

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
PSICOLOGÍA

Colección dirigida por Ignasi Vila

22

Serie
PSICOLOGÍA SOCIAL

Consejo asesor:

Amalio Blanco, Jean Claude Deschamps,
Pablo Fernández Christlieb, Tomás Ibáñez,
Maritza Montero, José Francisco Morales,
Darío Páez, Henri Paicheler

Pablo Fernández Christlieb

316.6
F363p
1994
C.S

**LA PSICOLOGÍA COLECTIVA
UN FIN DE SIGLO
MÁS TARDE**

Su disciplina. Su conocimiento.
Su realidad

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CS. SOCIALES
BIBLIOTECA

Proyecto MECESUP
UCH 0611
FACSO



COLEGIO DE MICHOACÁN

 **ANTHROPOS**
EDITORIAL DEL HOMBRE

La psicología colectiva un fin de siglo más tarde : Su disciplina.
Su conocimiento. Su realidad / Pablo Fernández Christlieb. —
Barcelona : Anthropos ; Zamora (Michoacán-México) : El Colegio
de Michoacán, A.C., 1994. — 447 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos
y Temas. Psicología ; 22. Serie Psicología Social)
Bibliografía p. 433-441
ISBN 84-7658-456-3

I. Psicología colectiva 2. Psicología social I. Colegio de Michoacán (Zamora,
Michoacán-México) II. Título III. Colección
316.6

A Julián y Ana Inés

Primera edición: 1994

© Pablo Fernández Christlieb, 1994

© Editorial Anthropos, 1994

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.

Vía Augusta, 64. 08006 Barcelona

En coedición con El Colegio de Michoacán, A.C.

Zamora, Michoacán

ISBN: 84-7658-456-3

Fotocomposición: Seted, S.C.L. Sant Cugat del Vallès

Impresión: Ed. Presencia. Santafé de Bogotá

Impreso en Colombia - *Printed in Colombia*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni
en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en
ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético,
electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

INTRODUCCIÓN

La psicología colectiva es, bien a bien, el punto de vista que insiste que la conciencia o el comportamiento no brota de los individuos, sino más bien al revés, a saber, que los individuos se encuentran dentro de la conciencia, por eso es colectiva, pero no por eso ha de identificarse con las instituciones, ni con la multívoca sociedad, sino que se encuentra en todas partes: los individuos y las instituciones habitan dicha conciencia. Por una parte, es evidente que hay una cantidad de hechos y cosas que no son ni individuales ni institucionales, y por lo demás tampoco grupales, y que parece por tanto que no son psicológicas: la psicología colectiva insiste en que precisamente esas son las cosas psicológicas; por otra parte, se habla de relaciones individuo-sociedad: la psicología colectiva insiste en que se puede prescindir tanto de individuo como de sociedad, y quedarse con las relaciones. Mostrar que esto es así, y que esto no es una metáfora, es el intento del presente trabajo: la vida, cuando no es una abstracción, está hecha de calles, automóviles, edificios, ropa, libros, puertas, ventanas, adornos, estéticas, fríos, climas, palabras, fotografías, marchas, música, sonrisas, etc., que por separado siguen siendo calles, etc., pero todos juntos y en concierto y en conflicto, constituyen un modo de pensar y una forma de sentir. Una atmósfera, un medioambiente, un estado de ánimo: éste es el espíritu de la colectividad.

Psicología Colectiva y Psicología Social

El punto de vista de la psicología colectiva parece en un principio ambicioso porque pretende erigirse en la forma correcta y originaria de la psicología social, pero al final parece soberbio, porque incluye también la pretensión de ser una psicología general, una de cuyas ramas sería la psicología individual. El primero y al parecer todavía último autor de un libro intitulado 'psicología colectiva', Blondel, lo escribe sin cortesías:

la psicología colectiva debe ser antes que la psicología individual, la psicología *stricto sensu* [1928, p. 113].

Parece ambicioso y soberbio si se quiere pensar que la psicología colectiva está entablando litigios de territorialidad, pero en el fondo se argumenta algo más urgente y mucho más humilde, a saber, la necesidad de entender la realidad independientemente de las divisiones de la ciencia y la trivialidad de sus pleitos: en efecto, la psicología colectiva pretende ser una forma de comprender la vida, la cual se comprende en bloque y no mediante trocitos de sobre-especialización.

