura y las relaciones sociales. Sin embargo, cabría cuestionarse: ¿Cuál es la importancia de la mente individual en todo esto? ¿Es realmente el conocimiento individual, un punto muerto para la comprensión, tal como afirma Gergen?

Tal parece que centrarnos en la dimensión social como único fundamento para la comprensión humana implica una condición de causalidad que induce a pensar en una especie de determinismo social absoluto, y aunque quizás pocos autores propugnen esta consecuencia radical, caemos en el riesgo de aparentarla si no somos nosotros mismos quienes nos encomendamos a fundamentar cuáles son las propiedades individuales que necesitamos considerar para lograr dicha comprensión.

¿Acaso admitiríamos borrar el nombre de Cervantes para aceptar que *El Quijote* es sólo un producto de las relaciones lingüísticas y

culturales de la España de aquel tiempo? ¿Acaso no tendríamos que razonar por qué la personalidad de Cervantes, y no otra, fue quien tuvo la capacidad de sensibilizar y la habilidad de materializar aquella forma literaria? ¿Acaso los grandes nombres de la historia no son más que la suerte de ocupar un espacio y tiempo determinados en cuyas relaciones sociales surgieron sus proezas?

Retomemos la idea de que la mente individual es una construcción mediada por la introyección del significado dado en una relación social, pues como se argumenta, no hay individuo que pueda expresarse, ni otro que pueda percibir si no es a través de ésta, pues de otro modo el sujeto no existiría. Y esto es porque para que exista un sujeto necesita nombrar la sociedad de la cual él mismo forma parte, de la misma manera que la sociedad necesita a los sujetos que le den existencia.

Ahora bien, lo que yo argumento es que el individuo no introyecta pasivamente este significado, antes debe tomar una postura interpretativa respecto a él. Uno no puede asumir alguna verdad si antes no ha tomado una actitud frente a ella. La postura o apertura a la interpretación es una propiedad que poseen todos los individuos pero no es la misma para todos.

Pensemos que queremos conocer el significado de una canción (por poner un ejemplo), podemos hacer una interpretación de su letra la cual puede incluir lo que nos hizo sentir la melodía (puesto que el significado es una propiedad cualitativa que se percibe tanto con pensamientos como con sentimientos). Sabemos que obtendremos tantas interpretaciones como intérpretes haya (incluso puede cambiar si un mismo escucha interpreta en dos ocasiones distintas). Todos pueden interpretar pero cada uno de distintas formas. Lo mismo pasa con la cultura que crea la sociedad, con la diferencia de que mientras la canción depende de su autor (o de un impertinente fusil) para cambiar su forma, la cul-

tura lo hace todo el tiempo. ¿Y qué la hace cambiar? Eso es algo de lo que me ocuparé más adelante.

Primero deseo exponer cuáles son las propiedades que considero fundamentales en la mente individual y que son las responsables de que cada ser humano interprete y signifique de formas distintas. Para ello me basaré en los conceptos de Rollo May (psicólogo existencialista) sobre la libertad y la intencionalidad.

La libertad, según May (1981) es “la facultad que tienen los humanos para hacer una *pausa* entre el estímulo y la respuesta”. El significado de la pausa es el rompimiento de la cadena rígida de causa y efecto. Si bien es cierto que siempre nos encontramos inmersos en factores circunstanciales que de alguna manera nos condicionan a actuar, también es cierto que jamás ese acto será predicho con el mismo nivel de certeza con el que podría predecirse el movimiento después del choque de unas bolas de billar. Y quizás por ello, como dice Pablo Fernández (2004) “las causas aparecen siempre después de los efectos”, nunca antes. Al parecer hay algo de impredecible en los fenómenos, sobre todo en los humanos. El punto que quiero resaltar aquí es que, suceda lo que suceda, el individuo siempre tiene la posibilidad de elegir; o dicho más dignamente todavía, la obligación de decidir cómo va a responder.

En cuanto a la intencionalidad, May quiere decir “la estructura que da significado a la experiencia” [...] una atención imaginativa que subyace a nuestras intenciones e informa a nuestras acciones”. Es decir, que a un mismo objeto podemos significarlo de diferentes formas, o podemos percibir diferentes formas de él. Y luego nuestros actos corresponderán con aquella a la que nos inclinemos.

Así pues, mi intención es definir al individuo como un *actor activo*, y quizás esto sea producto de una concepción romántica que heredé de esa cultura. Pero del modernismo también heredé las no-

ciones de utilidad, por lo que prefiero llamar a dicha intencionalidad como *habilidad constructiva*. Lo hago así porque de otra manera no habría algo más que defender en la mente individual sino su *capacidad receptora*, lo cual nos convertiría en nada más que *entes reactivos*. Y pensar en nosotros mismos de esa manera no creo que sea muy útil: ¿Qué sentido de la responsabilidad puede tener alguien que se piense determinado?

Pienso que los humanos no somos *tabulas rasas* en cada relación, a las cuales se inscriba, borre y vuelva a inscribir en la relación siguiente, aunque así lo haga parecer el posmodernismo y también Gergen.

Tampoco podemos dejar de lado el aprendizaje y los eventos que nos proveen de características más o menos permanentes y que, por muy posmodernos que seamos, estarán presentes en nuestros actos de recordar, reflexionar, introspeccionar, etc. Siempre encontraremos algo con lo cual identificarnos. Lo cual de ninguna manera implica que la historia o el aprendizaje sí nos determinen, pues resuelvo que una persona puede deliberadamente actuar en contra de la recompensa contingente o de los cánones establecidos.

Viendo todo esto desde el enfoque constructivista, conciliamos que para aprehender un significado necesitamos una estructura de preconceptos; dicha estructura se constituye, como mencioné antes, por medio del lenguaje y los sistemas simbólicos, como señaló Vygotsky, y por efecto de la maduración epigenética, como lo dijo Piaget. Sin embargo, como argumentaré, llegado el momento de ejercer nuestra libertad, nuestra estructura se formará de las elecciones que vayamos haciendo en nuestras vidas.

Queda claro que Cervantes jamás hubiera escrito *El Quijote* tal como lo conocemos si la cultura de aquel tiempo no dispusiera de un lenguaje tan enriquecido, pero debió ser él mismo quien tuviera la intención de ampliar su vocabulario, él eligió en varias ocasio-

nes aprender el significado de una palabra y luego escribir la palabra, eligió hacerlo miles de veces. Dudo mucho que él escuchara todas las palabras que conoció simplemente paseando por las calles.

Por poner más ejemplos, dudo igualmente que a un genio y una inteligencia tan grande como la de Freud se le hubiera ocurrido resolver el problema de si la corona del rey es de oro puro o de algún otro material al sumergirse en una tina y ver como se eleva el agua. No lo hubiera resuelto porque no eligió andar pensando en pesos específicos y en volúmenes y por lo tanto no tenía los preconceptos con los cuales hacer emerger la heurística. Del mismo modo, dudo que al genio e inteligencia de Arquímedes se le hubiera ocurrido pensar que si se pueden quitar y poner síntomas por medio de la hipnosis a un grupo de histéricas, estos no pueden corresponder a alteraciones neurológicas, y esto es porque no tenía pensamientos sobre complejos psíquicos y afecciones neuronales. Es cierto, reitero, sin la cultura no podemos formarnos, pero cada individuo decide qué tomar de ella.

Conviene en este segmento hacer alusión a esa parte en la que Ricoeur menciona que: “se reconoce plenamente el carácter *intencional* de una acción cuando se encuentra la respuesta a la pregunta *¿qué?*”

ψS



Omar Israel Espinosa Pérez, Escuela Nacional de Artes Plásticas, UNAM.

en términos de una respuesta a la pregunta *¿por qué?*. Y entonces, estoy seguro, comprenderíamos mejor lo que realizaron estos personajes si nos dijeran por qué decidieron dedicarse a hacerlo.

La libertad y la intencionalidad podemos apreciarlas, analizando la historia personal del individuo (su narración) y en ese sentido la propuesta de Bruner (1991) es la más atractiva, dado que propone “que los estudios se centren sobre los significados en función de los cuales se define el Yo tanto por parte del individuo como por parte de la cultura en que este participa” y donde también propone que “el individuo histórico es un Yo desde el pasado hasta el presente”. Esto concuerda con la mención que hice al principio respecto a que la propia historia es un elemento fundamental, junto con la cultura, para la emergencia de la mente. Esto es lo que propongo se considere como dimensión individual de la acción humana, pero no sólo como un continuo en el que después la intención escape al agente en la acción significativa que luego pasará a ser propiedad de la dimensión social, como diría Ricoeur, sino desde una postura más existencialista, concibiendo al humano como decía Sartre (1946): “como un proyecto que se vive subjetivamente, o lo que es lo mismo, como un ser que se construye desde dentro, con plena responsabilidad de sus actos”.

Concluyo prematuramente que si bien es espurio dicotomizar el conocimiento en un objeto cognoscible y un sujeto cognoscente, también lo es situarlo exclusivamente en la relación sin considerar la naturaleza *per se* del objeto (pues hay una parte de la realidad que sigue siendo independiente a nosotros) y la postura interpretativa intencional del sujeto (pues sin una estructura de preconceptos no es posible aprehender el significado que emerge de la relación).

Ahora es momento de explicar a qué me refería con aquello de que la cultura cambia en todo momento. Como dije al principio, definiendo la premisa

de que la cultura o la sociedad emergen de las mentes individuales. Y aunque en un principio, y todavía, se origina de la relación de por lo menos dos individuos (uno sólo no puede formarla), es desde la intención y la libertad de los individuos que la sociedad va adquiriendo su forma. Uno se forma adquiriendo el ritmo que ya desde antes constituía a la sociedad y luego, con sus decisiones, va cambiando su propio ritmo y por consecuencia el de la cultura que lo contiene a uno. Uno siempre está decidiendo, uno siempre está construyéndose a sí mismo. Por lo tanto, uno siempre está cambiando por acción emergente a su sociedad y construyendo su cultura, que es el pensamiento de la misma.

Finalmente, cuando definiendo una construcción recíproca o un *emergentismo* circular, tengo en mente la idea de que las personas pueden asentar su vida en esa creencia y obtener beneficios. El pensarnos como una unidad individual a la vez que una unidad colectiva nos hará una sociedad más conciente y comprometida con sus actos, más empática y responsable con el mundo que queremos vivir. Por paradójico que parezca, al defender la individualidad ante la colectividad, no pretendo fragmentar a la sociedad, sino unificarla.

BIBLIOGRAFÍA

- Bruner, J. (1991). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognoscitiva*, Madrid, Alianza.
- Gergen, K. (1996). *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós.
- Fernández, P. (2004). *La sociedad mental*, México, Anthropos.
- May, R. (1981). *Libertad y destino*, Nueva York, Norton.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Sartre, J.P. (1946). *El existencialismo es un humanismo*, México, Quinto sol. †

Acerca de la incólume realidad, o por qué creer en los relojes del Metro

ERNESTO FERNANDO SALDÍVAR PÉREZ

*La muchacha tenía unas manos
pecaminosamente hermosas.*

G.C. Lichtenberg



E

xiste un punto en donde toda la realidad y las locuras se juntan como si fuera, acaso, una intersección en donde dos coches están a punto de estamparse para provocar una catástrofe, que para algunos podría significar el inicio de una modesta hecatombe (la hipérbola cínica) o para otros el anunciado y popular fin de los tiempos. < Metro Tacubaya, 19:15 >

En este punto pasan luces de colores de todo el espectro electromagnético (8 colores como las lenguas de Dios), que son modestamente percibidas por el humano en una voz tricrómica que le murmura al oído cantos de desesperación, locura y muerte. La nada y el vacío se hallan en una tranquilidad oceánica porque los gigantes de la Tierra (que son la Luna y el Sol) se hallan dando la mano (si es que tienen manos y si es que se conocen. Imaginen un eclipse o a dos personas atisbándose mutuamente) y porque los poetas hablan del amor. < Metro Centro Médico, 19:31 >

Sin embargo, tales suposiciones no son más que fantasías e ilusiones de un hombre que saquea tumbas (se dice que los románticos saquean tumbas para robarse los huesos y crear al compañero perfecto que baile junto a él una danza de fuego, entregado directamente por las manos de Prometeo) porque camina entre muertos, camina entre autómatas, anuncios, el *beat* de John Coltrane que exhala notas de un amor supremo que no ve porque camina con dos piernas que apenas sostienen dos momentos (el de su vida y su muerte). < Metro División del Norte, 19: 45 >

Un ángel lo mira, se le aparece como aquella visión de tus senos golpeando tu pecho enardecido de pasión y sedado de éxtasis. El dolor

existe, isí, existe! pero se disfruta porque se ha convertido en placer, en placer carnal, medular y síncope de *Pursuance* cortesía de Elvin Jones. Ese ángel le habla del futuro, de la esperanza, de la vida que sigue y del momento que calla; toma su hombro derecho y le susurra al oído: *nama*. <Metro Copilco, 20:01>

El diablo le besa, se acerca a su corazón (si Jesús carga una cruz, el diablo cargaba su corazón) y le susurra al oído el pasado, el miedo y la muerte mientras toca su hombro izquierdo y le dice lentamente: *rupa*. <Metro Universidad, 20:05>

Se ha pasado de estación, él no iba a Metro Universidad, seguramente pasó Zapata desde hace mucho tiempo pero piensa que es afortunado. Agradece a Dios (de nuevo) que sus errores le hayan dejado ver cuál era el camino a seguir y cuál es la estación donde debía de bajar. Preocupado por la hora mira su reloj y se da cuenta de que apenas son las 21:05, se da cuenta también de que las estaciones tenían la hora incorrecta, que estaban atrasadas una hora. Lo atribuye a miles de causas pero la principal es que está por debajo del suelo, que a unos metros de distancia el cielo da claves para entender la cierta coherencia que guarda la realidad atendida a procesos tan sencillos y, desde su perspectiva, cíclicos ya que está seguro que mañana verá al Sol (nuevamente) y que ahora que salga verá a la Luna que le sonríe (sí, siempre me sonríe y nunca falta a su cita; quizá haya momentos en las que trae un vestido negro o que se haya alaciado tanto el cabello de nubes que no la verá, pero

estará ahí). Certezas son lo que necesita en esta vida y un hombre con un reloj puede estar seguro de la hora, pero con dos jamás lo estará. <Metro Viveros, 21: 17>

Ahora llega a la estación Zapata, con la hora pisándole los talones. Puede dejar a un lado los divertimentos de que cada vez que viaja en el túnel y pasa de estación a estación puede fijarse en la hora y ver que varía de estación en estación, ya sea por unos minutos o por horas, hay veces en que los relojes son tan descarados que dicen las 00:00 horas o que dicen una fecha falsa, pero a él le divierte sentir que está viajando en el tiempo y que es conciente de ello pero con la tristeza de que su reloj ni es de arena, ni es de sol, para nada pensemos en que es un reloj atómico con la hora exacta. Total, tiene que escribir un ensayo que se llame “La cromodinámica cuántica”, cuyos primeros párrafos digan: La cromodinámica cuántica es una teoría que describe cómo los quarks interactúan entre ellos a través del intercambio de gluones. El nombre cromo surge de una propiedad particular que los quarks y los gluones tienen, la cual es análoga a la carga eléctrica, y a la que se le da el nombre de carga de color. No significa que tengan color sino

que se utiliza esta nomenclatura como una forma de distinguir una propiedad característica de estas partículas al estudiar el tipo de fuerzas por las que se unen o se rechazan. Los tres colores que se usan para denominar o distinguir a los quarks son rojo, azul y verde; algunos físicos cambian este último por el amarillo. <Metro Zapata, 22:22> †



José Adrián Monroy López, Escuela Nacional de Artes Plásticas, UNAM.

Naturaleza subterránea

IVÁN GONZÁLEZ MÁRQUEZ

E

El usuario descubre rápidamente que como sistema de transporte colectivo, el Metro del DF es muy insuficiente: no alcanza para la inmensidad de personas¹ que luchan por continuar con sus vidas en la ciudad. Año con año han ido desapareciendo los horarios en los que uno puede simplemente abordar, sentarse y llegar a su destino sin contratiempos, sintiendo que el mundo funciona, que la vida avanza. Cada vez se ensanchan más los horarios de marea alta en los que las oleadas de personas simplemente lo inundan todo, hasta una altura de aproximadamente 1.65 metros; ríos ininterrumpidos recorren los pasillos, caudalosas cascadas se desbordan estrepitosamente por las escaleras, las corrientes que suben y bajan chocan entre sí, arremolinándose y estancándose finalmente en los andenes, donde cada uno nadará como salmón contracorriente intentando encontrar algún mínimo espacio dentro de los trenes, que uno tras otro llegan ya repletos. Escasea el aire, los más pequeños pueden ahogarse, los más débiles no pueden luchar; sólo les queda dejarse llevar por el oleaje, ya sin patallar. Los más fuertes empujarán y se abrirán camino, forcejeando y aplastando, ya sin miedo. Algunos entrarán a los vagones: no necesariamente los más aptos, ni los que llegaron primero; simplemente los que alcanzaron a entrar... Una vez dentro, uno debe atrincherarse para el viaje. La sensación de asfixia aumenta, las ventanillas estarán atascadas o serán inútiles, todo el aire disponible habrá sido respirado muchas veces ya, quedando tibio y espeso. Ante el inevitable apretujamiento, ciertamente uno debe cuidarse la cartera y el celular, el bolso o la mochila; y efectivamente, las damas (aunque no exclusivamente ellas) deberán proteger también aquellas zonas cor-



¹ Total de pasajeros transportados en 2006: mil 416 millones 995 mil 974 usuarios.

A todos se nos hace tarde, la gente truena la boca, golpea el piso con los zapatos o levanta la mirada al cielo...

porales que resulten ofendidas al tacto. Pero es falso decir que no hay caballerosidad en el Metro, que no hay amabilidad o consideración por el otro: conviven allá abajo los actos moralmente más ejemplares con los más reprobables. Con el tiempo uno descubre que, irónicamente, mientras más gente haya, mientras mayor sea el hacinamiento y más crítica la situación, más probable es que el Metro empiece a fallar, deteniéndose una y otra vez, prolongando más y más el difícil recorrido. Detenido en la oscuridad de los túneles, uno nunca sabe cuánto tardará en volver a avanzar. A todos se nos hace tarde, la gente truena la boca, golpea el piso con los zapatos o levanta la mirada al cielo... después algunos suspiran, exhalan sonoramente: hay que resignarse, no hay nada qué hacer. Aquí no hay cláxones que tocar, ni rutas alternas que probar, sólo queda esperar. Para viajar diariamente en estas circunstancias, es necesario haber desarrollado alguna estrategia que incremente nuestra capacidad de resistencia. A veces se puede leer el periódico por encima del hombro del vecino, o simplemente cerrar los ojos y entrar en uno mismo o dormitar de pie. Debe evitarse la desesperación a toda costa. Se va adquiriendo una imperturbabilidad interior, una calma y una serenidad en la mirada que le distinguen a uno del pasajero poco experimentado. Eventualmente se aproximará la estación donde uno quiere descender. Para lograrlo, uno debe posicionarse con anticipación cerca de las puertas, preguntar quiénes más van a bajar para poder unir fuerzas con ellos, y

así todos juntos enfrentar el golpe de los que lucharán por abordar. Algunos no conseguirán salir, pelearán en vano contra la avalancha entrante y deberán intentarlo de nuevo en la siguiente estación, y al día siguiente, y al día siguiente... Y sin embargo se mueve. Funciona. Es bonito subirse. Incluso hay veces en que todo marcha bien. Es como toda la ciudad, es como vivir en el DF, que es como estar en el *Titanic* un poco antes de su hundimiento irremediable, y ver que todavía es bonito. Es grandioso.

Además, la muchedumbre excesiva en los túneles también puede ser aprovechada. Pueden observarse organismos bien adaptados a ella, y algunos incluso sobreviven prósperamente en este entorno. Un buen ejemplo de ello es el vendedor del Metro. El comercio en general —tanto el “formal” como el “informal”— se ve beneficiado con el número masivo de posibles consumidores. Pequeños locales comerciales pueblan las estaciones del Metro y rodean las salidas de las estaciones en la calle. Pero el “comercio formal” sólo llega hasta ahí, hasta las estaciones, y sólo se limita a áreas específicas de ciertas estaciones, desde donde intenta pescar algo de los enormes cardúmenes que frente a él transitan. En cambio, el vendedor a pie es mucho más versátil, es todo-terreno, puede llegar a donde sea en busca de la muchedumbre, sólo él llega a vender dentro de los vagones. Vendiendo en los trenes en marcha, se convierte en el más ambulante de los vendedores, y convierte al Metro en un auténtico mercado sobre ruedas. Ahí den-

tro, por unos minutos tiene literalmente un “mercado cautivo”: gente sin escapatoria y sin mucho qué hacer, un público expectante. Ahí a bordo ha encontrado un nicho ecológico y comercial altamente explotable donde ha sabido proliferar echando mano de notables cualidades. Ahí recupera la antigua herencia tradicional del merolico, utilizando diversos recursos histriónicos para capturar hip-

nóticamente la atención del público usuario al anunciarle su producto. Modulan su voz empleando una variedad de efectos acústicos llamativos, usando acentos extravagantes, entonaciones rítmicas, curiosas inflexiones vocales y timbres tan estridentes que no parecieran humanos. Así ponen a la venta toda clase de golosinas, artículos personales, para el hogar, para la oficina, para el



Liliana Ang, Escuela Nacional de Artes Plásticas, UNAM.

joven estudiante, objetos curiosos, bonitos regalos para el niño o la niña, productos de novedad, diez pesos le vale, diez pesos le cuesta. Ahí está el chicle blanqueador y sin azúcar o el cepillo de dientes con pasta. Ahí está la revista de pasatiempos o el librito para interpretar los sueños. Ahí está la pomada con veneno de víbora o con *ketoconazol*. Ahí está el llavero-pluma-lamparita con luz de halógeno. Ahí están las chácharas de alta tecnología, importadas desde cualquier rincón del planeta. Y merece mención especial la industria clandestina de los piratas multimedia, quienes ofrecen al público una asombrosa variedad de contenidos culturales pirateados en diferentes formatos audiovisuales: todo tipo de música en disco formato MP3 o formato normal, extenso surtido en videos mu-

sicales y películas para DVD, VCD o computadora, van caladas, van probadas, van garantizadas. El vendedor de piratería multimedia ha evolucionado y desarrollado herramientas originales y tecnológicamente sofisticadas que lo colocan a la vanguardia de los vendedores ambulantes: va caminando con su reproductor portátil, pantalla plana en la mano y mochila especialmente adaptada con bocinas superpotentes integradas y una fuente de electricidad recargable, resultando un merolico casi biónico, con perfecto camuflaje para confundirse con cualquier usuario y pasar desapercibido al salir de los vagones, pues los vendedores ambulantes en el Metro están prohibidos, es comercio ilegal, es comercio fuera de norma, es “comercio subterráneo”. †

DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

“Porque, en efecto, la definición más certera de lo que es la urbe y la *polis* se parece mucho a la que cómicamente se da del cañón: toma usted un agujero, lo rodea de alambre muy apretado, y eso es un cañón. Pues lo mismo, la urbe o *polis* comienza por ser un hueco: el foro, el ágora; y todo lo demás es pretexto para asegurar ese hueco, para delimitar su dintorno. La *polis* no es, primordialmente, un conjunto de casas habitables, sino un lugar de ayuntamiento civil, un espacio acotado para funciones públicas. La urbe no está hecha, como la cabaña o el *domus*, para cobijarse de la intemperie y engendrar, que son menesteres privados y familiares, sino para discutir sobre la cosa pública.” (pp. 194-195)

“He aquí la plaza. No es, como la casa, un ‘interior’ cerrado por arriba, igual que las cuevas que existen en el campo, sino que es pura y simplemente la negación del campo. La plaza, merced a los muros que la acotan, es un pedazo de campo que se vuelve de espaldas al resto, que prescinde del resto y se opone a él. Este campo menor y rebelde, que práctica secesión del campo infinito y se reserva a sí mismo frente a él, es campo abolido y, por lo tanto, un espacio sui generis, novísimo, en que el hombre se liberta de toda comunidad con la planta y el animal, deja a éstos fuera y crea un ámbito aparte, puramente humano. Es el espacio civil. Por eso Sócrates, el gran urbano, triple extracto del jugo que rezuma la polis, dirá: Yo no tengo que ver con los árboles en el campo; yo sólo tengo que ver con los hombres de la ciudad”. (p. 195)

(1929). *La rebelión de las masas*, Barcelona, Editorial Planeta DeAgostini. 1995.