Sin embargo, ni por historia, ni por intereses, ni por autores, la psicología colectiva parece poder desligarse de la denominada psicología social; de hecho cada una de las dos utiliza su denominación por la sola y expresa razón de no utilizar la otra. La psicología social adoptó su nombre para desligarse del de la psicología colectiva, que a su vez adoptó éste para poder utilizar sin contratiempos fórmulas no sancionadas oficialmente por una comunidad científica establecida. Esta estratagema lingüística tiene causa y consecuencia paradójicas; la causa: ambas denominaciones refieren a una misma disciplina, a una misma dimensión de la realidad delimitada convencionalmente como objeto de estudio, por lo que sólo difieren en el nombre; la consecuencia, y la paradoja: al diferir de nombres empiezan a diferir de realidades. Las palabras diferentes con que se nombran las realidades constituyen realidades diferentes; así, al ir utilizando terminologías distintas, al ir nombrando inofensivamente de manera distinta a la realidad, la van viendo de forma diferencial y terminan por constituir dos formas paralelas de ver la realidad: realidades paralelas. Psicología colectiva y psicología social son dos formas de ver el mundo que se sintetizan en dos lenguajes diferentes.

De la acuñación de psicología social derivó una terminología «moderna» que buscaba enunciar a los mismos fenómenos y con-

ceptos de antaño con rubros más precisos y unívocos que aquellos metafóricos y metafísicos utilizados anteriormente, pero, en el mismo éxito de ir nomenclaturando, los términos se volvieron de una especificidad tal que llegan a convertirse en signos de referentes susceptibles de metodologías cuantitativas, capaces de indicar objetos verificables y medibles de la realidad, pero la 'comprensión', esa como luz que cae sobre las cosas y las aclara sin mayores requisitos, parece haberse perdido. La psicología social usa el lenguaje para salirse de la dimensión de la cultura y entrar en el terreno de las ciencias. Aunque no valga como definición, la psicología social es la disciplina de la conciencia asociada que utiliza términos como interacción, actitud, influencia, adaptación, etc., siempre apellidadas sociales (cfr. Ferreira, 1987).

La psicología colectiva es una denominación que se mantuvo decididamente decimonónica: apareció flotando en el aire del siglo XIX junto con todas las otras denominaciones tentativas de la disciplina, todas mezcladas, tales como psicología de las muchedumbres o la mismísima psicología social —*circa* 1860—. En 1892, hace un fin de siglo, Sighele la propone por escrito:

entre la psicología que estudia al individuo y la sociología que estudia a una sociedad entera, hay lugar para otra rama de la ciencia que se podría llamar *psicología colectiva* [1892; citado por Blanco, 1988, p. 58; énfasis en el original].

La diferencia de fondo entre psicología social y psicología colectiva es una superficial: mientras que el primer término es reiterativamente actualizado, el segundo se vuelve antigüedad. El lenguaje que podrá, por lo tanto, utilizar más hábilmente la psicología colectiva es uno viejo, menos preciso pero más evocativo, inútil para operacionalizaciones experimentales o estadísticas dada su inexactitud flagrante, pero a cambio más apto para provocar interpretaciones que permiten entender sin comprobar. La psicología colectiva, al mantenerse dentro de la ambigüedad terminológica, se queda dentro de la dimensión de la cultura. La psicología colectiva es aquella disciplina de la conciencia asociada que utiliza términos como espíritu, comunicación, intérprete, sentimiento, símbolo, significado, sentido, imagen, público, privado, atmósfera, alma, mente, espacio, etc.

Ya lo habrá dicho Wittgenstein, la forma de hablar es la forma de ver el mundo y de construir la realidad; en todo caso, entre psicología social y psicología colectiva hay multitud de referencias comunes a autores, temas, textos, etc., así como con toda probabi-

lidad hay un modo del conocimiento en disputa, de manera que la exposición de la psicología colectiva se desarrollará marcada por esta connotación sutil, anodina para los ojos de la psicología social, determinante para la mirada de la psicología colectiva. No obstante, en el curso de este texto, para hablar en términos generales de la disciplina nombrada de diversas maneras, se utilizará el término de «sociopsicología», sin que éste tenga dentro concepción alguna, y cuando esto no sea posible por razones contextuales, se empleará el de «psicología social», minúsculo, toda vez que dentro de la disciplina se usa muy genéricamente; se espera que el contexto mismo permita diferenciar entre Psicología Social y Psicología Colectiva, así, mayúsculas.

PARTE PRIMERA

SU DISCIPLINA: EL PROYECTO DE LA PSICOLOGÍA COLECTIVA

INTRODUCCIÓN

La Psicología Social, por ejemplo, asume como objeto de estudio a la *interacción*, con lo cual estaría de acuerdo en principio cualquier sociopsicología, incluida la Psicología Colectiva, y cuya formulación general está más reconocidamente voceada por G.H. Allport (1969), tal vez debido a sus dotes diplomáticas para usar palabras admitidas por todos:

con algunas excepciones, los psicólogos sociales consideran a su disciplina como un intento de comprender y explicar de qué manera el pensamiento, el sentimiento y el comportamiento de los individuos está influenciado por la presencia de otros, ya sea ésta real, imaginada o implícita [p. 6].

Esta formulación es parafraseada recurrentemente a la hora de hacer los prolegómenos de la Psicología Social; en Munné (1980), aparece así:

cuando hablamos de *interacción social*, hacemos referencia a la relación recíproca que existe entre la conducta de dos o más individuos, conforme al esquema $A \leftrightarrow B$ [p. 22; énfasis en el original];

lo que queda recordado al dejar de leerlas mostraría que lo que estructura la definición, es decir, lo que se mantiene en pie en la interacción son unos individuos por un lado, y otros por otro, o A y B si se prefieren los tecnicismos, lo cual hace que la formulación

de la interacción según la Psicología Social sea una frase hueca en el sentido de que lo que constituye la entidad psicosocial son dos (o más) individuos, pero que en medio de ambos no hay nada, porque si se va uno de los individuos, toda la interacción, la relación entre ambos, desaparece: la relación aquí no es una entidad, sino la nada que media entre dos entidades, y por lo tanto, la explicación de la Psicología Social tendrá como sustrato a los individuos (en copresencia 'real, imaginada o implícita', es cierto, pero eso no es decir gran cosa). Hay que reconocer que la Psicología Social es consecuente al hacer la extraña pero difundida declaración de ser la única ciencia social que estudia al individuo; Hollander es un buen portavoz:

el estudio de la psicología del *individuo* dentro de la sociedad es uno de los atributos distintivos de la psicología social [1967, p. 19; subrayado suyo];

más interesante que preguntar dentro de dónde más podría estar el individuo, es informar que con esta oración el autor abre en su libro un apartado intitulado «el individuo considerado como centro» (idem). Exactamente.

De antemano, cuando menos, puede decirse que ése no es el Centro de la Psicología Colectiva. La preposición impropia 'inter', 'entre', tiene dos vías connotativas; dependiendo de cuál se siga, dependerá el Centro al que se llegue. Por un lado significa contacto, y por otro mediación. Como contacto, 'interacción' connota 'acciones entre ([...] dos o más entidades)' que atiende a quienes realizan tales acciones; y es ésta la connotación psicosocial. Como mediación, 'interacción' connota 'entre acciones' que atiende a lo que está en medio de las acciones, que es lo que se vuelve central, independientemente de lo que hay o se vaya alrededor, y es la vía seguida por la Psicología Colectiva.

La idea de centro como punto de vista

La Psicología Social tiene su centro: el individuo, y la interacción es lo que acontece alrededor de él. El proyecto de la Psicología Colectiva es la búsqueda, caracterización y desarrollo de otro centro, que también podrá llamarse interacción, pero en torno al cual girarán, acontecerán, los individuos, los grupos, las instituciones, y en general todo aquello que desde allí se conciba como realidad psico-colectiva. La idea de centro es especialmente ade-

cuada para la Psicología Colectiva por tratarse de una metáfora de múltiples posibilidades. Es una metáfora vieja, mítica y necesaria: Cirlot (s.f.), en su diccionario de simbolismos, dice que

el paso de la circunferencia a su centro equivale al paso de lo exterior a lo interior, de la forma a la contemplación, de la multiplicidad a la unidad, del espacio a lo inespacial, del tiempo a lo intemporal.

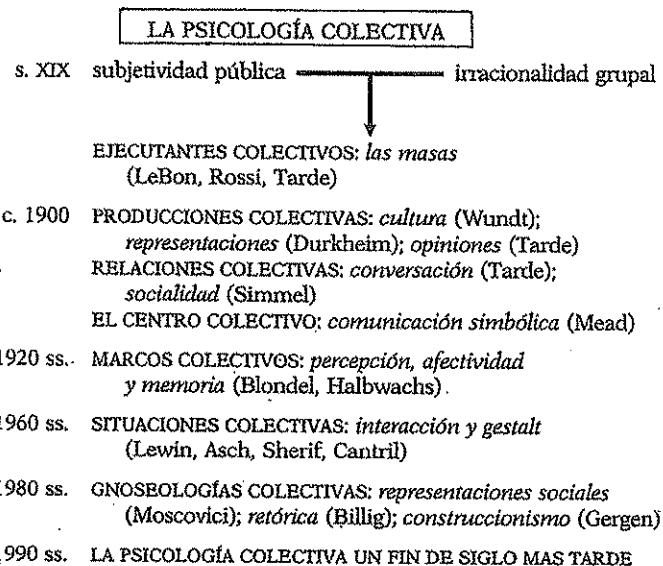
Traducido de la esoteria a la Psicología Colectiva, puede decirse que, si el universo aun indeterminado de la realidad psico-colectiva es una esfera, la Psicología Colectiva no intenta encontrar y demarcar sus límites exteriores, es decir, sus colindancias con otras disciplinas para saber cuál es su territorio, y para saber cuándo ya no es Psicología Colectiva. Este es el método de división disciplinar de las ciencias clasificatorias de fenómenos. Por el contrario, la Psicología Colectiva intenta encontrar y demarcar su *límite interior*, esto es, el lugar más condensado de la realidad que todavía es psico-colectiva; el límite interior de un universo es su centro. El centro, ya sea el de una rueda de carro, de gravedad de un planeta, de atención de un evento, de una ciudad, es el lugar más pequeño posible donde la rueda, el planeta, el evento o la ciudad siguen conservando su esencia. En el centro, todas las diferencias se igualan al conservar sus cualidades comunes pero prescindiendo de las colaterales; los diferentes tiempos de los radios de la rueda se vuelven un solo tiempo, los diferentes lugares de la ciudad se vuelven uno. La idea del núcleo, tan usual como desventajosa en las ciencias sociales y humanas, o la idea del agujero negro astronómico, son equivalentes a la de centro; sólo que el centro es más cotidiano, tangible, y de factura humana.