Tiempo: El futuro

LESLIE BORSANI FERNÁNDEZ

S

Según los naguales mexicanos lo único que hay en el universo es energía, y la energía sólo tiene aquí y ahora, un infinito y siempre presente aquí y ahora. Si alguien pudiera vivir eternamente, el tema del futuro le sería intrascendente, en cambio para nosotros que aspiramos a vivir no más de cien años, el tiempo resulta ser algo avasallador. El pasado es el que nos atormenta y del que nos arrepentimos, el futuro es lo que buscamos, imaginamos e inventamos, el presente es lo que nunca nos detenemos a vivir. Hemos dejado de vivir *en* el tiempo para empezar a vivir *para* el tiempo.

El futuro es lo que nos hace estudiar no por placer sino para seguir con algo más, o para conseguir un trabajo después. El futuro es lo que nos obliga a leer apresuradamente un libro para empezar con el siguiente. Es el mismo que nos hace preguntarnos qué tanto le faltará a una película cuando ya hemos empezado a verla. El futuro es el que nos incita a contar las horas que podremos dormir antes de acostarnos, dependiendo de nuestro horario y las citas del día siguiente. Él nos hace conservar amistades, para no estar solos en el “futuro”. El futuro nos hace salir de casa con una botella de agua para cuando tengamos sed. El futuro hace que adelantemos materias para que al final de la carrera no estemos muy ocupados.

Y es que se dice que *hay tiempo para todo*, pero si se pone atención a esta expresión podemos darnos cuenta de que el “tiempo” a que hace referencia es el futuro. Se dice para que creas que no morirás, y así el tiempo sea intrascendente. Otra manera de que el tiempo deje de importarnos es conocer nuestro destino, tomando como premisa que existe algo tal. Si Edipo hubiera sabido toda la tragedia que tendría que vivir, tal vez su vida habría sido más tranquila, no por no pasar los sufrimientos predestinados, sino por no tener que preocuparse por sus decisiones, cualesquiera que fueran lo llevarían a la



misma conclusión. Y él lo sabría. ¿Dónde podemos consultar los hombres modernos un buen oráculo? Pero nosotros, hombres modernos, ya hemos decidido que el futuro determina todas nuestras acciones “presentes” y aun así no sabemos qué futuro tendremos.

La verdad es que el futuro no puede existir para nosotros, porque cuando avanzamos en el tiempo no llegamos al futuro, solamente tenemos más pasado y otro presente. En fin (o sin fin), el futuro son los buenos deseos, las uvas del año nuevo, y los libros de superación personal. Es el calendario, los cumpleaños y los resellos de credenciales. El futuro es ahora que entrego esta hoja, el ahora en el que ya no estoy escribiendo y tú estás leyendo. ¶



Omar Israel Espinosa Pérez, Escuela Nacional de Artes Plásticas, UNAM.

DE LEWIS CARROLL

“Alicia permaneció callada durante algunos minutos, simplemente admirando los campos desde lo alto; aunque se daba cuenta de que era un campo muy extraño: Un conjunto de arroyuelos lo cruzaba hasta sus extremos, y las franjas del terreno estaban divididas en cuadros de setos de arbustos pequeños, que corrían perpendicularmente a los arroyos.

—Pareciera que todo está trazado como si fuera un enorme tablero de ajedrez —dijo Alicia, rompiendo el silencio—; hasta me parecería lógico que hubieran figuras que se desplazaran por... ¡pero si ahí están! —añadió con un grito, sin poder contener su explosiva sorpresa—. ¡Están jugando una enorme partida de ajedrez!... ¡Una partida a escala mundial!..., bueno, si pudiera considerarse que este campo es todo el mundo... ¡Oh, cuánto me gustaría participar yo misma en este juego! No me importaría ser solamente un peón, con tal de participar; aunque, pensándolo mejor, ¡no estaría mal ser una reina!...” (pp. 124-125)

(1871). *Alicia a través del Espejo*, México, Editorial Tomo. 2003.

Develando el orden de la ciencia: exploración a partir de la acción y la práctica científicas

ISRAEL ROJAS CAMPOS

E

n una conferencia, el profesor emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México, Ruy Pérez Tamayo, declaró lo siguiente: “En un mundo que depende cada vez más del dominio de la ciencia y de la tecnología, el rezago del país en incorporarse al desarrollo de ambos sectores condena a la sociedad a decisiones e intereses de los que generan y explotan el conocimiento en el extranjero, así como a las religiones que no toleran la libertad de pensamiento”.¹ Esta afirmación hace pensar que la relación entre ciencia y sociedad sigue siendo una que separa las características que hacen a la ciencia del resto de los aspectos humanos generales y la coloca en una posición dominante en relación con otros ámbitos sociales.

En el ámbito del conocimiento humano, la ciencia ha ocupado un papel sumamente importante. Se ha considerado como la mejor forma de generar conocimiento por varias razones, a saber: la sistematicidad de sus métodos, los cuales se basan en reglas y normas muy concretas; la complejidad de la estructuración de sus teorías; las explicaciones que han cimentado la consideración, en el pasado y en la actualidad, de algunos hechos como irrefutables o que ya han sido comprobados a la luz de la experimentación y, en general, a muchos otros aspectos sobre la realidad que han contribuido a que la ciencia tenga el carácter que, históricamente, ha llegado a tener y la importancia que esto ha significado para las sociedades en las que se desarrolla.

De un modo muy general lo anterior ha sido posible porque la ciencia contiene sus propias maneras de intervenir sobre el mundo, así como sus propias formas de entenderlo, de interpretarlo, comprenderlo y explicarlo. Estos logros y otros (como las formas en que

¹ *La jornada*, 10 de junio de 2007, México.

la ciencia interviene en el mundo natural y social, así como las diversas formas en las que estos mundos se entienden gracias al cuidado que la ciencia ha tenido en la elaboración de las formas en las que se explican, es decir, en el cuidado que ha tenido la ciencia en decir cómo es la realidad) están involucrados en la delineación de un cierto tipo de *orden* encontrado en la ciencia. Sin embargo, atribuir un estado ordenado a la ciencia hace que surja una duda: se da por hecho que la ciencia, como un ámbito ordenador de varios otros de la vida humana, tiene un orden propio, la cuestión es ¿en qué radica el orden de la ciencia? El propósito general de este escrito es saber en qué podría consistir ese orden por el que la ciencia se caracteriza.

Cualquiera podría preguntarse, ¿qué es el orden?, ¿es estabilidad, regularidad, control, equilibrio, disposición, acatamiento, seguimiento de reglas?, ¿es obedecer o es imponer? En general, son muchas las cosas que se piensan cuando se habla sobre orden. Un aspecto inevitable de este trabajo es que pueden surgir ideas que guíen al entendimiento de dicho concepto tomando como escenario a la ciencia. Empero, no se pretende establecer una característica de orden que sea específica de la ciencia, ni de cómo es que dicho orden instaure las maneras en las que se delinear y se definen las características de la misma. Por lo que las preguntas pertinentes que se pueden formular al respecto del orden pueden ser las siguientes: ¿Es un único tipo de orden o es la conjunción de varios ámbitos disciplinarios ordenados? ¿Qué es lo que delimita el orden en la ciencia? ¿Es extensible el orden que la ciencia posee a algún otro ámbito, por ejemplo, a los relacionados con cuestiones políticas, religiosas, a la diversidad de las culturas, a formas de conocimiento alternos al de la ciencia o incluso al mismo sentido común?

El *orden* podría entenderse de muchas maneras: como estabilidad, control, regularidad, equili-

brio, disposición, acatamiento o seguimiento de reglas y normas, obediencia, imposición, etc. Lo que se pretende es dar ideas que guíen hacia el entendimiento del orden en la ciencia. Por ejemplo, ya han habido preguntas que se han formulado filósofos e historiadores (de la ciencia) correspondientes a entender un cierto tipo de orden en la ciencia: Chalmers (1976) se preguntaba *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* tratando de develar una manera en la que la ciencia *se comportaba* con relación a sus métodos; Kuhn (1962), quien rompió la manera de ver a la tradición científica con un planteamiento diferente de ver a las revoluciones científicas, también dirigió sus reflexiones hacia pensar en el orden de la ciencia dentro de un *paradigma* que era el que daba sentido a la labor científica, a la ciencia normal; Feyerabend, en su obra *Tratado contra el método*, apostó por una alternativa al *método de la ciencia* tomándolo como una forma en la que la ciencia estaba ordenada, con lo cual el autor no estaba de acuerdo pues para él restringía las posibilidades de la ciencia al empleo de ese método; Popper, con su propuesta del método falsacionista, buscaba encontrar una generalidad en el desarrollo de la ciencia tomando, sólo como relevantes, aquellos aspectos que demostraran contener una estabilidad lógica y racional de las teorías, hipótesis, etc. De todas estas posturas se puede entender que una primera noción de orden está dirigida hacia el método de la ciencia, o a los aspectos estables que permiten el desarrollo de la ciencia y de ahí hacia las reglas en las que se basa.²

Parte del problema es que la ciencia es comprensible en ciertos niveles y no tanto en otros. No todo lo que se genera en la ciencia es asimilable para todos, ni siquiera entre disciplinas; no todas las teorías son entendidas de la misma ma-

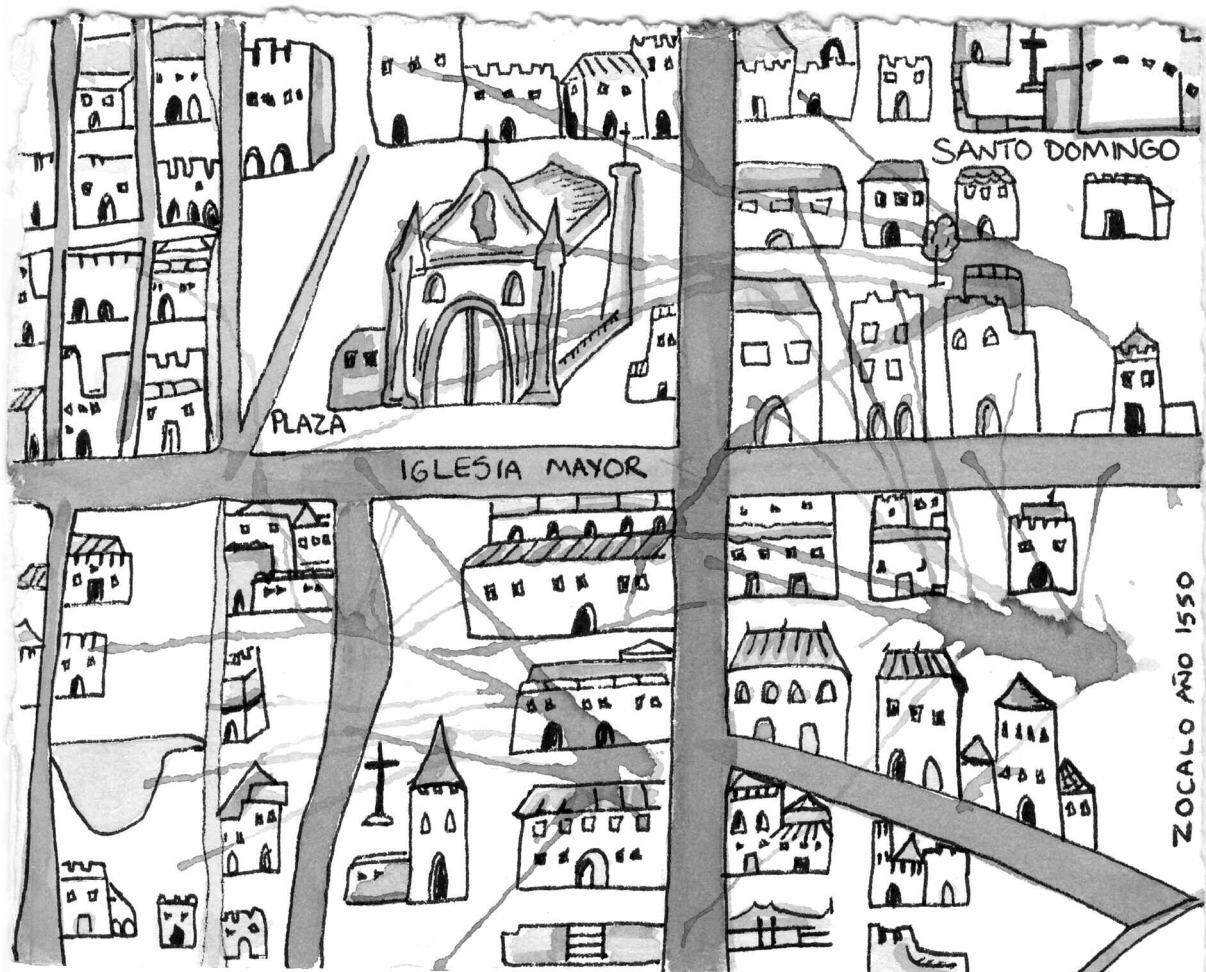
² Feyerabend, P.K. (1975); Popper, K. (1972).

nera en diferentes campos; no todos los avances son hechos por una preocupación sobre el conocimiento como algo que se debe aplicar (a nivel técnico o teórico); no necesariamente todo el conocimiento generado tiene que ser lucrativo, lo que no le quita que sea relevante a la sociedad, ¿hasta dónde tiene la ciencia una noción de orden que la ha caracterizado como proveedora de orden en otros ámbitos (por ejemplo, ideas en el sentido común al respecto de muchas cosas sobre la naturaleza, o frases sobre ciertos productos de uso necesario con la leyenda *científicamente comprobado*)? ¿Qué tipo de orden delimita las reglas de la intervención de la ciencia en la realidad para comprenderla? ¿Cómo es posible la interpretación y reinterpretación

de aspectos emergidos de la ciencia, cuando ésta se había encargado ya de *ordenar* la explicación de ciertos fenómenos? ¿Por qué sigue existiendo confusión en el análisis de muchos temas relativos a la ciencia?

Estas preguntas tienen conexión con la fe de que la ciencia tiene *en sí* un orden que se crea con el hecho de hacer ciencia. Claro, como la ciencia brinda orden es de esperarse que ella sea autocontenedora de un tipo de orden propio, autónomo, que es su guía, que la delimita y la constriñe, por eso se sabe qué sí es ciencia y qué no lo es, donde ella misma es la que dicta la diferencia, donde los hechos son hechos porque la ciencia los ha comprobado, los que no, no son hechos sino que se

ψS



quedan en el nivel de las creencias, de la imaginación, de los pseudo problemas o de lo irracional. Sin embargo, esta fe de trasfondo puede discutirse y hacerse explícita si pensamos que el orden de la ciencia se da a partir de otros aspectos. Se da a partir de los personajes, sujetos o agentes, que hacen ciencia (pues la ciencia no se hace a sí misma) y del espacio en el que estos se encuentran: la ciencia es un ámbito social. El orden de la ciencia es reflejo de las acciones y prácticas de estos sujetos y agentes que hacen la ciencia. Ellos son los que aceptan el orden de la ciencia, lo redefinen, lo utilizan y lo desordenan.

Decir que el orden de la ciencia es el reflejo de las acciones y las prácticas de quienes hacen ciencia es lo que nos da las bases para entender a dicho orden. Es decir, el medio del que se hará empleo para entender en qué consiste esta noción de orden de la ciencia reside en verla desde dos ámbitos inmersos en su *hacer*: se pretende conocer los aspectos que caracterizan al orden en la ciencia a través de una exploración de sus *acciones* y sus *prácticas*. Por lo que en adelante se hablará de acciones científicas y prácticas científicas como conceptos que llaman al develamiento de la comprensión del orden en la ciencia. Una inquietud que surge y refleja la relevancia propia del trabajo es la de saber, entonces, cómo es la relación entre los agentes que se desenvuelven dentro de un mismo medio, es decir, cómo es la *interacción* en la ciencia y cómo es la relación entre diversas prácticas además de las de la ciencia. Algo que no se quiere hacer entender aquí es una noción de la realidad parcializada por diversos ámbitos de actividad, no hay nada que establezca los límites entre un ámbito y otro de la realidad, los marcos no son elementos fijos e inamovibles, siempre es posible que un marco influya sobre otro, lo difícil es establecer hasta qué nivel. De esto viene la importancia de entender la relación entre acción y práctica. Es decir, pregun-

tarse por el orden no es decir que el orden existe y que sólo lo empleamos como sujetos sociales inmersos en una actividad específica de la vida humana, y esa es nuestra base para el desarrollo del conocimiento. Más bien hay que pensar en cómo se establece el orden a pesar de que las diferencias y complicaciones, existentes en un sólo ámbito como la ciencia, no dejan que sea un proceso fácil. Como panorama general lo explicaré así: las prácticas científicas son llevadas por agentes que realizan *acciones* enmarcadas dentro de un cierto ámbito humano, el cual les atribuye el carácter de *científicos* por el hecho de estar enmarcadas en el campo de la ciencia, pero que en su esencia son acciones que no necesariamente hacen a la práctica científica, pues ésta más bien depende de la *valoración* que se le haga a la ciencia como poseedora de aspectos que la hacen exclusiva en el ámbito humano.

Aceptar que hay elementos que conforman la *exclusividad* de un ámbito humano, o de una especificidad en la *práctica científica*, implica, en un sentido que se puede hacer extensivo a otros terrenos, una especificidad en el ámbito por ejemplo, de lo racional³ por un lado; por el otro, es aceptar la idea de una imposición de *orden* basada en los juicios de un ámbito exclusivo; ambas situaciones carecen

³ Aunque el problema de la racionalidad científica no es central en este trabajo, es de suma importancia. Se acepta que no puede haber aspectos que solamente sean racionales a través de la ciencia, aceptar esto sería un grave error, sobre todo porque sería dejar de lado que la ciencia está influenciada por múltiples aspectos racionales provenientes de otras esferas sociales. El problema de aceptar que la especificidad en la ciencia dota de los únicos elementos racionales de los que dispone el ser humano tiene como consecuencia las omisiones y las malas imágenes que pueden ser generadas en un ámbito público más amplio, por ejemplo, en la comunicación de la ciencia, en la que lo que debería hacerse es comunicar un carácter racional de la

de fundamentos fuertes para ser las que rijan en el seguimiento de un orden. Si fuera el caso no sería posible realizar acciones fuera del ámbito de la ciencia que pudieran ser vistas como pertenecientes a un orden o como racionales (pues la ciencia como el canon de la racionalidad determinaría los criterios específicos de la razón humana), tales como realizar un buen negocio, comprar una casa procurando el patrimonio familiar, reconocer el talento de alguien, aceptar los errores propios y aprender de ellos, cuidar a la persona amada⁴, considerar a un candidato como el mejor en la contienda, etc. Ejemplos de este tipo, fuera del ámbito de la ciencia, no necesariamente están fuera del ámbito general de la racionalidad y no necesariamente tendrían que ser parte de un *caos* general, pues la ocurrencia de este tipo de eventos, así como el seguimiento de los patrones que los hacen posibles en la vida social implica para los sujetos *ir por el buen camino*⁵, tener orden en sus ideas y en el alcance de sus ideales, lo que a su vez significa demostrar una ac-

ciencia que, además de estar enfocado en sus resultados, también tiene que estar enfocado en los procedimientos y en las prácticas científicas (Olivé, L. 2000, cap. 3). Sin embargo, lo que se pretende remarcar sobre este problema, tomando como ejemplo la comunicación de la ciencia, es que desafortunadamente no todo lo que surge de la ciencia es comunicable de manera adecuada, pues hay muchas omisiones o malas interpretaciones que se hacen de la ciencia, justamente porque no son comprensibles al estar enmarcadas en un ámbito perteneciente a las acciones científicas exclusivamente, lo que en todo caso generaría el carácter específico de la ciencia. La dificultad de comprender lo que generan estas acciones es que no es tan fácil entender el aspecto “libre” de influencias culturales y sociales del conocimiento científico (o del descubrimiento científico, como lo apunta Olivé), pues la *validez* de éste, no está en función más que de lo que es exclusivo de la ciencia.

⁴ Para entender mejor la relación entre racionalidad y afectos o emociones, *cf.* Elster, J. (1997).