El centro, en su expresión más condensada, es un volumen de magnitud cero, por lo cual su realidad es inteligible pero no verificable; su existencia es virtual, conceptual, y en tanto tal, abstracta: es la ordenación del universo llevada a su máxima abstracción. Es estrictamente sólo el modo de ser del universo, pero está vacío de empiria: ahí no cabe nadie ni nada, excepto una mirada. En efecto, situados en el límite interior del universo, en su modo abstracto de ser, solamente puede verse, oírse, percibirse lo de alrededor, pero el que mira no puede ver su mirada; para ver el mundo el centro son los ojos, y ésos son invisibles desde ahí. El centro no se ve, él es la mirada. Por lo tanto no es un fenómeno, ni un objeto, ni un territorio, sino que *el centro es un punto de vista*, una perspectiva, el lugar singular desde donde debe verse todo el derredor

del universo. Lo que busca, pues, el proyecto de la Psicología Colectiva, es constituirse en un punto de vista.

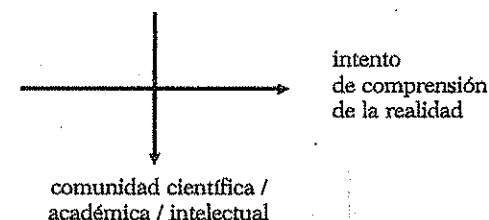
En un punto de vista sólo cabe una mirada; otra mirada ya es otra perspectiva. Así, el proyecto de la Psicología Colectiva consiste en formular una perspectiva peculiar, un modo distinto de acercarse a una realidad que de otro modo es la misma para todas las disciplinas; todas las ciencias humanas focalizan sobre el ser humano: lo que cambia es la forma de hacerlo. La Psicología Colectiva es un punto de vista, no una serie de fenómenos ni temas ni objetos ni sujetos. La historia de la Psicología Colectiva empieza en cualquier parte de la esfera del universo de la realidad social, y su proceso de constitución consiste en sucesivas *aproximaciones* teóricas rumbo a la conceptualización de su centro, una vez más o menos formulado el cual, el proyecto continúa con los *desarrollos* de este punto de vista, lo cual puede esquematizarse, más concretamente, ya con nombres, fechas y autores, así:

El proyecto de la psicología colectiva



Puede observarse que la Psicología Colectiva, en tanto proyecto y/o en tanto historia, se mueve sobre dos coordenadas. Primera coordenada, presunta en la idea de centro, la de *un intento de comprender la realidad*. Segunda coordenada, la presencia de una

comunidad científica o académica o intelectual, que se manifiesta sobre todo por una bibliografía determinada:



Si la primera coordenada falla, la disciplina se convierte en una burocracia. Si la segunda falla, se convierte en cultura general.

Discusión intertextual

Al revisar la Psicología Colectiva, además de consignar la primera característica dada por supuesto de que se trata de un intento sistemático de comprender la realidad desde un punto de vista peculiar, salta a la vista que se trata de una serie de textos, de citas y de referencias. Dicho exasperantemente, la Psicología Colectiva es, en segundo lugar, una pila de libros. Comparada con la primera caracterización, tan solemnemente absoluta, la segunda se antoja frívola, especialmente si se añade que los textos no incluyen sólo libros, sino asimismo artículos de revistas especializadas dirigidas por comités editoriales pertenecientes a grupos de trabajo que organizan congresos con los que defienden sus intereses dentro de las universidades para obtener mejores presupuestos y continuar con sus artículos y libros, totalmente quitados de la pena de intentar la comprensión de la realidad desde un punto de vista peculiar. Pero ni la primera es tan absoluta ni la segunda tan frívola, porque no se trata de comprender la realidad a toda costa (cosa que se cumple de suyo en la vida cotidiana, en el sentido común, sin necesidad de academicismos), sino desde un punto de vista específico, lo cual relativiza y convencionaliza la intención, y permite reglamentarla como si se tratara de un juego, y subordinarla a ciertos conceptos, fenómenos, teorías, términos, autores, libros, artículos, citas y referencias.

El caso puede explicarse de la siguiente manera: la Psicología Colectiva es un esfuerzo, no solipsista, sino concertado, de varias

intenciones y posiciones diversas, es decir, es una discusión que se lleva a cabo a través de los años y de los países, razón por la cual se hace por escrito. En toda discusión puede entrar quienquiera, pero con ciertas condiciones, tales como saber cuál es el tema de discusión, conocer el significado de las palabras que se están usando, y estar informado de lo que ya se ha dicho para no repetir. Un interlocutor es aquel que cumple estas condiciones, o cuando menos, que se comporta como si las cumpliera, de modo que tiene la obligación de admitir por sabido un tema ya discutido, no puede declarar que no lo sabe a riesgo de ser mal conversador, mal psicólogo colectivo; y por contraparte, cualquier interlocutor tiene el derecho de no entender lo que no se haya dicho ahí, aunque esté dicho en otra parte; se tiene la obligación, aunque no se cumpla, de saber qué es la disonancia cognoscitiva a cambio del derecho a no saber qué es la acumulación originaria.

Los textos contienen las temáticas y corrientes, los significados de los términos, las actas de las polémicas ocurridas, y se interviene a través de otro texto o similares, donde se propone y se contesta. Así, las listas de referencias que vienen al final de libros y artículos no son un formalismo académico, sino la lista de interlocutores a los cuales se dirige, se interpela, se alía, en los que se apoya, a los que comenta, y los que critica el texto que los cita. El lector es solamente un interlocutor más de la discusión. Ello no quiere decir que no se valga introducir nociones o autores nuevos, sino que su introducción debe ser contextualizada: las cuestiones nuevas deben ser introducidas mediante las cuestiones viejas.

En conclusión, los textos de la sociopsicología funcionan como los *acuerdos básicos* comunes establecidos que permiten la comprensión consensual a partir de la cual es posible plantear los desacuerdos. En toda forma de comunicación el desacuerdo debe ser puesto dentro del acuerdo: en todo saber, lo desconocido entra por la puerta de lo conocido.

El desacato de estas reglamentaciones conduce a múltiples resultados, entre ellos malos textos y abandonos de la perspectiva psico-colectiva, lo cual atenta directamente contra la pretensión de explicar la realidad desde un punto de vista peculiar, a veces cayendo meramente en la repetición de lo que ya está dicho de mejor manera, mala sociopsicología; a veces cayendo fuera de la disciplina y de mala manera dentro de otra; mala sociología, mala literatura, etc.

El presente trabajo pretende inscribirse en la discusión de la Psicología Colectiva, para lo cual argumenta con arreglo a los tex-

tos pertinentes. Blanco (1988) igualmente ve necesaria la exigencia de ceñirse a los textos disciplinarios como

una condición estricta pero necesaria a fin de no vernos abocados al caprichoso abismo de poder definir como psicossocial todo aquello que se haya interesado por el comportamiento social [p. 21].

porque, continúa, se acabaría considerando a García Márquez como colega, sin preguntarle su opinión.

El criterio metodológico del presente trabajo para la selección responsable de textos que ejemplifiquen la argumentación, considerará aquellos que deliberadamente se inscriban en la discusión que tematiza a la Psicología Colectiva o a la Psicología Social, según dos indicadores: o bien que haya la mención explícita de la disciplina, en cualesquiera de sus nombres, o bien que sus referencias mencionen significativamente a los otros textos participantes de la discusión. Por lo demás, nótese que se habla de textos y no de autores, por dos razones; la primera es que la atención está centrada en la constitución del proyecto de la Psicología Colectiva, y por lo tanto son pertinentes las intervenciones que atañen a esto, y no las demás ideas o cuerpos teóricos que sus autores puedan mantener en general o en otros campos: la intervención se revisa por la intervención misma, y no por el autor o la obra general suya; la segunda razón es que, si se está haciendo una Psicología Colectiva que enfatiza o sostiene el carácter anónimo del pensamiento y las ideas, resultaría contradictorio individualizar su propia constitución mediante personalidades, un poco como decir que la vida es colectiva pero su psicología no. La Psicología Colectiva es una corriente de pensamiento presente en la cultura, y no la creación particular de un puñado de genios. No obstante, no se omitirán alusiones y hasta chismes en torno a los autores, tanto porque son inevitables dentro de toda exposición, como porque tienen una cualidad didáctica y mnemotécnica. Ahora bien, pese a todo, a la postre, tal anecdotario llega a tener una mejor función, a saber, la de mostrar que efectivamente se trataba de una discusión, no sólo en el sentido figurado, sino en el más literal en que los autores se conocen entre sí, se han leído, han pasado por los mismos corredores y tal vez sentado en las mismas mesas de la cafetería de alguna universidad de cualquier país. Finalmente, ha de notarse asimismo que se habla de ejemplos y no de comprobaciones: las citas y los textos no deben considerarse como prueba de lo que se afirma, ni como dato de una historiografía, sino como recurso de una argumentación, que se sostendría igual sin

mención de citas, o igual se caería con todo y citas. Es una argumentación, no una historia. Para toda argumentación hay mil razones que pueden darse, pero sólo son necesarias las suficientes, por lo cual, tampoco se pretende ser exhaustivos en los textos que se presentan, y este trabajo se arroga el derecho de escoger las razones que quiera.