⁵ Polanyi, M. (1946).

titud *racional* ante la vida y la conformación del orden social. En todo caso, es pertinente preguntarse si existe un aspecto *específico de orden* en la ciencia que no cumpla el papel de modelo de orden humano. Sería mejor comprender una idea de orden que dé el carácter racional específico en ese medio (en la ciencia) sin pretender ser *el modelo* de los demás contextos humanos. Es decir, saber si el orden es el semblante que da cuenta y sentido a los criterios de aceptación, de manipulación y de jerarquización de ciertos aspectos del mundo por parte de los científicos que realizan *acciones científicas*. En otras palabras: que sea el orden de la ciencia algo que tenga importancia a nivel social y el orden social algo que dé consistencia a la ciencia. Generalmente, ámbitos separados (pues no se trata de un mismo tipo de orden) donde es necesario encontrar una tercera opción de análisis⁶ que no las separe, que las tome en cuenta en conjunto y promueva el desarrollo de ambos sentidos a nivel intelectual, productivo, etcétera.

En primer lugar, el sentido de preguntarse por un orden en la ciencia a través de sus acciones y sus prácticas, necesita cuestionarse por cómo se constituye una *acción científica* y una *práctica científica*. La relación entre ambas puede, si no se tiene cuidado, ser trivializada y caer en una naturalización de la relación entre *práctica* y *acción*, dado que la noción tradicional de *prácticas* se concibe como un complejo de acciones humanas orientadas a ciertas metas.⁷ Esta acepción del concepto de *prácticas* no toma en cuenta que éstas sólo pueden ser

⁶ Por ejemplo, la idea de “tercera vía”, de Anthony Giddens (1998), es muy pertinente como tipo de análisis, pues hace alusión a la consideración de dos posiciones tanto contrarias como valiosas para el surgimiento de una tercera más completa y co-constitutiva.

⁷ Olivé, L. (2004).

apreciadas desde ciertos puntos de vista, es decir, una práctica como hacer pan sólo es apreciable como la *práctica panadera* por el hecho de que existen panaderos que la llevan a cabo. Esta situación es muy diferente si un ama de casa se da a la labor de hacer pan, pues ¿puede considerarse a esta ama de casa como una *panadera* por el hecho de que sabe y aplica cierta parte de su experiencia a hacer pan? De igual manera, un panadero no puede ser barrendero por el hecho de remover con una escoba los residuos de harina del piso, un barrendero no puede ser maestro por enseñar a alguien a barrer, un maestro no puede ser político, un político no puede ser niñera, y así sucesivamente. Esto es: por un lado, existen prácticas ubicadas en los grupos sociales que los dotan de ciertas características e identidad, y por otro lado, las acciones que se efectúan están ubicadas en ciertos contextos que dan la idea de un orden necesariamente preexistente para poder *acomodar* ciertas acciones pertinentes y favorecidas por las metas que quieren alcanzar ciertos grupos. El contexto hace que las acciones sean pertinentes, las prácticas hacen que los grupos tengan una función pertinente también, pero las acciones no delimitan la identidad de los grupos. Por lo tanto, el hecho de que una acción (como barrer) sea realizada en un ámbito distinto (como el del panadero) al de su contexto de origen,⁸

⁸ Hablar de un contexto en el que se originan ciertos tipos de acciones no es hablar de la “génesis” de las acciones, sino ver cómo es que esas acciones adquirieron relevancia en un ámbito específico de la vida social atribuyéndoles valor a éstas por su pertinencia en la pertenencia a un campo, lo que genera a su vez la delineación de los ámbitos prácticos y el problema de atribuirles un carácter específico, sin tomar en cuenta que lo que está en duda no son los elementos inmersos en la práctica, sino la valoración que se le da a sus acciones. Un modelo que implica esta valoración de las acciones puede verse en Echeverría (2002).

quiere decir que la acción no es del todo constitutiva de las prácticas. Esto puede ser pensado de otra manera si se toma en cuenta que existen acciones que no repercuten sobre algunas prácticas, más bien depende de la valoración de las acciones y de los intereses de los grupos, el hecho de la apropiación de las acciones como ámbitos ordenados de un contexto.

El significado del concepto de acción, en este sentido, se caracteriza por estar ubicado en un ámbito subjetivo. Al atribuir al agente toda una serie de aspectos que son los que le posibilitan generar acciones, se acepta que él es el único poseedor de la capacidad de la acción. Sin embargo, no es la pretensión encerrar a la acción en este carácter subjetivo, sólo se enfatiza esto con un fin práctico. Más bien se trata de entender el sentido abstracto de *acción* que ha sido tan problemático en el esbozo de la comprensión de la acción humana: como una ecuación de transformación en diversos ámbitos o *sistemas*;⁹ como elementos a ser explicados por la existencia de razones que funcionan como causas de éstas;¹⁰ como reflejo de la conciencia humana, al ser reflejo del componente intencional.¹¹ Este sentido de la acción es en cierta medida necesario, pues si no se supiera (por lo menos esquemáticamente) cómo influye una noción general de acción en los sujetos, no se podría entender el hecho de la generación de ciertos tipos de acción a través de las acciones ya hechas por otros individuos. Esto es lo que se puede entender como *interacción*. Las formas en que las interacciones pueden ser vistas ocupan desde la utilización de los resultados mismos de una acción, lo que denota un tipo de empleo técnico de la misma, como una forma de

⁹ Von Wright, H. (1971) y Quintanilla, M. (1989).

¹⁰ Von Wright, H. (1971).

¹¹ Luckmann, T. (1992).

racionalidad técnica¹² (es decir, resultados vistos como hechos, conocimientos, explicaciones, transformaciones, etc., que sirven de bases estables para la generación de más acciones;¹³ hasta el delineamiento de una situación dada por los diversos tipos de interacción generadas ahí, tipos de interacción ordenados por la situación (i.e. un juego de ajedrez, donde los jugadores generan acciones en función de ciertas reglas específicas).

Un aspecto importante es entender cómo están estructuradas las situaciones para la generación de acciones, pues algo que hay que tomar en cuenta es que no cualquier acción puede ser generada en cualquier contexto (de manera intuitiva se puede aceptar que es imposible beber arena o quemar el agua). Giner (1997) es quien aclara el punto tomando en cuenta la situación como las condiciones de vida por las que pasa un sujeto, pero no sólo él, pues la situación al parecer es el esbozo de una configuración realizada socialmente, las situaciones (como contextos de ubicación) delimitan el acervo de acciones pertinentes para el sujeto, donde el orden es parte de las reglas propias de la situación establecidas so-

cialmente.¹⁴ Pero también la situación como *situación vital* es una característica propia del sujeto, lo que rompe con el constreñimiento *local* de la generación de acciones posibles. Es decir, también los sujetos delimitan sus acciones con respecto a la situación que están viviendo independientemente del ámbito geográfico en el que estén (i.e. enojarse en casa por algo acontecido en el trabajo enmarca al sujeto en una situación o *estado* emocional, sin tomar en cuenta el contexto que ocasionó tal emoción, lo cual puede llevarlo a actuar de cierta manera).¹⁵ Este *doble* carácter de la situación es lo que normalmente se conoce como *lógica dual de la situación*, el cual esboza una tensión entre los aspectos subjetivos y estructurales de la generación de acciones, así como el rompimiento de las condiciones objetivas de la generación de acciones, con las apreciaciones que los sujetos tienen de ellas.

La situación, en el sentido de condiciones objetivas, físicas o geográficas, puede entenderse como una noción de orden específica basada en elementos tangibles, generados por la experiencia comprobada y tomados como base para la generación de otros tipos de acciones, tales como las científicas en la generación de hipótesis, la comprobación de teorías, las experimentaciones, etc. Es orden porque es difícil la negación del carácter objetivo que permite la manipulación y apreciación como elementos estables de la realidad.

Sin embargo, el otro aspecto de la situación, el de la vivencia propia del sujeto, no queda excluido desde el punto de vista de la búsqueda del orden (en la ciencia). La diferencia fundamental es que el orden que surge a partir de tomar en cuenta este

¹² La relación entre racionalidad y acción es muy recurrente en la literatura filosófica, sociológica y psicológica. El apelativo de técnico en la racionalidad hace alusión al empleo de resultados “aceptados” como bases para el establecimiento de una normativa racional, despojando a ésta del carácter apriorístico que ha generado riesgos de tomar en cuenta acciones como irracionales, por no estar apegadas a los cánones racionalistas impuestos. Así, los resultados ya comprobados y aceptados son los nuevos cánones de la racionalidad, permitiendo que las acciones se generen sobre estas bases y tomando como irracionales a las acciones que no se basen sobre elementos ya explicitados (no abstractos como la estructura *a priori*). Cfr. Quintanilla, M. (s/f).

¹³ *Op. cit.*, p. 4.

¹⁴ La situación, como ubicación, puede ser entendida como los asentamientos físicos de la actividad social, lo cual implica una noción de situaciones (o como lo llama Giddens [1999] en este sentido “lugares”) geográficamente establecidas.

¹⁵ Nicol, E. (1941), pp. 90-91.

ámbito abstracto de la situación (porque no es tangible ni cuantificable o ubicable geográfica o físicamente) requiere de la aceptación de un aspecto diferente del hacer, es decir, sólo puede facilitar cierto orden en la medida en que éste genere también resultados que bien pueden ser tangibles o relevantes para cierto contexto como el científico; pero los procesos por los cuales ocurre esto disienten de aquellos dados por el constreñimiento a una imagen prevista de cómo se debe proceder en ese ámbito. Así el orden se va dando en la medida en que los *haceres* se van generando y modificando constantemente, es decir, se van dando ciertas nociones de orden a través de las prácticas.

Al estar cimentada una situación por la actividad social, se puede dar por hecho que el tipo de orden dado en las prácticas tiene que moverse por este terreno, por el de la confluencia social de la actividad. Pero hay que hacer la diferencia de que esto no es el análisis de la interacción como la generación de acciones por las acciones de otros. Pues este sentido de interacción toma como bases estables lo que habíamos considerado como racionalidad técnica mencionada más atrás. La práctica, sobre todo la científica, radica en un ámbito más complejo. El preguntarse por un orden a partir de las *prácticas científicas* es preguntarse por si existe una noción diferente de orden al generado a través de la acción. En principio, se considera a la práctica científica como cualquier práctica social. Esto hace pensar que una cierta noción de orden social es compartida por la ciencia como práctica.

A pesar de la semejanza que se pudiera encontrar entre el orden de la ciencia y el orden social, que puede darse por hecho,¹⁶ en el fondo se generan desdibujamientos con respecto al orden que

ha dado a la ciencia el carácter que tiene. Pues al tomar en cuenta a la ciencia como una práctica social más, considerando a las prácticas como ámbitos poseedores de un cierto orden, cuando se habla en la literatura especializada sobre *ciencia*, en realidad no se hace gala de los aspectos que comparte con otro tipo de prácticas sociales (i.e., la religión, la política, el arte, la vida cotidiana, etc.), sino que sigue manteniendo una primacía en el ámbito social general, es decir, hay un orden en la representación de la ciencia como práctica social que la mantiene estable, que la mantiene como forma de conocimiento (en su desarrollo y generación) privilegiada, pues se sigue haciendo hincapié en que trasciende el ámbito de lo intuitivo, del sentido común, lo cual no se niega, pues ha generado explicaciones más esquemáticas y trascendentes que las que haya generado cualquier otra esfera de la vida social. Por lo tanto, en el análisis de la ciencia se requieren aspectos que vayan más allá de darla por hecho como una práctica social más, pues sigue habiendo reivindicaciones epistémicas que la separan en mayor o menor medida de la noción de práctica social, a pesar de que se debe que en su esencia es verdad. La cuestión es: si la ciencia es una práctica social, ¿en que radica lo social de la ciencia? ¿Es en su forma de generación de conocimientos o en su organización? ¿Es el orden de la ciencia como práctica social el mismo tipo de orden de cualquier otro grupo en la vida social?

Para ello hay que entender ciertos factores que apelan por la vindicación de una noción de práctica como un ámbito más complejo del mero establecimiento de cierto orden. Tomando en cuenta los aspectos personales dados en una situación hay que pensar en cuáles podrían ser los factores

¹⁶ El propósito de este trabajo no es establecer en qué consiste el “orden social”, por lo que darlo por hecho es una buena manera de expresar que, en realidad, el interés pri-

mordial es saber cuál es el orden de la ciencia. Si este último es analógico a una representación de lo que es el orden social, no se cuestionará en este trabajo dicha equiparación.

que revelarán el carácter personal del hacer humano. Uno de ellos es dado por la presencia de un componente tácito en la práctica científica. Michael Polanyi atribuye al juicio personal un factor de rompimiento con las imposiciones de condiciones objetivas que se le presentan al sujeto. Si bien es necesario aceptar la necesidad de las condiciones objetivas como bases para que el sujeto tenga ciertas experiencias al respecto de su situación, también es importante reconocer que estas condiciones no son suficientes para la conformación de pensamientos y la generación de conocimientos del sujeto. Esto puede ejemplificarse en una relación entre maestro y alumno: en la práctica científica, desde su inicio en la educación y el aprendizaje sobre la misma, es necesario aceptar los aspectos objetivos que enmarcan una disciplina (por ejemplo, la química), si un alumno, en su fase de aprendizaje y experimentación, no fuera constantemente *regulado y corregido* por el maestro (la figura que refleja el asentamiento de las bases objetivas) incurriría constantemente en errores que no le permitirían contar con los conocimientos *básicos* para el seguimiento de su formación.¹⁷

En principio se puede aceptar que este tipo de regulaciones están bajo el supuesto orden dado a través de la aceptación de ciertas nociones básicas de una disciplina (las teorías que la sustentan, los conceptos básicos, herramientas que la identifican, así como su uso, etc.). Pero también la constancia y dedicación de un alumno son pensables gracias a una elección de él, a una decisión personal generada por la seducción que esa parte de la ciencia ejerció en él, lo que en la formación profesional del mismo alumno le servirá como motivación para aprender más y tomar conciencia de su hacer, de su práctica. Posteriormente, cuando el alumno se vuel-

va investigador y haya aprendido y dominado los conocimientos básicos de su disciplina, comenzará a hacer empleo de ciertas *intuiciones* que lo guiarán por el buen camino que él mismo considere para la realización de ciertos hallazgos y descubrimientos en su área. Tanto la elección de su actividad como el seguimiento de sus intuiciones para la generación de nuevos hallazgos en la práctica científica significan un rompimiento con los marcos establecidos por las estructuras institucionales o las regulaciones metodológicas que la ciencia impone, pues éstas no son suficientes. Son rompimientos que revelan la presencia de un factor tácito en los esquemas de descubrimiento científico, son reinterpretaciones de lo dado y lo impuesto, estas redefiniciones de cómo debe verse la naturaleza son muestras de lo que dice Polanyi sobre que “sabemos más de lo que podemos decir que sabemos”.¹⁸

Esas cosas que sabemos más de lo que podemos decir que sabemos son las que se hacen sin explicarse, son la columna vertebral de las prácticas, pues si en algo se caracterizan éstas es en su constante redefinición y en la falta de aprehensión que contienen. Polanyi mismo acepta que este factor tácito es importante para la conformación de las prácticas científicas. Sin embargo, no es apreciable, aun bajo este parámetro, la complejidad social de las prácticas y mucho menos apreciar la constante relación que existen entre diversas prácticas, si muchas comparten el carácter en lo subjetivo de cada uno de sus *practicantes*, es importante reafirmar que las prácticas son así porque hay grupos sociales que las soportan. El carácter que tienen los grupos como poseedores de las prácticas es también relevante para entender en qué radica en primera instancia el orden de la ciencia y, en última, el orden social.

¹⁷ Polanyi, M. *op. cit.*, p. 43.

¹⁸ *Ibid.*, p. 11.

Los grupos generadores de prácticas tienen que estar conformados de cierta manera para poder apreciar la práctica que están llevando a cabo y así poder hablar de los practicantes de los diferentes ámbitos de la ciencia, de cierta religión, de cierta posición política, de cierto estatus económico, etc. Algo en lo que puede pensarse es la posibilidad de que los grupos o colectivos pueden comportarse como *sujetos colectivos*, para poder hablar de una cierta característica de la práctica que es llevada a cabo por ellos. La autonomía de los colectivos es posible, en su pensar, porque los acuerdos a los que llega un colectivo puede disentir de las consideraciones individuales de cada uno de los miembros que lo componen, esto en la filosofía es considerado un dilema discursivo.¹⁹ El acuerdo colectivo pasa por una serie de consideraciones también ya establecidas sobre lo que es pertinente para el grupo, así, una teoría, un hecho, una explicación de cómo es la realidad puede ser compartida por la generalidad de los miembros, conciente o inconscientemente. Esto es posible gracias a que los grupos contienen, en el establecimiento de sus acuerdos, una forma intencional en cada uno de sus miembros consistente con una estructura de *nosotros* que no es suficiente, pues esta característica intencional no garantiza la conformación de la práctica colectiva. Además de ello, tiene que haber compromisos y responsabilidades que los miembros, bajo el marco de la estructura intencional compartida, tienen que acatar, garantizando así que los acuerdos en conjunto sean el reflejo de decisiones propias, así como de la presencia de una conciencia de pertenencia que es la que da consistencia a la práctica presente en el grupo. Además, es el ejercicio libre de las ideas de cada uno de los sujetos ante las limitaciones impuestas por el grupo, a

pesar de que estas últimas en cierta medida son necesarias (en tanto que son aceptaciones previas), también es en la aceptación de esos compromisos y responsabilidades que, a su vez, cumplen el papel de *identificar* el aspecto que da sentido a los grupos como realizadores de ciertas prácticas.

Esta noción colectiva de generación de acuerdos y aceptación de los mismos es dada por lo que Pettit llama *colectivización de la razón*, en cuyo seno se encuentran las bases del establecimiento de un orden aceptado y conformado por los grupos en la medida que, la conformación de ciertos acuerdos y el empleo de los que ya han sido hechos, denota una forma de orden *ideológico* necesario para la toma de decisiones y la caracterización de los grupos. Sin embargo, no todos los grupos generan acuerdos por la aceptación *total* de los miembros que lo conforman, obviamente hay tensiones y éstas son muy importantes para entender que el orden, y el establecimiento de los aspectos que lo denotan en los grupos que hacen ciencia, que *practican* ciencia, es una noción de orden que se establece bajo muchos otros requisitos.

En la ciencia, como en cualquier práctica social, al estar conformada dentro de un grupo, existen toda una serie de factores que requieren de aspectos que guíen el alcance de ciertas metas o que doten de sentido a la realización de las prácticas. En la práctica científica se puede tomar como generalidad que esos aspectos adquieren el papel de verdades. La ciencia se puede entender bajo el interés del alcance de esas verdades: verdades que permean en el conocimiento común, en el establecimiento de hechos, en la conformación de un pensamiento de la sociedad en la que se hace ciencia, explicaciones sobre la naturaleza, el comportamiento de la sociedad y, en general, todos aquellos que hacen que la ciencia se gane el dote de generadora de un tipo de orden. Pero para que esto ocurra, las *verdades*, que son consideradas como

¹⁹ Pettit, P. (2004).

tales por la ciencia, no surgen por sí solas de la naturaleza, no son dadas en placas de piedra por ningún ser inflexible, sino que son, como en todo grupo, acordadas y aceptadas con la mediación de ciertas tensiones. Estas tensiones son las que hacen que el establecimiento de orden por parte de la ciencia tenga a su vez que requerir de un orden no basado en los hechos, pues son estos los que están en disputa; es decir, disputas o luchas que llevan a cabo los defensores de una *verdad* científica. Luchas con base en los recursos materiales y simbólicos que posee cada miembro que está a favor de la aceptación de esa verdad, preparación de los cuadros, de los sujetos que van a ser educados bajo los preceptos de dicha verdad, comunicación y expansión de la predicación de la verdad, todo eso, correspondiente a la consideración de la ciencia como un *campo*.²⁰

Hablar de la ciencia como campo es hablar de todas las tensiones que se llevan a cabo en ella, de la imposición de nociones de orden que la ciencia va a tener, de la transformación de esta noción a partir de posiciones disidentes con respecto a ella, del desacuerdo y divergencia que, a su vez, y en la medida que se vayan ganando batallas por la defensa de una noción de verdad (de un orden), generarán nuevas formas de convergencia y de acuerdo, es decir, de un nuevo orden. Todo ello contenido en la complejidad que significa ver a la ciencia como una práctica social atravesada por los elementos más abstractos de la acción, así como maximizada a lo inaprensible y a lo indefinible del orden que genera. La diferencia es que mientras que el orden ya generado se evaporó dentro del grupo en el que se creó y se va disolviendo en diferentes ámbitos de la realidad social, se van generando constantemente nuevas verdades, nuevos hechos y nuevas

explicaciones al respecto de los mismos. Los hechos para un contexto son las fantasías para otro; así como las verdades que explican cómo es el universo en una situación son obsoletas y desaprobadas para los que se encuentran inmersos en el hallazgo de la contrariedad de esas imposiciones pensadas como absolutas e inamovibles.

No siempre la disidencia es intencional, hay que aceptarlo, pero cada vez que se genera una o que se encuentra una, por las razones que sean, hay detrás una noción, en principio, de acción que ayuda al sujeto a entender con qué se está enfrentando y lo va modificando, comprendiendo de tal manera que es él quien después termina de actuar para empezar a pensar y, por ende, a practicar. El sujeto está bajo el respaldo del grupo social que lo apoya o lo rechaza, donde puede encontrar aliados o enemigos, pero en el movimiento constante de todos esos elementos se encuentra siempre detrás el orden que se piensa, es *el orden* que explica, que resuelve y los conforta bajo su manto, los cuales, a final de cuentas son los que terminan rompiéndolo y generando uno nuevo, cada vez más complejo quizá. Todo acto de negación de lo viejo debe ser solidario con un acto de creación y sedimentación de lo nuevo. La ruptura del pasado supone el establecimiento de un nuevo orden. Lo viejo no asimilado se desecha, lo viejo utilizable se transforma y se aglutina con lo nuevo.²¹ Cada visión, cada percepción del orden bien puede ser una pequeña parte de todas las alternativas posibles. A pesar de que constantemente se encuentren cosas que atenten contra el supuesto orden que la ciencia posee, es decir, las contingencias, las irregularidades, los imprevistos, los errores, los súbitos hallazgos, no puede negarse la presencia y necesidad del concepto. No puede saberse de manera simple en qué consiste,

²⁰ Bordieu, P. (2001), p. 20.

²¹ Rodríguez, J. (1998), p. 6.

y justo ése es su carácter; tratar de asirlo sería equivalente a caer en el viejo racionalismo que dejaba de lado cuanta posibilidad de ampliación del conocimiento existiese. El orden de la ciencia es una idea que da frutos, es un incentivo a la confianza que se ha depositado en la ciencia. Es responsabilidad de todos los que generan ciencia, y de todos a quienes ésta significa un espacio de trabajo y reflexión, seguir alimentando la idea de orden por medio de su comprensión, pues ésta es la que a final de cuentas dota de sentido y de valor a la ciencia misma y facilita a su vez que gracias a ésta, la humanidad posea el orden que actualmente tiene.

BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu, P. (2001). *El oficio de científico*, Barcelona, Anagrama. 2003.
- Chalmers, A. (1976). *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, México, Siglo XXI. 2001.
- Echeverría, J. (2002). *Ciencia y valores*, Barcelona, Ediciones Destino.
- Elster, J. (1997). *Economics*, Barcelona, Gedisa.
- Feyerabend, P.K. (1975). *Tratado contra el método*, Madrid, Altaya. 1999.
- Giddens, A. (1998). *La tercera vía. La renovación de la social democracia*, México, Taurus. 2002.
- (1999). *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza. 2004.
- Giner, S. (1997). “Intenciones humanas, estructuras sociales: para una lógica situacional”, en Cruz, M. (coord.) *Acción humana*, Barcelona, Ariel, pp. 21-126.
- Kuhn, T.S. (1962). *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica. 2004.
- Luckmann, T. (1992). *Teoría de la acción social*, Barcelona, Paidós. 1996.
- Nicol, E. (1941). *Psicología de las situaciones vitales*, México, Fondo de Cultura Económica. 1989.
- Olivé, L. (2000). *El bien, el mal y la razón*, México, Paidós/UNAM. 2004.
- (2004). “De la estructura normativa de la ciencia a las prácticas científicas”, en Valero J. (coord), *Sociología de la ciencia*, Madrid, Edaf, pp. 57-80.
- Pettit, P. (2004). “Groups with minds of their own”, en Schimtt, F. (ed.), *Socializing metaphysics*, Nueva York, Rowman and Littlefield, pp. 167-193.
- Polanyi, M. (1946). *Ciencia, fe y sociedad*, Madrid, Taurus. 1961.
- Popper, K. (1972). *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos. 1988.
- Quintanilla, M. (1989). *Tecnología: un enfoque filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología*, México, Fondo de Cultura Económica. 2005.
- (s/f). *La tecnología como paradigma de acción racional*. Inédito.
- Rodríguez, J. (1998). “Introducción”, en Descartes, E. (1637), *El discurso del método*, México-España, Edición/Alba. pp. 5-14. 1998.
- Von Wright, G.H. (1971). *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza. 1979. †

DE MICHEL FOUCAULT

“Me han reprochado bastante estas obsesiones espaciales y, en efecto, me han obsesionado. Pero a través de ellas, creo haber descubierto lo que en el fondo buscaba, las relaciones que pueden existir entre poder y saber. Desde el momento en que se puede analizar el saber en términos de región, de dominio, de implantación, de desplazamiento, de transferencia, se puede comprender el proceso mediante el cual el saber funciona como un poder y reconduce sus efectos”. (p. 319)

(1976). *Estrategias de poder*, Barcelona, Paidós. 1999.

Qué importa lo importante

MARCO ANTONIO VICARIO OCAMPO

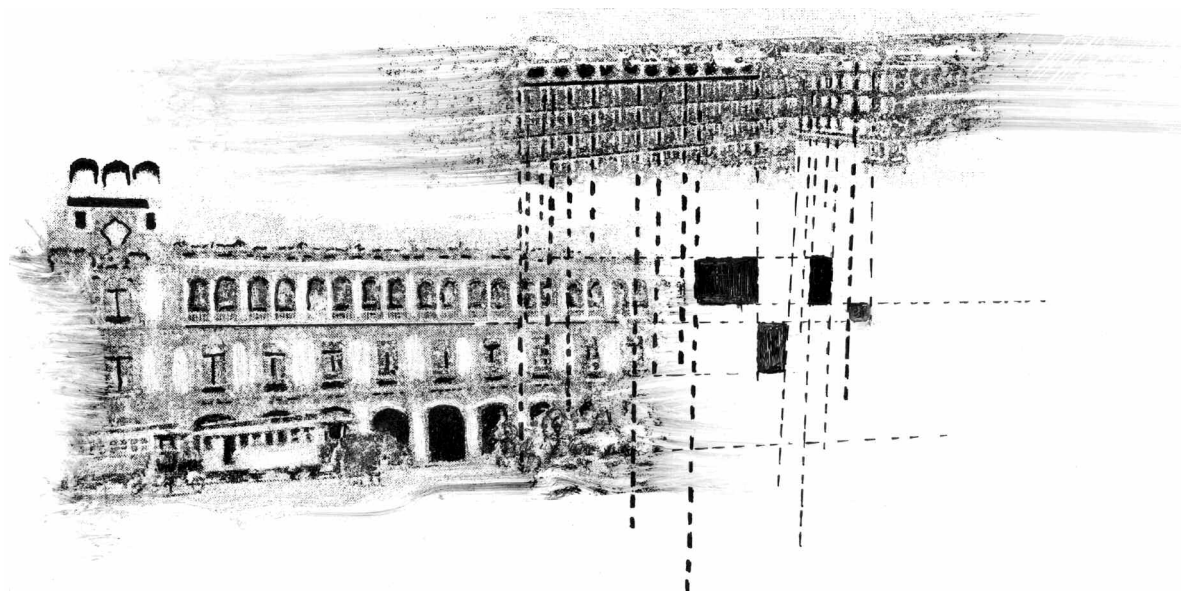
H

ablar más o menos de lo importante cada vez es más difícil, y lo es más cuando hoy en día lo importante resulta ser algo tan insignificante. Es decir, si hablo ahora de que alguien no me llamó para cancelar una cita de amor, seguramente la persona que escuche mi drama diría —no es para tanto— y efectivamente no lo es, en términos de quien no lo vive. Pero el hecho es que a todo el mundo le sucede esa sensación de que lo que para uno es importante, para el resto del mundo no lo es; al menos no en la misma magnitud. Supongamos, por ejemplo, que es más importante hablar o establecer una conversación acerca de lo que sucede en el país (que debería serlo). Que si la crisis de Pemex, que si los derrames del petróleo, que si murieron personas en una plataforma. O más “importante” aún, hablar de lo que le sucede al mundo. Que si el calentamiento global, que los tornados, que los huracanes y las inundaciones, que el CO₂ es el culpable de que ahora por estos días haga muchísimo frío, cosa que de primera lectura me parece algo irónico, y si me atreviera a negarlo, sin duda el del error sería yo, porque ahora el calentamiento global dejó de ser una teoría para convertirse en una moral, una nueva forma de asimilar al mundo sin razonar, una aceptación universal como muchas que tenemos hoy en día y que suelen ser tan insignificantes. Que si Bush nos engañó, ¡bueno, no importa! Ya sabíamos que no era un superhéroe contra el terrorismo y que fue su guerra a favor de la libertad de los McDonald's y la ocupación militar para controlar los yacimientos de petróleo. Bueno, pues el calentamiento global me parece algo similar, sólo que tendremos que esperar muchísimos años antes de descubrir que todo era una simple campaña política mundial, o una moda. Hoy en día millones de dólares a la causa, *todos los líderes preocupados por utilizar energías menos contaminantes*. ¡Qué bien! Y, mientras tanto, los conejillos de indias son los países africanos;

por ejemplo, en Nairobi existen hospitales de *prueba* que funcionan con celdas solares como fuente de energía (que no alcanza para un *refri de medicinas*); en un país que no puede darse el lujo de experimentar, pues la mayoría de los países africanos están en fase de sobrevivir. ¿Cuántos hospitales en Europa o Estados Unidos utilizan fuentes de energía alternativa? A mí, se me despiertan sospechas paranoicas de que quieren evitar el desarrollo africano diciéndoles —no gasten su petróleo, su carbón, sus recursos. Pero hay que darle la importancia que merece, hay que hacer una cumbre en Nairobi; el calentamiento global es el gran tema y un grito de guerra, ¿contra quién?, contra quien sea y cualquiera que dude de ello es inmoral o, peor aún, un hereje, un insensible.

¿Lo anterior es importante?, ¿para quién?, hoy tal vez sólo para mí. El lector seguramente no sabe que el verdadero coraje es contra aquella chica que me canceló la cita y que en realidad lo único que me importa es lo que me pasa a mí y a mi alrededor a unos 10 o 15 metros (y sigue disminuyendo la distancia), soy consciente de ello. Aunque mucha gente no. Sólo que para poder charlar con alguien hoy en día se necesita un tema *importante*, aunque ca-

rezca de sentido; y como dudo que alguien quiera hablar del porqué me cancelaron mi cita, siendo yo mi única excepción, al menos me gustaría que la gente se diera cuenta de que ya nada importa, y si importa para uno, no importa para los demás, ¿por qué será esto?, es que ya nadie hace interesante el diálogo utilizando lo común y lo cotidiano como lo es una cita, por ejemplo. Es mejor hablar de lo insignificante que es el mundo sin sentir pena por ello. Poner cara de seriedad, ser como grabadoras de noticias y chismes. Al menos puedo decir que tal vez me cancelaron mi cita por no conversar de lo importante, porque me di cuenta de que conversar no sólo implica hablar de lo importante para uno, sino callarse a oír lo importante para el otro. Nos daríamos cuenta de la importancia de no razonar los afectos de los demás, y de tratar de sentir los pensamientos que aparecen en forma de discurso en el otro, o sentimentalmente, mejor dicho, en forma de charla, ya que para que algo sea importante tiene que tener un carácter literal de sentido, significativo y lo más importante, de sentimiento, he ahí el porqué ya nada parece importante. Ya nada se siente. †



Diego Narváez Herrasti, Escuela Nacional de Artes Plásticas, UNAM.

¡Claro!

El control remoto

NAYELI GUIJOSA PICHARDO

Hace unos días, viendo el televisor, se me hizo interesante el comentario realizado por Ángeles Mastretta. Ella decía que muchos problemas del entorno familiar se debían al dominio del control remoto, yo, incrédula, sólo escuchaba, ya que de primer momento, las declaraciones vertidas por la escritora sonaban irreales, pero ahora, ya meditando un poco más, me doy cuenta de que puede ser cierto. Ella comentaba que el motivo de varios divorcios es el control remoto y llevando el comentario a un plano real, es cierto.

Siendo la noche, el matrimonio se encuentra en su recámara, ambos viendo la televisión, ¿qué pasa si uno de ellos le cambia el canal? ¡Claro! El otro se retira de la habitación y es en ese instante en el que comienzan las discusiones; el control remoto es probable que no sea el motivo principal de la discusión, pero fue el “cerillo que encendió la mecha”. Otro ejemplo común es: un domingo por la noche la familia en la sala, todos viendo un programa en la TV, y a alguien se le ocurre cambiarle, ¿qué ocurre? Comienza el toma y daca del control de la tele, si se llega a un acuerdo, qué bien, pero si no, lástima, ese momento en familia se verá opacado por la intromisión del control remoto.

Hasta aquí todo parece trivial; quizá de todos los días, pero, ¿qué conlleva tener el control remoto en la mano? La respuesta es sencilla, el control remoto implica poder, como su palabra lo indica *control*; así es, porque el que tiene en sus manos el control remoto de la TV es quien decide qué programa ver y en qué momento, si sintonizarán los comerciales, o si bien en los comerciales le cambiará a otro canal y cuando vuelva al programa que estaba viendo, se dará cuenta de que está mejor el otro canal, entonces quien decide qué ver y qué no ver es el que posee el control remoto. ¡Claro! En algunos casos, posiblemente los menos, la situación sea otra; todos los que en ese momento estén entretenidos observando el televisor llegarán a un

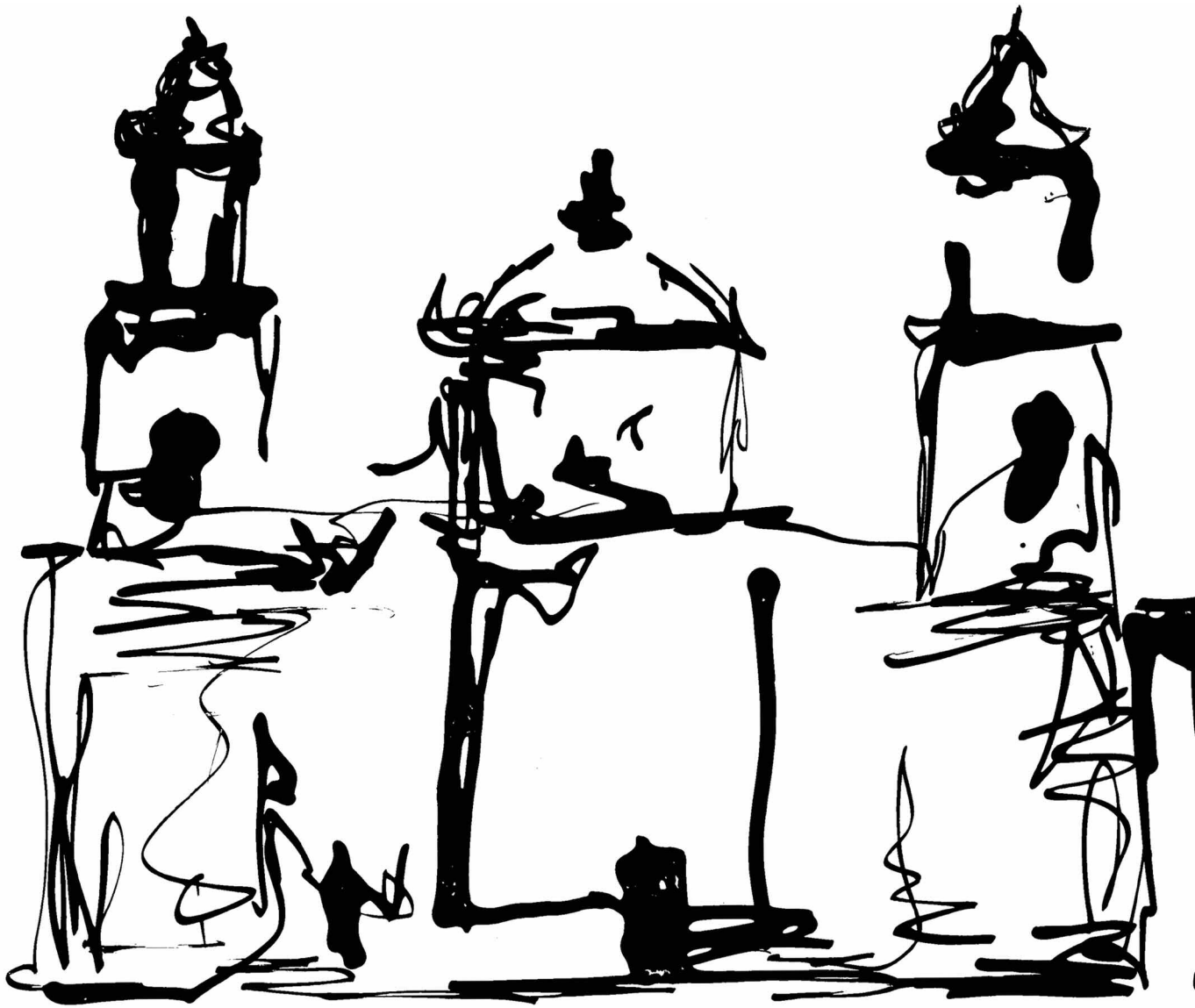


acuerdo sobre el programa que verán. A mis pocos años de existencia, escasas veces he observado este fenómeno y ¡sí! Es todo un fenómeno, porque no se da muy a menudo.

CONTROL REMOTO Y CULTURA

La tecnología poco a poco ha ido facilitándonos la vida, y no tener que levantarnos para cambiarle de canal al televisor nos evita el esfuerzo. Estudios han revelado que si no existiera el con-

trol remoto, las personas bajaríamos un poco de peso y, haciendo cuentas, multiplicando las veces que le cambiamos de canal a la TV por el número de calorías que estaríamos quemando, el peso a bajar sería asombroso. Creo que una medida que las personas con sobrepeso pueden tomar es eliminar el uso del control remoto; así al menos harían un poco de ejercicio. Aunque si en México llevamos esta medida a la práctica, muy probablemente la gente sería —o seríamos



Liliana Ang, Escuela Nacional de Artes Plásticas, UNAM.

capaces— de dejarle en un mismo canal todo el día, con tal de evitar la fatiga.

En programas que hablan sobre relaciones interpersonales, he escuchado que uno de los *tips* cuando uno va de visita a la casa de un amigo, pariente o futuros suegros, es que no se le ocurra tomar el control remoto ¿Por qué? Pues porque con ello está invadiendo el espacio de algún integrante, o de toda la familia, dependiendo el caso, es como si el visitante dijera “ahora el que decide

soy yo”, este hecho lo único que provocaría son asperezas con los anfitriones.

Como el anterior hay muchos casos, y sólo viéndolo en la cultura mexicana, a lo mejor llevando este tema a otros países la situación sea distinta.

¿Por qué creen que en la Facultad los televisores tienen bloqueados los canales abiertos y únicamente se ven un montón de puntos blancos y negros en la pantalla? ¡Claro! Pues, porque los directivos creen que si dejan las televisiones con los

Estudios han revelado que si no existiera el control remoto, las personas bajaríamos un poco de peso.



canales abiertos estarían cediendo un poco de su poder al alumnado. Esto es sólo una suposición, pero no por ser suposición está fuera de la coherencia, ésta quizá sea una de las varias razones y no la única. Esta misma situación se da en lugares como hospitales, restaurantes, oficinas, supermercados, etc. con sus respectivos pacientes o clientes.

CONTROL REMOTO Y PERSONALIDAD

Comúnmente las personas que tienen el mando de la TV son seres que por el lugar que ocupan tienen cierta jerarquía. En la familia lo esperado sería que los padres lo tuvieran, en el lugar del trabajo, los jefes lo tendrían en su poder; ¿pero qué pasa si no es así? En el entorno familiar si los hijos son los que tienen el control remoto, estaríamos observando que este integrante de la familia lleva a cabo poder y autoridad sobre los demás, por lo tanto pensaríamos que le gusta que las cosas se hagan a su modo y no está dispuesto a ceder a las decisio-

nes de otros, eso por un lado, y si no, es que el hijo está viendo su programa favorito, y los demás deben aguantarse, porque saben que las consecuencias de contradecirlo podrían ser graves.

Otro de los casos a resaltar es el mío, por ejemplo en la mañana del fin de semana lo primero que busco es el control remoto, y de no encontrarlo mi humor se verá cambiado en un santiamén, a dar gritos aterradores por toda la casa; de pronto, mi madre me pregunta —¿Qué es lo que te pasa? —Y le respondo —*Pues es que perdí el control* —y me dice— *sí, eso ya lo noté, pero, ¿por qué estás así?*, —la explicación que le doy es: *perdí el control de la tele, mas no que yo haya perdido el control.* —*Mmm.* Ahora me doy cuenta de que la observación de mi madre es cierta. Al perder el mando de la tele pierdo el control, sí, el control de mis impulsos, emociones. Es decir, mi personalidad se ve por momentos trans-

formada, todo por saber dónde se encuentra el mando de la tele.

Como sociedad son muchas las adjudicaciones que le hemos hecho a este aparato, tales como de: propiedad, control, autoridad, mando. Poder, entre otras. Todo esto sin considerar al aparato que controla, en este caso al televisor, porque es típico que las madres chantajeen a sus hijos con el clásico *si no haces la tarea, no hay televisión*, incluyendo todas sus variantes. Y esto inevitablemente va siendo parte de nuestra cultura y va transformando nuestra personalidad con tal de poseer o evitar las consecuencias del control remoto.

Ahora que leo este ensayo concluido, no me queda más que agradecerle a la escritora al principio mencionada, y al comentario que vertió, ya que de no haberlo dicho este ensayo no hubiera existido. †

DE ITALO CALVINO

“Trataba de percibir una sintonía entre el movido espectáculo del mundo, unas veces dramático otras grotesco, y el ritmo interior picaresco y azaroso que me incitaba a escribir. Rápidamente advertí que entre los hechos de la vida que hubieran debido ser mi materia prima y la agilidad nerviosa e incisiva que yo quería dar a mi escritura, había una divergencia que cada vez me costaba más esfuerzo superar. Quizá sólo entonces estaba descubriendo la pesadez, la inercia, la opacidad del mundo, características que se adhieren rápidamente a la escritura si no se encuentra la manera de evitarlas.

En ciertos momentos me parecía que el mundo se iba volviendo de piedra: una lenta petrificación, más o menos avanzada según las personas y los lugares, pero de la que no se salvaba ningún aspecto de la vida. Era como si nadie pudiera esquivar la mirada inexorable de la Medusa”. (p. 20)

(1972). *Las ciudades invisibles*, Madrid, Unidad Editorial. 1999.

¿Tienes el valor o te vale?

LUIS DANIEL MIRANDA ASTUDILLO

A

últimos tiempos, una fuerte campaña ha cobrado fuerza en los medios de comunicación nacionales. Televisa diariamente nos bombardea con anuncios que ejemplifican los otrora vigentes valores de la sociedad mexicana y que terminan siempre contundentemente con la frase que da título a este trabajo. TV Azteca se jacta de ser una “señal con valor” y el consejo de la comunicación presenta *spots* pagados que llaman a levantar la voz contra el corrupto, el ladrón, el que discrimina, etcétera.

Todo esto estaría muy bien, si la realidad no fuera mucho más grande que los comerciales. Desgraciadamente esto no es ni con mucho algo tangible. ¿Puede usted creerlo? El duopolio televisivo y los empresarios nacionales ahora son portavoces de la moral en el país. Los mismos que se sienten dueños de las telecomunicaciones, los dueños del dinero, de quienes solamente debemos preguntarnos, ¿cómo es que amasaron sus fortunas?, nos vienen a pisotear los ya de por sí caídos valores que aún tenemos. ¿Es acaso concebible que el hombre más adinerado del mundo coexista en un país junto a millones que viven en la miseria? ¿Y ese valor moral cómo se llama? ¿Acaso será alguno muy nuevo? Seguramente no, lo cierto es que eso no tiene nombre. Y ellos son los que ahora nos van a dar clases de moral.