Nadie dice que todo esto no sea más que un juego. Pero no resulta una limitante, sino una motivante del trabajo de las sociopsicologías, como lo son las reglas de los juegos, y el incumplimiento de tal exigencia aparece más como ignorancia que como creatividad irreprimible, toda vez que la revisión de los textos de la disciplina muestra que se trata de una disciplina culta, repleta de concepciones, términos, temas e intereses, que hace que resulte sumamente difícil presentar una idea que no pueda ser expuesta en el lenguaje y categorías ya existentes dentro. La Psicología Colectiva es una disciplina culta, y también erudita. La Psicología Colectiva, mientras predominó, se mantuvo al paso del pensamiento de su tiempo, y sí como dice Castoriadis ahora, 'la verdadera vanguardia ya ha cumplido tres cuartos de siglo', se trata de un pensamiento que aún no está agotado, y que ahora vuelve a resultar novedoso. No hay nada más novedoso que leer a los clásicos después de haberlos olvidado.

I

LA REALIDAD PSICO-COLECTIVA: UNA INTUICIÓN APROXIMATIVA

La modernidad creó, sobre todo, un mundo de dualidades escindidas, tales como la mente y el cuerpo, la razón y la pasión, lo masculino y lo femenino; de entre éstas, para el siglo XIX tenía ya establecida y estabilizada la separación de la vida colectiva en una *zona pública* y una *zona privada*.

La *zona pública* es, por decirlo así, la esfera del trabajo (cfr. Habermas, 1968). La sociedad decimonónica ha descubierto en la lógica científica una nueva fe, una nueva promesa, la del progreso, que no está exactamente cumplida pero sobre todo avisa que se va a cumplir al día siguiente, con sólo no flaquear en la racionalidad que solicita. Bajo esta óptica se ve la posibilidad de una sociedad rica y ordenada. Gracias a los inventos de la revolución industrial, por primera vez en la historia, el resultado del trabajo es mayor que el esfuerzo puesto en él y es mayor que las meras necesidades de subsistencia; se puede crear riqueza más allá de las urgencias, al menos en términos de la sociedad en su conjunto aunque no de sus trabajadores individuales, al menos en el corto plazo y no como una utopía. Así, la productividad aparece como el criterio de corrección de la actividad social, públicamente aceptado y validado, irrecusable, porque ahí están las maravillas industriales para comprobarlo. Todo lo que perturbe este suave rodamiento, este tren que va al futuro, queda visto como antisocial. El siglo XIX es el siglo de las patentes, de los inventores, de las novedades; el primer siglo del futuro. Por lo tanto, en la esfera pública, que es

donde se lleva a cabo el trabajo social y la riqueza, donde se toman las decisiones, donde se gobierna, el único pensamiento adecuado es el que sigue la lógica científica de que hay causas y consecuencias, de que las cosas y actos deben servir para algo, de que deben ser comprobables y verificables, de que el criterio de verificabilidad es la producción, de que lo comprobado es verdadero y la verdad es una y no está en discusión, sino que está en la naturaleza física, que sólo puede ser conocida por la ciencia y por lo tanto son los científicos los capacitados para las decisiones en lo que respecta tanto al trabajo como a la sociedad que es, vista científicamente, susceptible de ser organizada conforme a la lógica instrumental de la racionalidad científica. Así las cosas, en la esfera pública ya no puede participar cualquiera, sino sólo los expertos en cualquier cosa, en decisiones, en organización, en política, en urbanismo, etc., porque la realidad de la sociedad es la eficiencia productiva y éste es un hecho objetivo. En suma, la esfera pública es la esfera de la expertez objetiva: ahí no existen ni los inexpertos ni la subjetividad, que descompondrían seguramente el flamante aparato de fabricar futuro.