Pero esto es sólo un síntoma de nuestro tiempo; la iglesia, encubridora de pederastas, la televisión que imagina que la gente son todos deficientes mentales, los políticos corruptos que pregonan la transparencia, en fin, casi cualquiera se atreve a dar lecciones hoy día. Pero, ¿por qué? ¿Cómo es que aceptamos fenómenos como estos? La respuesta la tenemos frente a nuestros ojos: la enajenación casi total de la que somos víctimas. Pasamos mucho más tiempo del que deberíamos viendo sin mirar esa caja gris copiando burdamente el *american way of life* mientras verdaderos pilares morales





José Adrián Monroy López, Escuela Nacional de Artes Plásticas, UNAM.

como el concepto de familia se van resquebrajando poco a poco.

La televisión nos ha seducido con su máscara de sencillez, recreación y sabiduría, ¿pero es acaso su culpa? No, por supuesto. Ella juega su juego, vive para servir a sus dueños. Y pareciera que no hay contraveneno capaz de hacerle frente. El pueblo enajenado es un pueblo pobre, esclavo, servil. Sin embargo, el contraveneno está más cerca de lo que parece. La educación, tan venida a menos en los últimos sexenios, es la única forma de recuperarnos y romper el ciclo. Pero no la educación elitista, plástica, desechable y automatizada, sino una educación humanista, cultural, integral, plural, que nos hable de valores con toda la autoridad moral de quien conoce

la historia. Educar para crear conciencia, conciencia para forjar cultura y finalmente alcanzar el concepto martiano de *ser culto es el único modo de ser libre*.

Palabras como dignidad, equidad, tolerancia, perdón, etc., se han vuelto el pan nuestro de cada día, pero, como siempre, hay que ver no sólo qué se dice, sino también quién lo dice y por qué lo dice. Aún no es tarde, pero el camino es muy largo y más valdría comenzar cuanto antes.

No olvidar nunca que el refrán popular dice claramente que no hay mal que por bien no venga y, como decía Groucho Marx, escritor estadounidense por cierto: “Encuentro la televisión muy educativa... cada vez que alguien la enciende me retiro a otra habitación a leer un libro”. †

DE JANIS JOPLIN

“En el escenario, hago el amor con veinticinco mil personas. Luego, me voy sola a casa”.

Meet me in Sanborns

GISSEL ALLIER Y DÍAZ DE LEÓN

SE

n alocada parsimonia, se va reuniendo, con esperanzas y deseos de aventura, el desorganizado colectivo de adultos “petite”. Se escucha en el ambiente el palpitar de los corazones de los que ya llegaron al punto de reunión, y aguardan desesperados a los que le dedican más tiempo a la preparación para el ritual de esa noche del fin de semana.

Aunque unos llegan a tiempo, los demás se han tardado, y cuando por fin está el colectivo, con su euforia, su ilusión y su escaso orden de ideas, la pregunta obligada es: ¿A dónde vamos?

Se dirigen al bar de moda, pero al llegar es demasiado tarde, ya no hay lugar. ¿A dónde vamos? Se preguntan de nuevo y se encaminan al antro más conocido. Sin embargo, es demasiado tarde y de nuevo fallan. “Yo conozco al de la entrada... van a ver... *Maik, Maik*, somos seis, somos seis...” Mike no responde.

La noche va ganando y el tiempo se está terminando, hay cierta hora en que ya no se puede entrar a ninguna parte en fin de semana. La noche y la salida se han vuelto de un tono verde patético, con las cabezas bajas y los corazones desilusionados, culpándose unos a otros, y finalmente tras la dolorosa arrogancia de Mike, se escucha el crujir de las tripas de los seis. No queda de otra que ir a cenar algo, qué mejor que unos blancos molletes para cubrir el vacío de la negra noche.

Las opciones son: La Condesa, no hay estacionamiento; Polanco, incosteable; Coyoacán, cierran temprano y no hay donde estacionarse; Insurgentes... ¿Para qué partirse el cerebro?, si en todas partes hay un Sanborns. Tiene estacionamiento, cajero, cierran un poco más tarde que en otros restaurantes, no hay que conocer a nadie para poder entrar, baños decentes, artículos diversos para entretenerse y área para adquirir diferentes vicios fumables nacionales e internacionales.

Con este tono, casi tan dramático como de noticiero de TV Azteca, podemos reconocer que Frank Sanborn le atinó al gusto y necesidades

Es el sitio perfecto para enamorados que pueden adquirir una caja de chocolates.

de los mexicanos, sobre todo al del chilango aristócrata de principios del siglo XX. Parece ser que Sanborns es al DF como la bandera al Zócalo. Es verdad que se han esparcido las sucursales por todo el país, pero su travesía ha sido lenta comparada con el DF; que si fuera gangrena ya nos los hubiesen amputado del país hace 50 años, comparando con la ciudad de Irapuato y muchas otras ciudades que apenas tienen el “privilegio” de ser tomadas en cuenta, ya bastante avanzado el siglo XXI, y que por fin les han dado la gracia de abrir un primer Sanborns. Si desde 1897, en que se abrió por primera vez como una droguería, los consideraron lo suficientemente importantes para establecerse en el centro.

Este no pretende ser un recuento histórico, sin embargo, no se desliga a Sanborns de la historia de México, de situaciones políticas, económicas, sociales, y más aún del cotidiano de los habitantes de la ciudad, que hasta el presidente Miguel Alemán preguntaba cada día: “¿Qué se dijo ayer en Sanborns?”

Sanborns se inició como una droguería en la calle de 5 de Mayo, número 7, en el Centro Histórico, luego se trasladó a la Casa de los Azulejos, en el Callejón de la Condesa, un 11 de octubre de 1919, famosa por su decoración, estilo y arquitectura barroca con talavera poblana. La vajilla, antes de porcelana inglesa —con imágenes chinescas como si llegara recién desembarcada de la antigua Nao de China— se conserva en cada sucursal que abre por todo el país, pero ahora es de cerámica. Las meseras clonadas tipo *storm trooper*, de Oaxaca, que

parecen inspiración para la *Guerra de las Galaxias*, invitan a pensar que son escogidas bajo un parámetro específico en medidas, estilo y un examen psicológico basado en la capacidad para ignorar al cliente de principio a fin.

Sanborns es parte de la cultura de México; fue iniciado por los estadounidenses Walter y Frank Sanborn a finales del siglo XIX. No podía haber sido de otra manera, no podría haber sido de un mexicano. Pues si nos remontamos al contexto histórico de la época porfiriana, cualquier empresario de la crema y nata de la sociedad, dígame *Jockey Club*, de aquel entonces apostaría primero por un establecimiento como el *Champs Elisées*, antes que acceder a un estilo oaxaqueño dentro de un restaurante.

Los hermanos Walter y Frank Sanborn tuvieron una gran visión al agregar a una droguería una fuente de sodas dirigida a las clases altas de la Bella Época porfiriana. Más visión aún tuvo Frank cuando renovó a tienda de regalos y café de estilo mexicano en la Casa de los Azulejos de la calle de Madero, a pocos años de la entrada de Villa y Zapata a la capital. No es casualidad que tuviese gran aceptación y se reunieran desde políticos y banqueros hasta intelectuales y señoras de sociedad del nuevo México del siglo XX. Tampoco extraña que este concepto que se volvió muy *democrático* haya sido bien aceptado en la cultura hasta por estudiantes, ya que por una módica cantidad se puede consumir una gran cantidad de café. Por otra parte, es el sitio perfecto para enamorados que pueden adqui-

rir una caja de chocolates, o mejor aún, no falta el despistado que le compra el anillo de compromiso a la novia en Sanborns, en el último momento.

El concepto de tener un pequeño centro comercial, cafetería, bar, farmacia, etc., es un concepto en realidad posmodernista. Sanborns se adelantó a su época. En esta idea *de todo se vale, todo es posible, todo puede pasar*, la cual es de por sí bastante mexicana, y para André Bretón hasta surrealista. Desde un encuentro político con foto para el recuerdo, hasta un jardín con juegos para los niños. No se necesita pensar más. Si visita otra ciudad, para qué pensar mucho, vaya a un Sanborns. Tiene un encuentro con la familia, con amigos, con compañeros de oficina... *Meet me in Sanborns*, era el slo-

gan que adoptaron sus creadores. Conocer otros lugares no parece tener sentido si todo se encuentra ahí.

Para los jóvenes de ahora no hará mucha diferencia, pero existió una época en que no había tiendas que abrieran 24 horas, mucho menos en domingo. Las farmacias cerraban a las siete, ocho de la noche y abrían hasta las nueve de la mañana. Así que si había una emergencia, aunque saliera más caro, no había más opciones que Sanborns. No había siquiera muchos centros comerciales que juntaran todo tipo de artículos: panadería con música, aparatos y joyería. Y no era común que en el mismo sitio donde había una farmacia se vendieran cigarros (algo que después se hizo en muchas

ψS



Diego Narváez Herrasti, Escuela Nacional de Artes Plásticas, UNAM.

farmacias y después tuvo que prohibirse). Menos común era que en un lugar donde se vendieran libros y revistas, la gente descaradamente las tomara y las hojeara completitas frente a la persona que las vende, y luego se fuera sin pagarlas. Por otra parte, en una época en la que los teléfonos escaseaban y no existían celulares, se esperaba que ahí sí hubiera y sí sirvieran. Ahorraba tiempo y corajes de encontrarlos rotos, quemados o llenos de monedas.

Son muchas razones por las que Sanborns se internalizó en la cultura de México y en el discurso cotidiano de la sociedad. Sanborns es un punto de reunión, aunque se vaya a otra parte después. Si se está a una distancia muy lejana, lo lógico es verse en un punto medio, si no se conoce el área, se llega a un Sanborns. Nos podemos ver en el Sanborns de Insurgentes y Eje 5, o en el Sanborns Plaza Satélite, Perisur, Santa Fe, no importa si no conocemos el lugar. Ir de un Sanborns a otro es llevar la cultura de uno a todas partes. Da seguridad, confianza, pertenencia, familiaridad, amistad, y la persona no se siente un extraño. Se sabe que las enchiladas son tan plásticas en un lado y en otro, el servicio es el mismo, las meseras lo ignoran, el gerente desaparece, el café lo deja temblando y el o la encargada del baño espera su propina.

Si se queda de ver en Sanborns, es intrínseco a la cita que sea en las revistas. No se dice, “nos vemos en los chocolates” o “en la farmacia”. Si se habla de literatura Sanborns es inequívoco de libros de superación personal. Mencionar que se tomó un café de Sanborns es signo de que esa temblorina no es parkinson. Se sobreentiende que una quinceañera va con vestido tipo “pastel de Sanborns”, que es como de merengue, empalagoso y cursi. Nota del estilo *kitsch* que predomina tanto en la pastelería, como en los regalos, peluches, joyería y hasta en el bar, al cual nos referiremos más adelante.

La mencionada tienda-cafetería ha acompañado a nuestra ciudad en todo momento histórico, político y económico. Pasó por años oscuros en una época en que nada crecía y el servicio fue peor que nunca. Siendo tan “nacionalista”, hasta sobrevivió a diversas modas de expropiación de algunos presidentes.

A principios de los años ochenta, en medio de una crisis que paralizó a México y con fugas de capitales históricas, Carlos Slim y su grupo eran los únicos que realizaban inversiones fuertes en el país, adquiriendo varias empresas a muy buen precio, entre ellas Sanborns. Coincidiendo con una apertura internacional de las fronteras, para 1985 podemos decir que Sanborns se nacionalizó. Es decir, por fin se volvió una empresa 100% mexicana gracias al millonario más grande del mundo. Brinda algunas mejorías en el servicio y sobre todo en modernización. Para la década de los noventa cambiaron los teléfonos antiguos por los más modernos de tarjeta y se comenzaron a vender las nuevas tarjetas con microchip. Primera señal de nuestra supuesta entrada al primer mundo. Más tarde se volvería territorio Telcel. Pareciera plan con maña de aquella moda de las privatizaciones salinistas favoreciendo al Grupo Carso. Curiosamente, entre más mexicano se volvió el sitio, más neoliberalista y globalizado aparenta. El neoliberalismo le cayó al país como anillo al dedo. ¿Quién mejor que los mexicanos para aceptar lo que venga de otra parte? La tecnología invadió la tienda y muchos aparatos que sólo se podían encontrar antes en tiendas de curiosidades como *The Sharper Image*, surgieron como artefactos comunes para el mexicano promedio, a precios exagerados al principio, pero más tarde poco más accesibles, cayendo en la fantasía de nuestro elevado poder adquisitivo, compitiendo con nuestra arraigada costumbre por la *fayuca*, que nos permite imaginar que no lo compramos aquí, sino del *otro lado*.

Por otra parte, fuera de la fantasía económica y centrándonos en la fantasía cotidiana, podemos ubicar a Sanborns en el imaginario colectivo del mexicano, sobre todo en el de la clase media: en su identidad, pero también en su no identidad. Bien hablaba Octavio Paz sobre la identidad del mexicano y su negación al ser. Posiblemente, el mexicano tiene la capacidad de negarse a sí mismo por su capacidad de imaginar culturalmente el concepto del cero, lo que en otras culturas fue más complejo de imaginar. Como mencionó Lizcano en el 2003: “el imaginario educa la mirada, una mirada que no mira nunca directamente las cosas: las mira a través de las configuraciones imaginarias en las que el ojo se alimenta”.¹

La suposición por el imaginario griego clásico de un ser pleno, bloquea la emergencia de significaciones imaginarias en Occidente como la del cero o la de los números negativos que, de haber llegado a imaginarlos, se le hubieran antojado puro no-ser, cifra de la imposibilidad misma. Pero esa misma plenitud que ahí se le supone al ser, será la que alumbre esa impresionante criatura de la imaginación occidental que es toda la metafísica.² Sin

¹ Lizcano, Emmanuel. “Imaginario colectivo y análisis metafórico”; Transcripción de la conferencia inaugural del Primer Congreso Internacional de Estudios sobre Imaginario y Horizontes Culturales, celebrado en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, México, del 6 al 9 de mayo de 2003.

² *Idem.*

embargo, no sucede así con el mexicano, un ser que se muestra en el fondo más apagado que alumbrado. Como al encontrarse a una parejita clandestina en el bar de Sanborns. Este sitio es el centro de la no-identidad. *Te vi en el bar de Sanborns; No, yo no era.*

El bar de Sanborns no es como otro bar. Es la bajo piel del lugar. Lo que se descubre y se niega. Es extrainstitucional, clandestino y no deseable. Ahí no se va generalmente con plan auténtico. Se cae ahí por casualidad, porque no se encontró otro plan, porque fracasó el plan inicial, o porque de plano se busca que no se le encuentre. La penumbra, el anonimato, hace del ambiente un momento patético para el que ha llegado a ese sitio. La “secre” con el jefe, el burócrata con su “ligue”. Las promesas de lo que no será. El piano tocado por un individuo de estilo *kitsch* como el resto del lugar, que no pensaba trabajar ahí cuando decidió estudiar música. Toca melodías que ni parece que le guste tocar. Se venden bebidas que no se sabe qué son, ni qué tienen. Atiende una chica plástica que ofrece *cocktails* y aperitivos, la única que sale del estereotipo de sus compañeras, la que se niega a ser del estilo oaxaqueño y desentona con una faldita miniatura tipo escocés. La que parece en realidad más mexicana, pues como la población real, en su vestimenta reniega de ser realmente mexicana. El bar es el verdadero corazón del lugar, el que representa sus más oscuros secretos, sus realidades más recónditas.

¿Es real la realidad en Sanborns? ¿Quién es más real?: ¿El que está en las mesas del restaurante

**El bar es el verdadero corazón del lugar,
el que representa sus más oscuros secretos,
sus realidades más recónditas.**

comiendo enchiladas suizas que no son suizas?, ¿el que pasea entre las tiendas haciendo como que compra y no compra?, ¿el que lee pero en realidad sólo hace tiempo?, ¿o el que declara su amor a la “secre”, asegurando que ya se va a divorciar? Defi-

nitivamente el mexicano ha hecho a Sanborns y Sanborns ha hecho al mexicano, aunque entre sus pasillos se paseen a menudo los turistas, pensando que eso es lo mexicano. Así es, Sanborns es, lo que no se es, por eso es tan fácil encontrarse en Sanborns. †

DE CHARLES BAUDELAIRE

Selección y traducción de Rodolfo Suárez Molnar

Mucha gente atribuye la decadencia de la pintura a la decadencia de las costumbres. Este prejuicio de taller, que ha circulado entre el público, es una mala excusa de los artistas [...]

Es cierto que la gran tradición se ha perdido y que la nueva aún no está formada.

¿Qué era esa gran tradición que no sea la idealización ordinaria y acostumbrada de la vida antigua; vida robusta y guerrera, estado de defensiva de cada individuo que le daba la costumbre de los movimientos serios, de las actitudes majestuosas y violentas?

Agréguese a ello la pompa que reflejaba en la vida privada. La vida antigua *representaba* mucho; estaba hecha sobre todo para el placer de los ojos, y ese paganismo cotidiano sirvió maravillosamente a las artes.

Antes de investigar cuál puede ser el costado épico de la vida moderna, y de mostrar con ejemplos que nuestra época no es menos fecunda que las antiguas en motivos sublimes, podemos afirmar que dado que todos los siglos y todos los pueblos han tenido su propia belleza, nosotros tenemos, inevitablemente, la nuestra [...]

Todas las bellezas contienen, como todos los fenómenos posibles, algo de eterno y algo de transitorio —de absoluto y de particular. La belleza absoluta y eterna no existe, o mejor dicho, no es más que una abstracción descremada en la superficie general de bellezas diversas. El elemento particular de cada belleza viene de las pasiones, y como nosotros tenemos nuestras particulares pasiones, tenemos también nuestra belleza.

Excepto Hércules en el monte Oeta, Catón de Utica y Cleopatra, cuyos suicidios no son suicidios *modernos*, ¿qué suicidios encontrarías en los cuadros antiguos? En Jacques, ni siquiera el extraño y maravilloso suicidio de Rafael de Valentín.

En cuanto a la ropa, la cáscara del hombre moderno —aunque haya pasado el tiempo en que los aprendices vestían de mamamuchis y fumaban en narguiles [pipas de agua]—, los talleres y el mundo todavía están llenos de gente que quisiera poetizar a Anthony con un manto griego...

Y sin embargo, no tiene también su belleza y su hechizo indígena ese traje tan victimado? ¿No es el traje necesario de nuestra época, época sufriente que hasta en sus hombros negros y magros lleva el símbolo de un duelo perpetuo? Nótese que el traje negro y la levita no sólo tienen su belleza política, que es la expresión de la igualdad universal, sino también su belleza poética, que es la expresión de un *alma pública*, un inmenso cortejo de sepultureros, sepultureros políticos, sepultureros amorosos, sepultureros burgueses. Todos estamos celebrando un funeral.

Salón de 1846. El heroísmo de la vida moderna.

El tiempo

OMAR E. GUEVARA RAMÍREZ

¿Alguna vez ha pasado que observas el reloj y acaba de cambiar la manecilla, pero tú no la viste cambiar? Durante ese segundo completo que uno ve de pronto da la impresión de que el tiempo se detuvo (aunque sólo es la manecilla la que está inmóvil) y a veces uno se pregunta qué pasó y quiere tomar el reloj para ver si es cierto, si uno se quedó fuera del tiempo, pero en ese momento la manecilla del reloj se mueve y uno se da cuenta de que no, que el tiempo no se detuvo para ti, que uno solamente tuvo la suerte de tener un momento de eternidad para sí mismo.



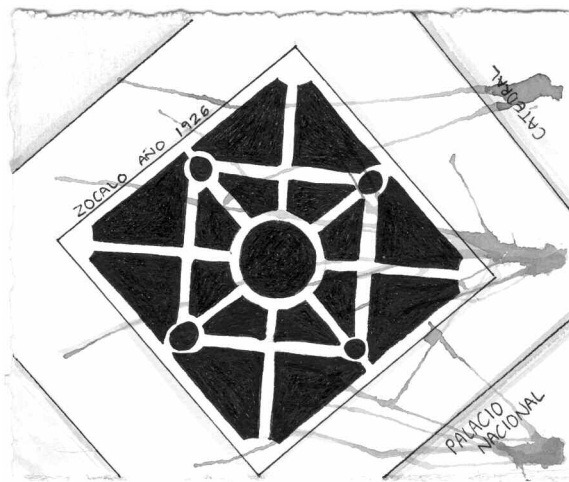
Cuando se habla de tiempo en psicología oímos sobre cuánto tiempo tarda un sujeto en responder a un estímulo, o sobre tiempo lleno o vacío según un estímulo esté presente durante todo un periodo o que una señal marque el inicio y el final del intervalo, o que el individuo, respecto al espacio y el tiempo tiene diferentes percepciones de éstos ya que podemos escoger nuestro lugar en el espacio pero no en el tiempo, o que cuando se nos presenta un estímulo y éste dura más de dos segundos ya no se habla de percepción del tiempo sino de estimación del intervalo de tiempo, o que cuando atendemos al “tiempo en paso” éste parece alargarse o durar más...

Dependiendo a quién se le pregunte, el tiempo tiene diferentes concepciones, puede ser estable y no cambiar nunca, puede haber dos tiempos, uno lógico y uno relativo a múltiples variables, puede ser un marco de referencia para las cosas que hacemos, puede ser un pretexto para hacer o no hacer, puede doblarse junto con el espacio, puede no existir tiempo sin espacio y viceversa, puede ser agradable, tedioso, pesado, corto, escurridizo. Cada una de estas interpretaciones presenta variadas curiosidades y levanta múltiples dudas; aparentemente, el tiempo es una dimensión que escapa a la aprehensión. Lo cierto es que ya sea un minuto, un segundo o una hora, efectivamente hay ocasiones en que pareciera tener un ritmo diferente, acor-

tando o alargando la vida y sus acontecimientos.

Evidentemente, algunos de estos acontecimientos tienen mayor relevancia para muchos, como la primera cita con la persona que nos interesa, o nuestra primera ponencia en un auditorio, o el nacimiento del primer hijo, o un accidente automovilístico, o la ruptura con el amor

de su vida; en fin, tantos y tantos momentos que parecen alargarse o ser eternos, y aquellos que duran un instante y sin embargo quedarán grabados en uno. También, en otros momentos, cuando muere un ser muy querido y muy cercano, ya sea que nos fue arrebatado o porque “ya era su tiempo”, ese tiempo que transcurría normalmente antes de recibir la noticia parece desvanecerse, y en ese momento dentro de uno se va sintiendo un vacío que deja la impresión de que uno no va ver nuevamente a esa persona, y tanto puede uno ver pasar los días



Jarúmi Dávila, Escuela Nacional de Artes Plásticas, UNAM.

taría tonto estar contando el tiempo cuando uno se lo pasa bien, pero se sabe que es bastante, aunque probablemente nunca sea suficiente.

Al final, el tiempo se muestra inasequible y sólo podemos hacer inferencias, estimaciones o metáforas respecto a él, y pensar que una hora probablemente no pase igual para el que ha vivido 20 o 50 años o para el que nació hace una hora. De esta forma, uno sólo puede esperar que quien lee lo que escribimos no sienta el peso del tiempo y que acabe de leer lo que decimos en menos tiempo del que esperaba. †

como sentir que cada segundo se le cuelga a uno y se arrastra hasta que tiene que soltarnos para dejar que el segundo siguiente se nos cuelgue.

A diferencia de ese tiempo que se siente pesado, se puede ser consciente del tiempo que uno pasa feliz, aunque no podría decirse cuánto tiempo porque resul-

DE HANNAH ARENDT

“Donde todos son culpables, nadie lo es; las confesiones de una culpa colectiva son la mejor salvación contra el descubrimiento de los culpables, y la magnitud del delito es la mejor excusa para no hacer nada”. (p. 87)

“El poder surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente, pero deriva su legitimidad de la reunión inicial más que de cualquier acción que pueda seguir a ésta. La legitimidad, cuando se ve desafiada, se basa en una apelación al pasado mientras que la justificación se refiere a un fin que se encuentra en el futuro. La violencia puede ser justificable pero nunca será legítima”. (pp. 71-72)

(1969). *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial. 2005.

El asco desde la mirada psico-social: emociones y control social

ADRIANA GIL JUÁREZ

INTRODUCCIÓN

En comparación con otras emociones, el asco no ha sido excesivamente tratado, ni ha gastado tantas páginas y tanta atención por parte de los especialistas en el tema. Quizás esto se deba precisamente a su carácter asqueroso, contaminante y repugnante. Éste limitaría sus posibilidades como objeto de estudio a científicos pudorosos: lo asqueroso contamina todo cuanto toca (olores corporales, aguas negras, vertederos, comida putrefacta, etc.), incluso podría extenderse a quienes le estudian (Miller, 1986, citado en Miller, 1997). O quizás se deba a su función social: el hecho de que funcione como un poderoso mecanismo de cohesión social y control, de manera que todo aquello que atente contra el orden establecido (como la sangre, la violencia, la pederastia, el incesto, las relaciones interraciales, el mal gusto, etc.), nos resulta desagradable, inmundo y nauseabundo.

Pero ya sea porque el asco nos ayude a mantener y preservar la salud o porque nos ayude a preservar las costumbres y creencias a usanza, invariablemente consigue mantener a salvo a la especie humana. El asco es nuestro límite, nos señala la frontera hasta donde podemos llegar sin peligro alguno, pero también es nuestra posibilidad, la posibilidad de ver de qué están hechos los supuestos políticos y los dispositivos de control social con los que echamos a andar nuestra subjetividad. Así que ya sea que estemos delante de olores corporales, sabores amargos o tactos repugnantes o bien delante de valores deteriorados, comportamientos abominables o relaciones aborrecibles que repudiamos, estamos delante de una grieta o intersticio de interés para la psicología social. Es así, que lo antisocial marcado por el asco se constituye en un rastro a seguir.

Por supuesto no hace falta hacer una lista de cosas que dan asco para dar cuenta de qué hablamos. Probablemente dicha lista sería de

mal gusto, pero no por ello se dejaría de hacer, la cuestión es que no hace falta, porque seguro que al leer estas líneas más de uno habrá sucumbido a la tentación de imaginarse algo asqueroso.¹ Y eso, porque lo asqueroso no sólo provoca rechazo y aversión, sino también fascinación y atracción, el tipo de fascinación que llamamos morbo.

En este texto queremos dar cuenta de que ambos extremos son uno mismo: rechazo y fascinación, provocados por lo asqueroso. Si atendemos al asco y rechazamos todo aquello que lo sea, estamos atendiendo al orden social establecido; pero si aquello asqueroso nos atrae y nos fascina, estamos quebrantando dicho orden, aunque en cualquier caso nos guiamos por el mismo hilo, sólo cambia el punto desde donde comenzamos a estirar la cuerda. En ambos casos estos extremos nos muestran las coordenadas del control social. Para ello argumentaremos que las emociones deben ser entendidas en psicología social como dispositivos de control social, es decir como un proceso ligado al mantenimiento del orden social vigente.

EMOCIONES NO DESEADAS

Un caso que ayuda a ejemplificar las emociones como dispositivos de control social es el de las emociones no deseadas. Emociones que se tienen, o que lo tienen a uno, en momentos inoportunos, como la risa en el momento más álgido de la ceremonia más solemne, de la que no sólo nos interesa explicar su origen sino también sus efectos. Las muestras de emoción inoportuna son altamente sancionadas, no tan sólo por los otros, sino por uno mismo, ocupando inmediatamente la vergüenza y la culpa el espacio dejado por la emoción que estaba fuera de lugar, lo que evidencia la norma que se

¹ Como pus, mocos, cerumen de orejas, heces, flatulencias, vómitos, eructos, costras, egoísmo, lujuria, ostentación, etcétera.

rompe con dicha emoción indeseada y muestra cómo las emociones están íntimamente ligadas a las formas de lo social. Las emociones no deseadas no son otra cosa que grietas en el consenso social sobre el sentido de las situaciones vividas. Un mundo en constante transformación también es un sujeto que cambia emocionalmente, y no siempre está claro qué debe sentir y cómo. Paradójicamente, estas emociones que nos sorprenden por su inoportunidad y su capacidad para avergonzarnos, refuerzan un cierto discurso sobre lo incontrolables que son las emociones y generan grandes dosis de angustia y un profundo deseo por controlarlas, es decir por interiorizar el orden social.

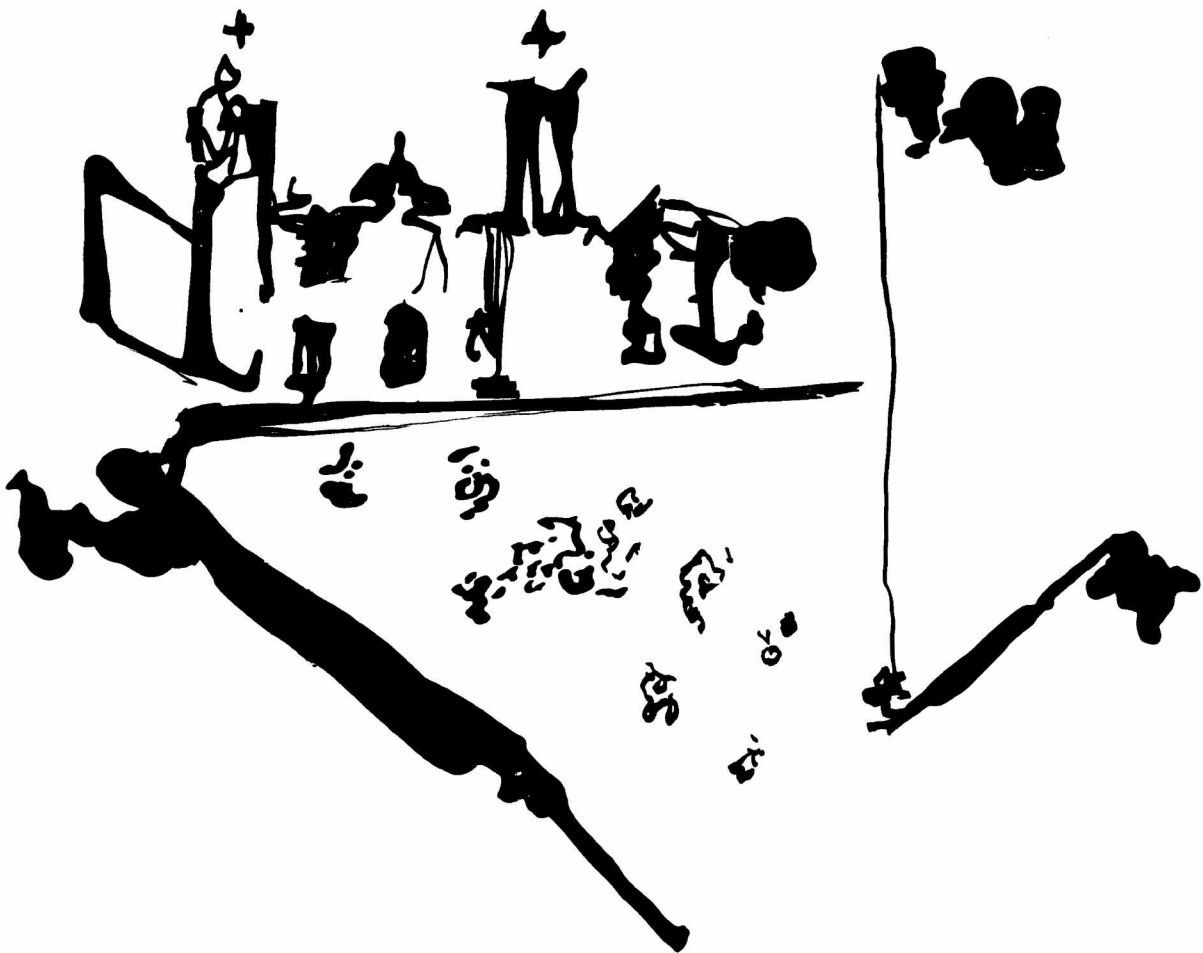
Por supuesto, el asco no tiene siempre la forma de la emoción inoportuna, incluso a menudo es francamente oportuno. Pero sí que se presenta como tal en algunas situaciones específicas, como la profesional del médico o la amorosa del cuidador, que no pueden permitirse sentir asco hacia el objeto de su profesión o de su amor y que (si les sorprende en el cumplimiento de su deber), puede cuestionar la propia profesionalidad o el propio amor. En efecto, el amor y el profesionalismo pueden neutralizar el asco, y también pueden ayudar a soportarlo la solidaridad y la empatía. Aunque todo ello no lo hace menos indeseable, a nadie le gusta sentir asco, ni se considera una emoción placentera ni por supuesto deseable. Pero, sí que muestra cómo el orden social se encuentra imbricado en la emoción y cómo la emoción no deseada saca a la luz este orden.

Todo mundo quiere evitar ensuciarse con las cosas asquerosas, ya sea literal o figuradamente, física o moralmente. Aunque sepamos que hay personas que tendrán que ensuciarse por el bien social (como por ejemplo los barrenderos, los médicos, los policías, los carniceros, los abogados, los pescaderos, los psicoanalistas, los prostitutas, los pedicuristas, los trabajadores de prisiones, los odon-

tólogos, los ginecólogos, los periodistas del corazón, etc.), para evitar el asco sólo hay dos soluciones, o bien convertir su objeto en objeto de nuestra profesión o de nuestro amor, o bien evitar el contacto, siquiera visual u olfativo, con el objeto de la repugnancia, lo cual lo relaciona otra vez con lo social, dado que aquello que nos repugna es aquello que queda o se sitúa fuera de nuestro orden, fuera de lo pensable y de lo admisible, pero también se sitúa en lo social porque nuestros ascos están situados históricamente.

En efecto, en cada momento situamos aquellos elementos que son impensables e inadmisibles en nuestro quehacer cotidiano, pero que en cuanto se transforma el orden social que los hace necesarios,

desaparecen o se transforman. Recordemos por ejemplo, cómo el baño era visto como algo antihigiénico y peligroso para la salud, y como era considerado una práctica habitual, perfumarse y no asearse para oler bien (Corbin, Courtine y Vigarello, 2006). Pero oler bien no pretendía desodorizar al cuerpo, sino añadir un olor agradable a la gama de olores de la época, que sin hábitos de higiene, refrigeración y alcantarillado, era sin duda intensa. Hoy en día, a nadie le parecería contraindicado un baño, al menos no por estas razones, aunque se empiezan a perfilar por ejemplo, las razones ecológicas para no recomendarlo. Tal vez en un futuro será de mal gusto acicalarse tanto como la imagen actual deseada lo solicita, por escasez de recursos quizás.



Todo mundo quiere evitar ensuciarse con las cosas asquerosas, ya sea literal o figuradamente, física o moralmente.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

El asco es considerado una emoción básica en gran parte de las clasificaciones elaboradas por los investigadores del campo emocional (ver Ortony, Clore y Collin, 1988). Aunque dicho sea de paso, no hay acuerdo sobre algo a lo que se llama básico. Esto nos da un dato de su función social. Siguiendo a Ortony *et al.* (1988) existen varias maneras de pensar las emociones como básicas, todas igualmente problemáticas. Una emoción puede ser entendida como básica porque aparezca en una edad temprana, porque aparezca en momentos en que se vea afectada la posible supervivencia del organismo, porque se crea universal, porque se la imagine mezclándose para formar emociones mixtas o combinándose para formar emociones complejas, porque compela de una forma especialmente fuerte a la acción, porque sus expresiones corporales sean espectaculares, porque haya sido “observada” en animales más básicos que nosotros, o porque tenga desencadenantes simples o menos complejos.

En fin, establecer las emociones básicas ha sido y es algo ciertamente complejo, como lo es el intentar dilucidar si esto quiere decir que las hay básicas y no básicas, o sólo más básicas y menos básicas, y entonces ¿cómo se mide su gradación? Y finalmente el gran problema, ¿cuáles son las realmente básicas? Ciertamente, el asco cumple todos los criterios comentados más arriba con la notable excepción de haber sido observado en otros animales, de momento no hay animales con asco), y por ello figura como básica en gran parte de las

taxonomías realizadas, pero hay que llamar la atención sobre su supuesto carácter básico, puede que conlleve automáticamente a pensar el asco como universal. La supuesta universalidad de las emociones se ha basado fundamentalmente en su origen primitivo, animal, e irracional, ergo, perteneciente a otras especies también. Pero el caso del asco presenta la dificultad de que aun siendo considerado dentro de las emociones básicas, no se ha podido argumentar su animalidad² (como no sea la de las personas que la practican).

Es más, la existencia misma del asco, cuestiona en profundidad todo lo que de animal se ha supuesto que tienen las emociones. Justamente, el asco, del que cualquier persona podría decir que es “natural”, “visceral”, “espontáneo”, “automático” (como deben serlo las emociones), nos muestra a través de nuestra incapacidad para encontrarlo en otras especies animales, que las emociones son antes que nada sociales. A lo sumo, al igual que el

² Quién afirma que los animales tienen asco, puede estar traduciendo directamente del “disgust” inglés, en este caso los animales tienen asco, pero no se trata de la emoción sino del desagrado, e incluso la náusea, que suscita un alimento en mal estado o venenoso. Lógicamente, si el asco, en este sentido limitado, es una emoción o no es objeto de polémica, aunque esta discusión tiene repercusiones muy importantes más allá del asco: según a qué se llegue podría argumentarse plausiblemente que el concepto de emoción no es aplicable en los animales, lo cual perjudicaría enormemente los argumentos de la perspectiva evolucionista (ver Griffiths, P., 1997, 2004 y Brown *et al.*, 1999).

lenguaje, se necesita una base biológica para tenerlas y expresarlas, pero eso no las hace eminentemente biológicas, ya que el hardware necesario para emocionarse, no agota su definición, ni es causa exclusiva de lo que se siente exactamente. Igual que la biología no nos dice ni qué pensamos ni qué hablamos en nuestro uso del lenguaje, la biología no nos dice qué sentir, y aún menos, por supuesto, qué significa lo que sentimos. Se considera que la universalidad de los gestos se demuestra por el hecho de encontrar los mismos gestos en diferentes grupos humanos, incluso en aquellos que no tienen contacto con los agentes socializadores típicos como los Media.³ Pero siempre se olvida que lo que uno conoce es la interpretación del gesto, interpretación que empieza en la mirada al gesto, y esto adquiere su significación en lo que compartimos socialmente.

Cuando se encuentran las mismas cosas en diferentes partes del mundo, en diferentes grupos sociales y que son de vital importancia para la vida humana, suele pensarse que se trata de universales que definen lo que de esencial tenemos como especie humana. Si bien esta lógica de pensamiento ha estado avalada por la forma de producción científica positivista durante largo tiempo, la lógica que ha permanecido en segundo plano, es que efectivamente lo que hay en común entre todos los grupos esparcidos por el mundo, es su carácter social, y las prácticas que con ello han construido. Ello hace que se especifiquen y se realicen de manera diferente en cada entorno en particular y en cada período concreto. Por ello es que en nuestros días, según Paul Ekman, “...hay muchos niños que les gusta sentir asco y hay toda una industria que fabrica juguetes asquerosos con olores desagradables para niños. Y también hay adultos a los que

les gusta sentir asco, sentir desprecio, o sentirse superior.”⁴ A lo que se pueden añadir las “chuches” con forma de insecto o gusano.

El asco no nos muestra solamente nuestra radical diferencia con lo animal, también nos muestra nuestra radical socialidad con tan sólo mirar la otra cara de la misma moneda (se dice que se odia a los que son mejores que uno mismo, o a los iguales, pero los inferiores sólo dan asco). Será seguramente por lo reveladora que resulta esta emoción básica, que se la considera como una de las emociones negativas.

A pesar de la ausencia de asco entre los animales, el asco ha sido pensado predominantemente de manera que se lo ha relacionado con lo animal. Por un lado como un producto de la evolución, por el otro como el intento de los humanos de olvidar su pasado animal construyendo poderosas defensas, psíquicas y culturales, contra toda posibilidad de contaminación. El argumento evolucionista parte, como es lógico, de Darwin, el cual trató específicamente el asco entre las emociones surgidas del proceso de selección natural. Efectivamente, las especies que sobreviven son aquellas que son capaces de integrar mecanismos de rechazo de aquellos alimentos que saben o huelen mal.

Por supuesto los evolucionistas son conscientes de que la práctica del asco entre los humanos reborda claramente los límites del desagrado hacia algunos alimentos, pero aún así consideran que el asco tiene que haber surgido lógicamente del malestar imprescindible que genera toda sustancia contaminada o contaminante. A esta postura se le puede criticar su confusión entre asco y náusea (Miller, 1997). El asco no solamente se explicita a través de la náusea entre los humanos, sino que también usa el desprecio, la humillación, el disgusto, el desagrado e incluso el aburrimiento para materializarse.

³ Esto decía Paul Ekman en charla con Eduard Punset http://www.eduardpunset.es/charlascon__detalle.php?id=12

⁴ *Op. cit.*

Otra línea de razonamiento, más inspirada por el psicoanálisis, plantea que el asco tiene relación con nuestro origen animal (Rozin *et al.*, 2000). Se constata que gran parte de lo que nos produce asco tiene un origen animal, tanto si es un (sub) producto animal como si se trata de algo que ha sido mancillado por un animal y al mismo tiempo se incorpora como explicación una teoría de la distinción: nos da asco aquello que nos recuerda nuestra naturaleza animal (Rozin *et al.*, 2000). Así, el asco nos impulsaría a alejarnos de todo aquello que amenaza nuestro estado de civilización y nos podría retornar a nuestro estado anterior de animalidad irracional.

Por supuesto, a esta línea argumental se le puede criticar su anacronismo, ya que tal explicación no tendría sentido sino hasta el momento en que se postuló nuestro origen animal, algo que no ocurrió hasta finales del siglo XIX, y que por lo tanto, pondría en serias dificultades cualquier modelo que pretendiera que el asco es una emoción básica, siguiendo el argumento de la animalidad. Al intentar unir los argumentos evolucionistas con sus propios argumentos, Rozin *et al.* (2000) comentan que el asco habría surgido como un mecanismo de protección del cuerpo que luego se habría extendido y habría evolucionado hacia un mecanismo de protección del alma (podríamos decir también de nuestra subjetividad humana).

Miller, que se considera a sí mismo historiador social, ofrece una explicación diferente. Para este autor lo esencial del asco es que éste consiste, en gran parte, en darse cuenta de que se tiene (Miller, 1997). El asco es una emoción acerca de algo, que se produce en el momento de la relación con éste algo, y que por lo tanto delimita el terreno de la relación que uno puede tener con este algo productor de asco. De hecho, en el caso del asco, como dicho sea de paso en el resto de emociones, se necesita de un objeto que lo convoque. Es pues, ana-

lizando los objetos del asco humano como puede descubrirse qué funciones realiza, a qué acciones conduce, y por lo tanto qué sistema social sostiene.

El asco, como cualquier otra emoción, es un fenómeno social, cultural y lingüístico. A lo que se puede añadir entonces fácilmente el interés por el lenguaje del asco: quién, cómo, cuando y qué se dice sobre el asco. Se puede añadir también el interés por su carga simbólica, por sus contextos de invocación. Efectivamente el asco es una emoción básica, pero no por biológica y universal, si no porque es la emoción que paradigmáticamente nos muestra las fronteras del orden social y algunos de los mecanismos de control que practicamos para mantenerlo.

EL ASCO COMO DISPOSITIVO Y COMO PROCESO

Foucault (1977, p. 128), define el dispositivo como “un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos.” Los dispositivos de control social, no se aplican únicamente a las acciones que son posibles de emprender, sino también a los cuerpos que es posible tener en un momento dado y a cómo actúa uno a través de ese cuerpo, mediante la distribución y regulación de las emociones. Por supuesto el asco puede ser comprendido a través de esta idea de dispositivo: porque no solamente existen enunciados y proposiciones científicas, filosóficas y morales sobre sus objetos, sino que además existen toda una serie de disposiciones legales que regulan el contacto con ellos (desde la recogida de basura hasta las leyes de extranjería). Curiosamente, el principal discurso cotidiano sobre las emocio-

Nuestra aprehensión del mundo es lo que nos configura como personas.

nes predica su consustancial inaprensibilidad, su imposibilidad de control y de gestión, este es también el caso del asco. De ahí que debamos empezar a sospechar que la relación entre la emoción y el control social debe ser más profunda de lo que pensamos, si lo que parece ser el discurso dominante sobre las emociones, nos incita a dejarlas de lado, a no tocar demasiado el tema, y a no encontrar control donde no debe ser visto.