Lo inexperto y lo subjetivo sin embargo existe, pero para eso está una región de confinamiento y permisividad denominada zona privada, que funciona como desván donde bien puede depositarse todo aquello que no es capaz de acatar la racionalidad científica, que no puede ser controlado ni predicho, ni es, por ende, eficiente y productivo, como por caso las lágrimas, la procreación, la plática, los amorfios, la melancolía, la alegría, la ambición, la libertad de conciencia de explotar obreros o dicho de otro modo, el sentimiento de culpa por ser tan eficiente y objetivo a la hora de hacer que la fábrica produzca. Ambas esferas son evidentemente excluyentes, y eso es lo que permite la feliz solución de su coexistencia paralela, y a medida que la zona pública se tecnifica, la zona privada crece en contenido, en importancia, y en tanto espacio de realización y plenitud de la vida; es decir, la sociedad del s. XIX se privatiza, porque en público ya sólo se permite trabajar y producir (cfr. Sennett, 1973), mientras que en privado se permite todo lo demás: hay una especie de *boom* de privaticidad, muy funcional a una sociedad públicamente efficientista, y se da el descubrimiento o invención de nuevos horizontes de lo privado, concretamente, de la *subjetividad* como el verdadero hogar de los individuos. No casualmente, de los siglos XVIII y XIX son el surgimiento de la novela sentimental, de la correspondencia de corazón a corazón y de los diarios íntimos como medios de expresión del nuevo juguete de la subjetividad (cfr. Habermas, 1962); y no tan

paradójicamente, el surgimiento de una ciencia de la subjetividad: la *psicología*. No es tan paradójico, porque en este siglo, este espacio íntimo solicita la comprobación pública de su existencia: los expertos en inexperteces. Si la subjetividad creó la psicología o si la psicología creó la subjetividad, o si ambos son una invención del diario íntimo, es por ahora una cuestión que puede quedarse en el tintero.

1. Pensamientos extravagantes

No obstante, en cada esfera se instilan dudas e ideas, pasos en la azotea, que provienen de la otra.

El respeto a la separación de las dos esferas es idea de un sentido común empiricista. Pero asimismo, hay una vanguardia cultural o intelectual que expresa un pensamiento desacomodado, opuesta al empiricismo de lo público y/o al individualismo de lo privado, dentro de la cual se gestan las primeras ideas, formuladas como dudas, de una psicología no individual, que nace de la filosofía, ya que, como dice G.H. Allport, 'todos los psicólogos sociales eran al mismo tiempo filósofos, y muchos filósofos eran psicólogos sociales' (1969, p. 10), dentro de cuyos pensamientos anidan dos tipos de enemistades: hacia el individualismo y hacia el empirismo, que se expresan en un holismo filosófico:

filosóficamente, la suposición holista de que existen propiedades grupales por encima de los individuos que conforman el grupo que definen sus propiedades y las relaciones entre los individuos, se opone al empiricismo [...]. Culturalmente, el holismo es ciertamente hostil al individualismo liberal de la tradición occidental [Brodbeck, 1958; citado por Blanco, 1988, p. 29].

1.1. La subjetividad pública

A lo largo de todo el siglo pasado hay una corriente intelectual de opinión que supone que no todo lo psíquico es individual y que por remanente debe haber una psíquica colectiva y social, así como que no todo lo público es objetivo y por ende hay una subjetividad pública; estas suposiciones aparecen con el nombre de lo hiperorgánico, lo supraindividual, el alma colectiva o la mente grupal, que anda en busca de una ciencia que lo estudie. Este pensamiento extravagante se realiza como un oficio teórico, y

principalmente metateórico sobre la existencia y posibilidad de una psicología social o colectiva.

Blanco (*ibid.*), en una pieza de erudición didáctica, escarba en el siglo XIX para desempolvar autores de la disciplina que no pueden ser todavía clásicos porque son incluso anteriores a ellos, anteriores a los que en una introducción histórica, autor por autor, consigna Buceta (1976), y entre los cuales puede delinearse este pensamiento extravagante (p. 8).

En 1825, Herbart, 'que fue el sucesor de Kant en Königsberg' (Allport, 1969, p. 76), descarta sin miramientos al individuo como sustrato de explicación, y en cambio, para entender la realidad incluso del individuo, el sustrato genuino es el Estado o la nación: 'al individuo... aislado... le faltaría humanidad' (citado por Blanco, 1988, p. 36). Y es precisamente de Herbart donde Lazarus y Steinthal, ellos sí ampliamente reconocidos, toman influencia (cfr. Allport, 1969, p. 110) para en 1860 proponer una disciplina que estudie 'la vida psíquica de los pueblos' (citado por Blanco, 1988, p. 36), concebir un Espíritu de los Pueblos (*Völkgeist*), fundar una revista sobre el tema, y con mayor éxito, acuñar el término 'psicología de los pueblos'.