Por supuesto para poder actuar como tales mecanismos de control, las emociones requieren inicialmente de un discurso previo sobre la libertad individual y la posibilidad que se le otorga a la persona de elegir y hacerse su propio destino. El discurso del control de las emociones refuerza entonces que se deban emprender acciones de control externo sobre las personas que no son capaces de mantener este control por cuenta propia. Así, los dispositivos de fuerza que se utilizan contra niños, mujeres, pobres, delincuentes, viejos, enfermos mentales... se justifican por la falta de autocontrol emocional de estas personas. Los ya clásicos dispositivos de encierro (el hogar para la mujer, la escuela, la cárcel, las residencias, los albergues, los manicomios, los centros de acogida, los campos de refugiados...) vienen legitimados por el discurso sobre las emociones, al mismo tiempo, que como vio Foucault (1975), sirven para la constitución de cuerpos que controlen la expresión de sus emociones y que por lo tanto controlen el asco que pueden suscitar en otras personas con su apariencia, sus expresiones verbales y sus comportamientos desequilibrados.

Como se puede ver, el listado de personas que deben ser controlados más allá de la constitución

de su propio cuerpo y de su propia subjetividad por dispositivos de vigilancia y castigo, se corresponde punto por punto con los sujetos que son también objeto de asco en alguna de sus dimensiones: los niños por su falta de control sobre su propia limpieza, las mujeres por sus fluidos menstruales y su emocionalidad incontrolada, los pobres por su olor y su falta de buenas maneras, los delincuentes por sus constantes transgresiones morales, los viejos por su pérdida de autonomía y por la decrepitud de su cuerpo y mente, los enfermos mentales por su estupidez, etc.

El asco proclama que el interior (los órganos, los fluidos, los excrementos) es asqueroso y que el exterior (lo otro, lo monstruoso, lo siniestro, lo extranjero) también lo es, uno puede ser contaminado por lo que viene de fuera y por lo que viene de dentro, que una vez salido puede volver a entrar si no estamos atentos.

La fuerza del asco como experiencia sentida puede ser muy convincente, está construida como argumento último de las cosas: déjate guiar por tu estómago, lo que te diga tu olfato es lo que debes hacer, sólo tienes que sentir y dejarte llevar, etc. Parece que si sientes las cosas esa es su verdad última. Efectivamente, las emociones están en lo más fisiológico de cada uno de nosotros, pero no porque sean un hecho meramente psíquico ni fisiológico si no porque son la materialización en el cuerpo del dispositivo de control social que nuestro modo de vida requiere.

Simultáneamente las emociones deben ser entendidas como procesos. Las emociones son de los pocos "objetos de estudio" en psicología social



La ira, la rabia y los celos se perdonan siempre y cuando sirvan para defender la propiedad privada.

que no hemos pensado como procesos. La propia manera de conceptualizarlas, la manera en como las explicamos en la disciplina y el cómo las narramos y las hacemos encajar en el día a día, las han cosificado, pero son un proceso, que se especifica cada vez en las interacciones y negociaciones sociales y que es lo que conforma nuestra subjetividad.

Crawford, et alli (1992) también las consideran un proceso, por ejemplo: “Los conceptos más importantes en relación a la emoción como proceso dinámico son la activación y la reflexión, al mismo tiempo intuitivas y deliberadas. Una vez una emoción ha sido construida, una activación intuitiva puede que sea lo único necesario para elicitar la respuesta emocional, pero argumentamos que en la construcción de esa emoción, la conciencia y la reflexión deliberada es necesaria” (p. 112). ¿Si no, cómo se puede aprender el asco hacia las cucarachas?

La emoción (el asco) es una de estas emergencias del sistema social humano. No lo precede sino que surge gracias a él. La emoción (el asco) es un lenguaje, aunque esto no quiere decir que sirva para expresar ninguna verdad escondida, ninguna realidad. Tampoco sirve para comunicar nada, puesto que no es como el lenguaje secreto de las plantas mediante el cual ellas se explican sus cosas. No es la manera en que dos individuos se transmiten información sobre el estado del otro. Igual que tampoco es eso ni tiene esta función el lenguaje verbal. El lenguaje textual tiene como función principal la construcción de realidad, incluida la realidad de sus sujetos hablantes, para la emoción pasa lo mismo,

la emoción (el asco) construye determinadas realidades, y además es un punto de apoyo mediante el cual el lenguaje verbal también las puede construir. De hecho el uno no puede pasar sin el otro y el lenguaje emocional tiene su discurso por supuesto: discurso sobre las emociones, sobre qué son y sobre qué hay que sentir con cada emoción (con el asco) i cómo hay que afrontar lo que se siente.

Los sujetos en tanto que sujetos hábiles de la sociedad saben perfectamente qué tipo de reacción corporal se corresponde con determinada emoción, lo cual no impide que varias emociones usen el mismo tipo de activación pues el substrato biológico no permite cualquier sensación. Lo que no llegaron a decir Schachter y Singer (1962) al plantear su teoría bifactorial de las emociones, es que es la emoción, en tanto proceso social, quien utiliza el substrato biológico para definirse a sí misma, como lo utiliza el asco al hacernos sentir náuseas ante una conducta que juzgamos inmoral.

Decir que las emociones están construidas socialmente no es nada más afirmar que no son de origen biológico ni dadas de una vez y para siempre, lo más importante es decir que son un proceso en constante devenir, que se especifican se deciden y se negocian en cada situación y que por tanto no se sienten, ni antes ni independientemente de las interacciones en las que surgen, que requieren siempre de los otros para poder existir y que como procesos psicosociales son susceptibles de transformación y cambio. Otras emociones no sólo requieren otras palabras para nombrarles y construir las

de otra manera, también requieren otras prácticas, otras acciones sobre el individuo y sus relaciones, otras intervenciones sobre el propio cuerpo.

Es este carácter cambiante y modificable, lo que nos aleja más de su caracterización como subproducto de nuestro cerebro más primitivo. El asco no deja de ser un buen ejemplo de ello: se trata de una emoción básica que no se encuentra en otros animales y que además de distinguirnos de ellos, nos permite distinguirnos (léase discriminarnos) los unos de los otros. El concepto de ser humano de la modernidad ha considerado que la humanidad la otorga la posesión de un determinado cuerpo, biológico si así se quiere llamar, y que por lo tanto los chimpancés o las amebas no son seres humanos, igual que en otro momento lo humano no vino dado por el cuerpo sino por el alma, lo cual dejó fuera a mujeres e indios, por ejemplo. El asco ha tenido tradicionalmente esta utilidad, nos dice quién es humano (el que siente asco) y quién, o mejor dicho qué, no merece serlo (el que lo recibe: el asqueroso).

EL ORDEN EMOCIONAL

Parafraseando al Wittgenstein del *Tractatus* podríamos decir que los límites del asco son los límites de nuestro mundo. De hecho, traspasar nuestro mundo, ir más allá de lo humano, implica vencer el asco, como cuando Jesús lavó los pies de sus discípulos o San Francisco tocaba a los leprosos. Vencer la vida mundana y terrenal, o como decía Ortega y Gasset (1947) despegar de la existencia entre otras cosas mediante el asco —de todo resto de vicio y debilidad humanas— para conseguir la estética pura, dice mucho sobre lo que es lo que se encuentra en la escala de lo humano, de lo deseable, de lo normal, de lo aceptable y de lo que no.

En general todas las emociones, como decíamos arriba, en tanto que dispositivos de control social, delimitan nuestro mundo. La afectividad, media nuestra relación con el mundo, es la manera

a través de la cual lo conozco, lo aprehendo y me resulta significativo. Las emociones concretan el modo en el que nuestra realidad nos afecta, nos perturba, nos conmueve, nos aflige, nos impresiona, nos sobresalta, nos inquieta, nos entristece, nos altera, nos trastorna, nos inmuta, nos molesta, nos cambia, nos excita, nos alegra. En efecto, la emoción no es un estado psíquico, sino la forma de sujetar/nos a/el mundo en tanto sujetos sociales.

Y, sin lugar a dudas nuestra aprehensión del mundo es lo que nos configura como personas, la formación de nuestra subjetividad es coextensible con la formación del mundo. “Dime lo que te da asco y te diré quién eres” —dice Amélie Nothomb.⁵ Nuestras aversiones son lo que realmente nos define. Pero curiosamente, no en el sentido individualista que asumimos sin problemas desde nuestro sentido común. En él, el asco es una emoción que a primera vista, pudiera parecer estrictamente individual: cada cuál siente asco a unas cosas y no otras y eso forma parte de su genética, de su personalidad y/o de su idiosincrasia. Queda a la ‘cultura’ y/o a la ‘educación’ de cada cual, si le gusta comer gusanos, hormigas, perros o bien ostras, caracoles, gambas, vísceras, o cerdo. En el entendido de que, quien se ha ‘educado’ bien, sabrá no provocar jamás esta emoción en sus congéneres y podrá identificar perfectamente y sin problemas, las situaciones que le provoquen asco (en cualquiera de sus formas) y la mayoría de las veces podrá evitarlas sin dificultad, o en su defecto actuar en consecuencia: asqueándose, como corresponde.

Justamente por esta indistinción entre lo personal y lo colectivo, tan bien relatada por los interaccionistas simbólicos, es que podemos hablar de un orden emocional, que sería equivalente a nues-

⁵ Amélie Nothomb, *Métaphysique des tubes*, Albin Michel, París, 2000 (*Metafísica de los tubos*, Barcelona, Anagrama, 2001).

tra noción común de orden social. Con la salvedad de que el orden emocional nos recuerda que somos nosotros, desde nuestra subjetividad, quiénes conformamos el orden social. Es decir, que no hay orden social sin orden emocional, ni viceversa, y que toda construcción colectiva de las emociones conlleva una vivencia subjetiva de éstas.

Ciertamente, ese gran orden social se sostiene en nuestras vidas concretas y particulares que parecen tan individuales. De ahí, la posibilidad y la dificultad siempre presentes, de la transformación colectiva. Porque el orden emocional no nos es irrelevante, lo *sentimos*. Dado que la emoción nos conmueve (nos mueve conjuntamente) es ella quién posibilita la puesta en marcha de cualquier movimiento de transformación colectiva. Pero también, dados los discursos actuales sobre la inmovilidad de las emociones, ancladas supuestamente en la parte más animal de nuestro cerebro, el cambio se nos hace difícil, imposible de hecho, dado que lo que somos, lo que *sentimos*, *no podemos evitar serlo ni sentirlo*.

En cuanto al asco, y sus posibles cualidades transformadoras, debe recordarse que para mantener el orden social, puede optarse por dos vías: o bien hay un núcleo de valores positivos, ideales hasta cierto punto, que ‘motivan’ o ‘preman’ a aquellos que les buscan y les practican; o bien, se delimitan las fronteras de lo permitido, de manera que quede claro, qué se espera de los sujetos como comportamientos aceptables (no se levanta nada del suelo, ‘caca’).

Si existiera algo así como la socialización perfecta, esta consistiría en que desearíamos fervientemente aquello que coincide con los valores dominantes de una sociedad determinada y además nos lo tomaríamos como un reto personal, entonces lo ejecutaríamos con éxito. Pero si la cosa no es tan perfecta, hará falta además recordar qué cosas *no nos interesan*, qué cosas son inaceptables, qué cosas son abominables y qué cosas ni siquiera se pueden pensar. Hará falta *dar toques* de atención

que nos ayuden a visualizar dónde están los lindares de lo establecido, y que a veces olvidamos por las distracciones cotidianas.

En tanto que recreamos, mantenemos y cambiamos el orden social en nuestras vidas particulares, no es casual que las emociones adecuadas se correspondan con los valores –positivos– dominantes de la sociedad, por ello son adecuadas: “Por ello es curioso ver cómo la pasión y el enamoramiento están bien si como resultado llevan a la monogamia y a la reproducción en el caso de las mujeres o a una discreta poligamia en el caso de los hombres. La ira, la rabia y los celos se perdonan siempre y cuando sirvan para defender la propiedad privada y la tristeza y el dolor sólo son sublimes cuando los experimentan los pobres o marginados asumiendo así su condición ineludible en este mundo...” (Gil, 1999). Y como contrapartida, el asco nos hace sentir en carne propia lo que no es deseable.

Cuando en determinadas situaciones tenemos emociones que no encajan en ellas (como tener ganas de reír en un entierro o en el momento donde la pareja nos dice que nos va a abandonar o cuando un ser muy querido se confía con nosotros y nos explica un suceso importante y secreto que le ocurrió cuándo era pequeño), también existe la posibilidad de sentir asco de uno mismo, de los demás, de la situación, o simplemente desconcertarse ante el *fallo del sistema* que implica sentir erróneamente. Justo lo que hemos llamado emociones no deseadas y que se justifican por el hecho de que *no podemos cambiar aquello que no podemos controlar*. La emoción no deseada es una gran contradicción para el individuo, lo sumerge habitualmente en una preocupación por lo que haya hecho mal, le preocupa qué tiene que hacer consigo mismo para arreglarse, pero lo que no sabe es que en realidad lo que está queriendo hacer es ajustar su orden emocional al orden social establecido. Justamente analizar el

El asco, como cualquier otra emoción, es un fenómeno social, cultural y lingüístico.

asco, permite visualizar con claridad la normalidad al uso en un momento dado.

El asco es entonces, a primera vista, “conservador” nos ancla en nuestras categorías, nos ata al “sistema”, nos hace permanecer dentro del orden social/emocional establecido. Pero, al mismo tiempo, y como veremos en el punto siguiente, incorpora un cierto potencial transformador, nos hace indignarnos, nos hace sentir molestos, incómodos, y por lo tanto nos hace levantar la voz, en el momento en que, lo que nos da asco es la injusticia, el abuso, la pobreza... Quién siente asco ante una demostración de amor homosexual puede ver en esta sensación la confirmación de que el amor homosexual no es “natural”, pero también puede pensar que no está sintiendo correctamente y plantearse qué le ocurre... (por ejemplo, cuando la persona implicada en tal demostración de amor es un ser querido, próximo o admirado).

EL ASCO COMO DATO POLÍTICO

El asco es, por supuesto y como ha quedado claro, una emoción desagradable, negativa, no deseada e incluso inoportuna. Aparentemente, uno no desea sentir asco, aunque a pesar de ello, y como buena emoción que es, uno no pueda evitar sentirlo. Pero, ¿es esto cierto? El *Diccionario* de la Real Academia Española, en su XXII edición, define el morbo, en su segunda y tercera acepción, respectivamente como “Interés malsano por personas o cosas” y “Atracción hacia acontecimientos desagradables”. El asco también nos fascina, hasta el punto que tenemos una palabra dedicada justamente a este interés. Por supuesto ahí están los noticieros tele-

visivos para demostrarlo, aunque se trata de un asco controlado y moderado por los propios medios y por códigos de conducta. Y existe también una fascinación infantil y adolescente hacia el asco. En el caso de los niños, se manifiesta en la vida diaria ante el interés por las heces, escarabajos, mocos, etc. y también, de manera indirecta en la publicación de libros infantiles sobre el tema.⁶ En el caso de los adolescentes se manifiesta en el interés que muestran en navegar por internet a la búsqueda de imágenes repugnantes que compartir con los amigos, así como en la existencia de páginas web y de grupos de discusión que ofrecen justamente este servicio. Y, por supuesto, en la existencia de todo un género cinematográfico de lo asqueroso, el *gore*, y en las muertes escabrosas de los videojuegos. En todos estos casos el asco no deja de ser un dato político, dado que la fascinación por el asco no puede sino provenir de lo que la experiencia del asco ofrece: un viaje a los límites de nuestro orden social. Justamente, eso explicaría porque la fascinación infantil y adolescente por el asco terminan en un momento dado: cuando el orden social ha sido suficientemente retado, cuando se ha comprobado su solidez, deja de tener interés encontrar sus límites.

Pero, ¿cuáles son esos límites del orden social? Internet nos proporciona una manera fácil de ex-

⁶ Entre otros se pueden encontrar: *iQué asco!* Enciclopedia de las cosas repugnantes, de Joy Massot, publicada por Paidós; *Asquerosología: del baño a la cocina*, de Sylvia Branzei, publicado por Lamiqué; *El llibre de la caca*, de Pernilla Stafelt, publicado por Empúries.

El asco también nos fascina, hasta el punto que tenemos una palabra dedicada justamente a este interés.

plorarlos. Una búsqueda rápida usando Google nos ofrece enseguida las imágenes que han sido etiquetadas o comentadas por quiénes las han colgado con la palabra “asco”. Solamente entre los primeros cuarenta resultados, sobre unas cuantas decenas de miles, ya encontramos una muestra amplia de las posibilidades que nos ofrece el asco. En general no se trata de imágenes tomadas por el propio usuario sino encontradas en la red y reetiquetadas con la palabra “asco” o utilizadas a modo de ilustración en algún comentario sobre algo que produce asco. Destaca el hecho que el asco moral es mucho más frecuente que el asco físico, visceral o contaminante, al que Rozin *et al.* (2000) llaman *core disgust*, si es que tal distinción puede sostenerse, dado que el uno y el otro se entremezclan constantemente y se dan sentido mutuamente,⁷ como por ejemplo cuando intentamos interpretar el asco en términos estéticos o políticos.

Esbozamos algunas de estas imágenes a continuación a modo de ilustración de los argumentos

presentados hasta ahora y con el fin de provocar alguna reflexión más:

Una de ellas es una composición de tres fotos, de las que se menciona en el pie: “Aunque no lo parezcan estas tres fotografías de actualidad tienen algo en común: Dan asco”. Se trata de una foto de una autopsia realizada en directo en un canal de televisión británico; de una foto de Michael Jackson en la que se pueden apreciar los daños causados a su cara por los tratamientos y operaciones a las que se ha sometido; y de una foto del derrame de petróleo que tuvo lugar en 2003 en las costas gallegas. Estas fotos preceden una breve reflexión sobre cada una de ellas, en tono de escándalo e indignación.

Otra foto es de Hugo Chávez y de Lula da Silva, presidentes de Venezuela y de Brasil, respectivamente, en la que Hugo Chávez afirma que Aznar, Toledo y Fox le dan “asco y lástima” por su relación sumisa con el imperialismo de Estados Unidos.

Otra es una serie de fotos de una señora mayor, desnuda (excepto por un pañuelo negro en la cabeza)

⁷ Como lo muestra esta definición del asco del *Diccionario del Español Usual en México*: asco s m 1 Sensación de malestar estomacal, generalmente acompañada de ganas de vomitar, provocada por algo que se ha comido o bebido: sentir asco. 2 Resistencia involuntaria e incontrolable a tomar alguna cosa: «El olor a grasa me dio asco y no pude comer». 3 Sensación de repugnancia física o moral hacia algo o alguien: «Me dan asco las ratas», «Los ostiones le dan asco», «Tanto servilismo da asco». 4 Ser algo o alguien un asco (Coloq) Ser sumamente desagradable, desprecia-

ble o repugnante: «Son un asco esos periódicos amarillistas», «Ese cantante es un asco». 5 Hacerle asco(s) a algo o a alguien (Coloq) Rechazarlo o eludirlo persistentemente: «Le hizo ascos a la comida de la pensión». 6 Estar, andar, quedar, etc., hecho un asco Estar, andar, etc muy sucio: «Después de la fiesta, la casa está hecha un asco», «Los niños quedaron hechos un asco en el lodo». 7 Poner del asco (Coloq) Regañar o insultar fuertemente a alguien, sin que éste oponga mucha resistencia: «Puso del asco a todos los burócratas corruptos».

y en poses sexuales, el nombre del archivo es asco.jpg, procede de una página llamada eresfeo.com, y se usa en varios blogs y discusiones, venga o no a cuenta, como un hecho entre gracioso y escabroso.

Otra representa un joven africano lavándose con orín de vaca. Se trata seguramente de un joven *nuer*, entre los que el orín de vaca tiene varios usos cotidianos relacionados con la higiene y la salud. Pero la foto no se usa con finalidades antropológicas sino todo lo contrario, como ejemplo de la pobreza africana, llamando a la oración para que “cosas como ésta” no ocurran más.

La siguiente es una composición artística en la que un brazo en descomposición y separado del cuerpo prende una luz eléctrica mediante un interruptor mientras su extremo desgarrado produce mariposas nocturnas que aletean alrededor de la bombilla encendida. Esta foto sirve para ilustrar un comentario despectivo hacia un concierto de Enrique Iglesias y de Pavarotti.

La siguiente también ilustra un comentario “sin palabras” sobre el MSN Messenger, y consiste en un pollo crudo a medio abrir.

La siguiente es una ilustración donde una mujer dispara contra un calendario, acompañada de la leyenda: “¡Qué asco de lunes!”

En otra, una “princesa del Pop” aparece fotografiada al salir de un coche, enseñando sus partes sin darse cuenta, lo cuál no impide al comentarista tildarla de “warra”.

En la siguiente, en un foro de un periódico y en el transcurso de una discusión política, Eduardo Zaplana, dirigente del Partido Popular, posa junto a un grupo de hinchas de la selección española de fútbol que llevan una bandera franquista.

En otra aparece una cocina sucia con un fregadero lleno a rebosar de platos aún por limpiar en el contexto de un blog cotidiano.

En otro blog aparece un cuadro pintado que representa la vida consumiéndose (como si fueran

velas), acompañado de un largo comentario que empieza con “la vida a veces es un asco”.

La siguiente es una captura de pantalla de la web de un periódico (“El Mundo”) en qué aparecen codo con codo una noticia sobre una inundación en Somalia y la boda de un actor famoso. Aparece también en un blog personal y la imagen ha sido tratada para destacar que la noticia más leída es la de la boda de Tom Cruise, el comentario es escueto: “Asco de mundo”.

La siguiente es una ilustración de una página de una universidad colombiana, imagen para la prevención de la bulimia en que se ve a una chica metiéndose los dedos en la boca para vomitar. En este caso el nombre de la página es “peligros.html” y el del archivo de la foto “asco.jpg”.

En un blog sobre publicidad se ve a un bebé tomando pecho, sólo que en el lugar donde debería estar el pecho se encuentra una hamburguesa de McDonald’s. La frase “Qué asco” inicia y termina el comentario. El título del *post* es “No apto para estómagos sensibles”.

La última que hemos seleccionado es de Diego Armando Maradona visiblemente subido de peso, y el título del *post* es “Maradona eres un asco...”

A la hora de enfrentarse a estas imágenes, el problema no es su diversidad, que podría complicar su clasificación, sino el hecho que todas pertenecen a diferentes categorías de asco simultáneamente. Por ejemplo, la imagen del petróleo ensuciando las costas gallegas es tanto una ilustración del asco hacia lo que ensucia, del asco entendido como contaminación, como del asco por la violación, en este caso de la naturaleza, y por supuesto del asco político hacia los responsables de dicha tragedia. Incluso se puede interpretar como un asco estético por la pérdida de la belleza natural de la costa gallega.

Otro ejemplo, la señora mayor en actitud sexual, es asco estético en el sentido que incumple

Finalmente no deja de ser un argumento, pues la emoción “convence” al hacer acto de presencia.

todos los cánones vigentes, pero también asco hacia la decadencia del propio cuerpo, un asco relacionado con las cosas que dejan de funcionar y al mismo tiempo por supuesto es asco político: nos informa sobre el desprecio hacia la gente mayor que caracteriza nuestra sociedad contemporánea. Relacionadas con ésta, encontramos las imágenes de la obesidad de Maradona, de la cara demacrada de Michael Jackson y del vómito de la bulímica, todas son asco estético, político y moral, porque lo que no se tolera es la falta de control en el cuidado corporal (tanto por defecto como por exceso).

Miller (1997) cita el *tedium vitae*, ese asco hacia las servidumbres de la vida cotidiana, que vemos ejemplificado en la cocina sucia, y en las expresiones “asco de vida”, “vida asquerosa”, “puta vida” ...y por supuesto el calendario agujereado justamente en el lunes. Pero esta última ilustración también nos habla de la servidumbre del trabajo y por lo tanto de la política.

La imagen del joven *nuer* se usa con un fin político, reclamar el fin de la pobreza, pero sin quererlo ilustra sobre todo nuestra repugnancia hacia el orín y las heces, y un sentido agudo del “debe ser” universal de cualquier cosa que nos emocione, tanto positiva como negativamente. La campaña de McDonald’s que tanto asco suscita es un caso parecido, el discurso en contra de los *fast-food*, que es un discurso político, anclado en ideas tan diversas como el imperialismo y lo natural violado, es una muestra también de la au-

sencia de universalidad del asco y de lo chocante que es encontrarse tanto con el asco del otro como con la ausencia de asco hacia lo “universalmente” repugnante.

Suscitan también asco las mezclas impropias, como juntar una noticia dramática con una noticia del corazón, o bien ver a una “princesa”, del pop, comportarse supuestamente como una prostituta, que es un asco moral que ilustra además el asco sexista, al igual que lo ilustraban las fotos de la señora mayor. Destaca por supuesto la ausencia, al menos en los espacios abiertos de la red, del asco racista y del asco homófono, presentes en la vida cotidiana pero desterrados de la vida pública en los espacios donde impera lo políticamente correcto (como Google).

CONCLUSIONES

La emoción todo lo permea, por eso no se puede describir racionalmente, mediante tipologías y clasificaciones. Tan sólo se puede constatar su presencia y comentar sus efectos, sabiendo que al hacer tal cosa también la estamos invocando en el lector. Lo cuál finalmente no deja de ser un argumento, pues la emoción “convence” al hacer acto de presencia. Se puede ver esto como un peligro, la emoción nos alejaría del debate racional, esto es un clásico del pensamiento científico. Pero lo realmente peligroso es menospreciar el papel de la emoción en lugar de analizarlo. Las emociones forman parte del lenguaje de la misma manera que las palabras, conocemos las pa-

labras bien, pero se nos escapa aún el sentido a menudo, pues es lo que nos trae la emoción, indisoluble, por cierto de toda acción comunicativa humana.

El estudio detallado de la vida social de nuestras emociones abre una puerta al análisis sociológico y psico-social que difícilmente puede considerarse irrelevante. Pasar a través de ella puede dar miedo, porque las emociones se pegan, porque uno puede caer fuera del discurso racional, salir de la lógica científica y no saber como volver a entrar. Porque uno no quiere convencer mediante la invocación a la emoción sino por lo razonable de sus argumentos. Pero por poco que uno haya sentido un poco de asco en algún momento al leer este texto, se habrá dado cuenta de que en realidad el lector mismo es su propia fuente de datos empíricos, el lector deviene entonces el objeto investigado y puede sacar sus conclusiones por sí mismo.

Poner en discusión la existencia de unas relaciones de control que tienen una serie de repertorios, de conductas y de emociones asociadas que permiten reproducirlos, nos proporciona la oportunidad para comprender un poco más nuestra realidad social y quizás abra algún camino a la transformación. Siempre y cuando no creamos que la mera discusión sea la solución y la puerta directa a la transformación, si no que se trata más bien de una posibilidad que se nos ofrece para reconstruir el sentido de lo que sentimos. El objetivo de este texto ha sido el de mostrar que no hay que dar por supuesto lo que uno siente, que no se trata de un “dato” de los sentidos sino que lo que uno siente, cuando siente asco por ejemplo, forma parte del orden emocional establecido. El asco es un “dato” social, algo que nos informa sobre cómo estamos hechos, quiénes somos, dónde estamos y a quién le vamos.

BIBLIOGRAFÍA

Brown, R., Murphy, D., Stich, S., Dryden, D., Redding, P., MacNaughton, N., y Griffiths, P. (1999). “Eliminating Emotions?” (revisiones de *What Emotions Really Are: The Problem of Psychological Categories* by Paul E. Griffiths), *Metascience*, 8 (1): 562.

Corbin, A.; Courtine, J.J.; y Vigarello, G. (2006). *Histoire du corps*, París, Éditions du Seuil.

Crawford, J.; Kippax, S.; Onyx, J.; Gault, U. y Benton, P. (1992). *Emotion and Gender. Constructing Meaning from Memory*, Londres, Sage.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*, París, Éditions Gallimard.

——— (1977). *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI.

Gil, A. (1999). “Aproximación a una teoría de la afectividad”. Tesis doctoral. Departament de Psicologia de la Salut i Psicologia Social, Universitat Autònoma de Barcelona, ISBN 84-490-1844-7.

Griffiths, P. (1997). *What Emotions Really Are*, Chicago, University of Chicago Press.

——— (2004). “Emotions as Natural and Normative Kinds”, en *Philosophy of Science*, volume 71, pp. 901-911.

Miller, W.I. (1997). *Anatomía del asco*, Madrid, Taurus. 1998.

Ortony, A., Clore, G.L. y Collins, A. (1988). *La estructura cognitiva de las emociones*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

Ortega y Gasset, J. (1947). “La deshumanización del arte e ideas sobre la novela”, en *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, III, pp. 359-362.

Rozin, P., Haidt, J, y McCauley, C.R. (2000). “Disgust”, en Michael Lewis y Jeannette M. Haviland-Jones (eds.) *Handbook of Emotions*, segunda edición, Nueva York: The Guilford Press, pp. 637-653.

Shachter, S. y Singer, J.E. (1962). “Cognitive, social and physiological determinants of emotional state” en *Psychological Review*, 69, pp. 379-99. †

Es buscando lo imposible como el hombre ha realizado siempre y reconocido lo posible y aquellos que sabiamente se ha limitado a lo que parecía posible no han dado jamás un paso.

Mijail Bakunin

La obra de arte no es una representación de la realidad, es otra realidad. La línea que las une es invisible, la puerta que las separa está abierta.

Lucille Wong

Es de toda excelencia la verdad, que si con ella se alaban cosas mínimas, éstas se tornan nobles y su verdad es en sí de toda excelencia que aun cuando se extienda sobre las humildes y bajas materias, excede sin comparación a las incertidumbres y mentiras extendidas sobre magnos altísimos discursos.

Leonardo Da Vinci

La relación que queda por estudiar entre las obras canónicas y las obras populares mostraría que, para empezar, la creación y el genio son colectivos.

Michel Maffesoli

Lo científico no depende del instrumental que se emplee, sino del método que se siga, y lo meritorio no estriba en el método, por perfecto que éste sea, sino en la idea creadora.

Ignacio Chávez

La burocracia es un mecanismo gigantesco operado por enanos.

Honore de Balzac

La gente joven está convencida de que posee la verdad. Desgraciadamente, cuando logran imponerla ya ni son jóvenes ni es verdad.

Jaume Perich

Si dudo, esta duda no se refiere tanto a los hechos mismos como a la exagerada creencia que se tiene en ellos.

Theodor Fontane

La memoria del corazón elimina los malos recuerdos y magnifica los buenos, y gracias a ese artificio, logramos sobrellevar el pasado.

Gabriel García Márquez

No, el verdadero buscador, el que verdaderamente tiene el deseo de encontrar, no debe abrazar ninguna doctrina. En cambio, el que ha encontrado puede aceptar todos los caminos y todos los fines.

Hermann Hesse

La extraña coincidencia

Howard Becker

MA. DE LA LUZ JAVIEDES ROMERO

54

es platico. Recuerden que todo empezó con el libro *Historia del pensamiento social, historia e interpretación de las ideas acerca de la convivencia humana*, de H.E. Barnes y H. Becker (México, Fondo de Cultura Económica). Se requería foto de los autores para acompañar la reseña correspondiente y la pregunta fue ¿Howard Becker es el mismo Howard Becker que conocemos? No se cruzaron apuestas pero casi, los indicios no sacaban de dudas. Si la edición del FCE hubiera tenido el nombre completo de ambos autores principales y no sólo el de Harry Elmer Barnes me habría ahorrado la incertidumbre pero me hubiera privado de conocer varios detalles curiosos que comparto ahora con ustedes. Vaya en descargo de la edición en español anotar que también en la edición en inglés Howard Becker aparece así, tal cual.

Primero, y de pasada, el título original en inglés es: *Social Thought from Lore to Science* (Boston, D.C. Heath, 1938, primera edición). Si recurrimos al diccionario inglés, *lore* tiene que ver con *erudición, conocimiento tradicional, saber, creencias populares*. Saquen ustedes sus conclusiones; a mí me gusta algo así como “...de la sabiduría a la ciencia”.

El punto en cuestión. Este Howard Becker no es el Howard Becker a quien me referiré como *Howie* de aquí en adelante. Y ocurre que no es la primera vez que se genera algún malentendido o confusión a pesar de que una inicial, indicativa de un nombre diferente, los separa y no evita que se piense en una homonimia. El nombre completo del coautor de *Social Thought...* es Howard Paul Becker quien nació en la ciudad de Nueva York en 1899. Parece que vivió una juventud llena de tribulaciones, secreto de familia incluido; circunstancias familiares y continuas mudanzas por varios lugares de Estados Unidos impidieron la conclusión



Howard Paul Becker (1899-1960).

formal de sus estudios de pre-grado. Lo notable es que, previa evaluación de sus capacidades y demás en un examen especial, pudo ingresar a la Northwestern University (para entonces contaba con 23 años de edad) donde obtiene en 1926 su M.A. (*Master of arts?*).

Y, ¿qué creen? En 1927 ingresa a la Universidad de Chicago (como es sabido, la más renombrada en la época) para proseguir con el doctorado en Sociología bajo la dirección de Robert E. Park (*e de Ezra*, 1864-1944), nada menos. En 1937 se incorpora a la Universidad de Wisconsin-Madison como profesor de sociología.

El propio Howie cuenta algunas de las confusiones en que se ha visto envuelto. Antes de seguir, ¿quién es Howie? Pues se trata de Howard Saul Becker, quien nació en Chicago en 1928; se forma también en sociología en la Universidad de Chicago con Herbert Blumer (1900-1987) y con Everett C. Hughes (*ce de Cherrington*, 1897-1983); obtiene el doctorado en 1951. Si bien la mayor parte de su carrera académica la desarrolló en la Northwestern University, también la ejerció en las universidades de Washington y California. Sus intereses no se circunscriben a la sociología, incluyen la mú-

sica y el arte. Pudiera decirse que es cosmopolita y heterodoxo. Para la psicología social, corrijo, para los psicólogos sociales —algunos, no todos—, el conocimiento de Howie se limita a su libro *Los Extraños, Sociología de la desviación*, publicado por la Editorial Tiempo Contemporáneo, Argentina, en 1971; apenas ocho años después de la edición original en inglés. Hay quien considera que es su obra central porque en ella aparece el proceso de etiquetación, es decir, se aplica la etiqueta de desviado a alguien cuando los otros califican su comportamiento de desviado, que ningún acto en particular es desviado en sí mismo, se va dando en la interacción. La desviación es como una calcomanía que se convierte en piel o como aparece en el diálogo de una película famosa donde uno de los personajes después de decirle su nombre propio le pregunta al otro cómo se llama y éste responde: “No me llamo, me llaman”. Bueno, disculpen ustedes la digresión, sólo pretendo contarles lo que Howie refiere acerca del otro Howard, el que nos interesa en este momento. En la página *Howie's Home Page*, aparece un parrafito “Aquí va algo para los curiosos. Una vez hubo otro sociólogo llamado Howard Becker,

Mencionaré que mientras para Howie la historia común de equívocos le llegó a parecer interesante.

bastante famoso en su tiempo (más o menos de los años treinta a los sesenta)”. Según esto, la fama duró el resto de la vida de Howard Paul Becker. Y parece que así fue pues muere en 1960, cuando era presidente de la American Sociological Association.

Howie reproduce una carta (*e-mail*) que recibió de una persona llamada Mary Becker donde, después de ofrecer la genealogía de un Howard Becker que llegó a ser profesor de Sociología en la Universidad de Wisconsin, le pregunta si hay alguna relación con la familia. Tal relación no existe, le responde Howie, tal como ambos (él y Paul Becker) lo pudieron establecer en una ocasión en que se encontraron. Esta correspondencia continuó por lo menos en un par de correos y abunda en detalles irrepetibles. Sólo mencionaré que mientras para Howie la historia común de equívocos le llegó a parecer interesante (incluso le llegaron a ofrecer condolencias por la muerte de quien creían era un familiar) a Paul Becker no le hacía gracia que le llegara correspondencia ajena. A Howie le parecía divertido que a pesar de usar en su nombre completo la inicial S, de Saul, los errores persistieran y cuenta que en el prefacio de uno de los últimos

libros de Howard P. Becker éste menciona que había un joven estudiante llamado Howard S. Becker y que no debían confundirlos, que él era Paul, el otro Saul y que iba contra la tradición bíblica cambiar de Paul a Saul.

Que no se debe hablar mal de los muertos es el precepto que sigue Harry Elmer Barnes (1889-1968) al escribir una nota *In Memoriam* de su colaborador en *Social Thought from Lore to Science*, título que le dio el mismo Howard Paul, así que resulta un alivio ya no leer acerca de la maledicencia y murmuraciones del ambiente académico universitario (clima social que no resulta ajeno), ni de su mal carácter, tampoco del odio que provocaba en sus estudiantes o de la fuerte crítica que le dirigió C. Wright Mills (ce de Charles, 1916-1962). Imaginen, ser blanco de la combatividad de este ilustre sociólogo, marginal y pensante, debe haber sido perturbador, aunque quién sabe. Lo central es que el autor de *La elite en el poder*, *La imaginación sociológica*, *Escucha yankee*, entre otros libros y numerosos artículos, distinguido ya con el calificativo de excepcional desde estudiante, realizó su doctorado en la Universidad de Wisconsin (1941) y en uno de sus prime-

**A Paul Becker
no le hacía gracia que le llegara
correspondencia ajena.**



Howard Paul (1928).

ros ensayos confrontaba al ex director, profesor y teórico más antiguo y distinguido del departamento de sociología.

De retorno al texto de Barnes, *In Memoriam* (se publica en el *American Journal of Sociology*, vol. 66, núm. 3), uno se entera que se conocieron a fines de 1929; para entonces Barnes ya contaba con mucho material para un libro acerca de la historia de la teoría social y requería un colaborador. Le envía el proyecto a Howard Paul quien se entusiasma de inmediato y le dedica la energía, capacidad de trabajo y disciplina que, relata Barnes, siempre fueron características suyas. Otros habían rechazado la tarea por la magnitud misma de la obra por realizar. Todo indica que *Social Thought...* fue la única obra conjunta, por lo menos que demandaba mayor comunicación entre los dos autores; existe otra, *Contemporary Social Theory* (1940), de Howard Paul, donde Barnes y Frances Bennett Becker —esposa de Howard Paul, también socióloga—, aparecen como coeditores. Después de esta convergencia la relación entre ellos fue por escrito y se veían ocasionalmente, después el contacto entre ellos quedó reducido a estudiantes que se referían para asesorar su doctorado. La trayectoria de cada uno de ellos, Barnes y Howard Paul, fue muy distinta. El primero desarrolló su carrera académica en Columbia University principalmente, también fue profesor en la New School for Social Research; se le considera iniciador de una forma de hacer his-

toria que él mismo llamó “revisionismo” caracterizado por la crítica a la historia oficial y por el interés en echar abajo los mitos que sostiene la historia ortodoxa. Su posición crítica como historiador, su compromiso con sus tesis, sus trabajos sobre la primera y segunda guerra mundiales donde sostenía que la responsabilidad del conflicto no era sólo de Alemania y ponía en duda el papel de su propio país, dieron lugar a que siguiera siendo tan influyente y prestigiado como polémica su posición revisionista y que, según supe, estuviera cada vez más y más en la marginalidad, con acusaciones y señalamientos cada vez más fuertes también. Así, “de oídas” les cuento esto acerca de Harry Elmer Barnes.

Respecto a Howard Paul les describí la forma tan inusual de su ingreso a la universidad pero no les he mencionado que en 1923 es quizá su primer viaje a Alemania, aún estudiante. Retorna en 1926, y tiene oportunidad de ver la depresión y los inicios del nazismo; al regresar a su país continúa sus estudios y es cuando se doctora con una tesis acerca de Atenas y Esparta. Estudios posdoctorales lo llevan a Grecia y Sicilia, Francia y Bélgica, Alemania e Inglaterra. Sin embargo, no se crean que su desempeño fue siempre académico, en universidades. No. Durante la segunda guerra formó parte (1943 – 1945) de la agencia Office of Strategic Services, en Inglaterra y Alemania. Regresa a Alemania (1947-1949) para asumir el cargo de jefe de educación superior del American Military

Government en Hesse y coordinaba cuatro universidades. Rechaza la propuesta de ocupar el mismo cargo pero ahora para toda la zona ocupada por Estados Unidos en Alemania y regresa a Winsconsin; un año después viaja a Inglaterra invitado por el British Ministry of Education. Es en 1951, nuevamente en Inglaterra como profesor visitante en la Universidad de Birmingham, que él y su esposa pasan seis meses con una familia de pastores escoceses para realizar el estudio de campo respectivo y continuar así con su interés acerca del pensamiento social, de lo popular. Mientras estuvo en Hesse también se dio tiempo para llevar a cabo algo similar en poblados alemanes. Consideraba Howard Paul que la teoría no

podía ser un fin en sí misma y al cabo del tiempo su orientación fue más empírica y pragmática, a decir de quienes le conocieron. Más acerca de su obra, participación en *operaciones estratégicas* y sobre su persona toda (hasta la divisa que hizo propia) puede leerse en las varias notas matizadas de admiración que con motivo de su muerte aparecieron tanto en *The American Journal of Sociology* como en la *American Sociological Review* en el año de 1960. Fue su hijo, el historiador Christopher Bennett Becker, quien leyó la conferencia preparada por Howard Paul Becker, quizá su último escrito, para la reunión anual de la American Sociological Association. Lleva el sugestivo título de *Normative Reactions to Normlessness*. ¿No les parece? †

DE CARLOS FUENTES

“Poblar los desiertos que rodean los oasis de la satisfacción, dar voces al motín del silencio, llenar las páginas en blanco de la historia, recordarnos y recordarles a nuestros contemporáneos que no vivimos en el mejor de los mundos posibles. El novelista ha extendido los límites de lo real, creando más realidad con la imaginación, dándonos a entender que no habrá más realidad humana si no la crea, también, la imaginación humana”. (pp. 172-173)

(1993). *Geografía de la novela*, México, Fondo de Cultura Económica.

Colaboradores

Salvador Arciga Bernal. Profesor-Investigador Titular de la licenciatura en Psicología Social de la UAM Iztapalapa. Licenciado en Psicología por la Facultad de Psicología de la UNAM. Maestro en Psicología Social por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Daniela Guerrero León. Facultad de Psicología, UNAM.

Luis Daniel Miranda Astudillo. Facultad de Psicología, UNAM.

Jahir Navalles Gómez. Profesor en la Licenciatura en Psicología Social de la UAM Iztapalapa, Licenciado en Psicología por la Facultad de Psicología de la UNAM. Maestro en Psicología Social por la Universidad Autónoma de Querétaro. jahir.n@gmail.com.

Pablo Fernández Christlieb. Profesor Titular de la Facultad de Psicología, de la UNAM. Licenciado en Psicología por la Facultad de Psicología de la UNAM, magíster en Psicología por la Universidad de Keele (Reino Unido). Doctor en Ciencias Sociales por el Colegio de Michoacán.

Josu Romero Sánchez. Facultad de Psicología, UNAM.

Ernesto Fernando Saldívar Pérez. Facultad de Psicología, UNAM.

Iván González Márquez. Facultad de Psicología, UNAM.

Leslie Borsani Fernández. Facultad de Psicología, UNAM.

Israel Rojas Campos. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

Marco Antonio Vicario Ocampo. Facultad de Psicología, UNAM.

Nayeli Guijosa Pichardo. Facultad de Psicología, UNAM.

Gissel Allier y Díaz de León. Psicóloga clínica en consultorio privado zona sur. Tutora y profesora de Psicología Social en la Universidad Tecnológica de México. Maestra en Psicología Clínica por la facultad de Psicología de la UNAM.

Omar E. Guevara Ramírez. Facultad de Psicología, UNAM.

Adriana Gil Juárez. Profesora en la Universidad Autónoma de Barcelona. Licenciada en Psicología por la Facultad de Psicología de la UNAM. Doctora en Psicología Social por la Universidad Autónoma de Barcelona.

Rodolfo Suárez Molnar. Profesor-Investigador del Departamento de Humanidades de la UAM-C. Licenciado en Psicología por la Facultad de Psicología de la UNAM. Maestro y doctor en Filosofía de la Ciencia por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

Ma. de la Luz Javiedes Romero. Profesora Titular de la Facultad de Psicología, de la UNAM. Licenciada en Psicología por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Maestra en Psicología Social, por la Facultad de Psicología de la UNAM, Diplomado en Teoría Social Contemporánea, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

Integrantes

DIRECTORA EDITORIAL

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

COMITÉ EDITORIAL

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

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

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

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

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

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

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