Quien merece un párrafo aparte es Cattaneo, un italiano que bien podría solicitar su pedestal de fundador de la psicología social, no sólo por haber acuñado el nombre, de donde se saca que el término 'psicología social' es exactamente tan decimonónico como el de la Psicología Colectiva que incluso para principios de este siglo ya lo detestaba Wundt, sino por haber planteado a la confrontación como mecanismo de creación del pensamiento colectivo, ambas cosas en una conferencia titulada 'la antítesis como método de psicología social', la tercera de cinco que pronunció entre 1859 y 1866, donde el nombre queda claro, y la antítesis se explica como

el proceso de creación y producción intelectual basado fundamentalmente en la oposición y el conflicto ideológico. La antítesis de las mentes asociadas es, en mi opinión, aquel acto en el cual uno o varios, en el esfuerzo por negar una idea vienen a percibir una idea nueva, o aquel acto en el que uno o más individuos, en la percepción de una idea nueva vienen inconscientemente a negar otra [citado por Blanco, 1988, p. 57].

Es sorprendente la intuición de Cattaneo siquiera porque la más reciente sociopsicología, por ejemplo la *Influencia social* de Moscovici (1976) y la *Aproximación retórica* de Billig (1987), plan-

tean a la confrontación, la discusión, la polémica, como el motor de la disciplina: el argumento actual es que se trata de una psicología del conflicto, y no como se había manejado, del conformismo.

En la década de los ochocientos setentas, Lindner, en 1871, discípulo de Herbart (cfr. Munné, 1986, p. 32), introduce las ideas de 'conciencia privada' y 'conciencia pública' como forma de superar las de individuo y sociedad, y con ello, espiritualiza su objeto de estudio y lo hace más apto para una psicología colectiva; por cierto, utiliza también la idea de 'espíritu público' y, lógicamente, considera a 'la sociedad como ente simbólico'. Desde Lindner, entonces, ya no son el Espíritu, ni lo Privado ni lo Público, nociones ajenas a las tradiciones de la Psicología Colectiva, lo cual posibilita no tener que ir a buscarlas actualmente a otras disciplinas (cfr. Blanco, 1988, pp. 39-40). En la misma línea, en 1877, Espinas propone la teoría de una 'mente grupal objetiva' (cfr. Allport, 1969, p. 107), según la cual las mentes individuales se fusionan en una conciencia colectiva, cuyo centro es, anticipándose a autores del siguiente siglo, la comunicación.

Y así sucesivamente puede llegarse hasta el fin de siglo, que al decir de Blanco, 'es testigo de un generalizado interés por los asuntos relacionados con la conducta colectiva' (1988, p. 52); y pasar a principios de siglo. Ciertamente, esta elucubración teórica de vanguardia intelectual puede también localizarse en el trabajo de Draghichesco en 1904, un rumano metido a francés que despierta el interés de Mead (*ibid.*, pp. 48-49), interés crítico que es prueba de coincidencia teórica, toda vez que hay algo en el primero (e.g., la identidad como espejo, el individuo situándose en el rol del otro) que alguien podría denominar como interacción simbólica, exactamente como más tarde Blumer (cfr. Farr, 1983, pp. 299-300) denominó a ese algo que había en el segundo. Para 1907, ya hay alguien que puede hacer una especie de resumen sobre el tema, y actualmente alguien que ha resumido al resumidor:

Fausto Squillace... mantiene... dos de las más compactas tesis de este movimiento: la idea de que el individuo sólo es comprensible dentro de la sociedad y la de que junto a los individuos existen grupos, masas, colectividades que poseen una constitución mental íntima, un alma colectiva de cuyos arcanos entiende la psicología social o la psicología colectiva [Blanco, 1988, p. 63].

Por lo demás, el trabajo de Squillace permite interpretar que para ese momento la psicología general no estaba identificada con

la psicología individual, y que por lo tanto, la Psicología Social y la Psicología Colectiva no tienen de dónde aparecer como ramas suyas. En efecto, puede argumentarse, y es tesis del presente trabajo, que la Psicología Colectiva no surge de ninguna otra disciplina, sino que surge de la realidad y de sus propios pensamientos: se inventa a sí misma, y se desarrolla de la misma manera, por lo cual se trata de una disciplina independiente y autónoma, en sus postulados y en su proyecto, que de abandonarse sería una pérdida.

Para 1908, ya puede aparecer el primer verdadero manual de la disciplina con el título de 'psicología social', de Ross, que consiste en una documentada vista panorámica de todo el conocimiento sociopsicológico hasta esa fecha, fecha en que apareció también un libro de McDougall, con idéntico nombre, que no es un manual, sino una argumentación personal en favor del instintivismo, y cuya importancia real radica en haber popularizado el nombre de la Psicología Social (cfr. Rudmin, 1985), gracias a su gran volumen de ventas. La versión oficial de la Psicología Social tuvo por algún tiempo el capricho de querer que estos dos títulos pasaran a la historia como los primeros textos con el nombre de 'psicología social' (cfr. vgr. Rodrigues, 1972, p. 42), casi un poco con la pretensión de que en ese año se declarara la fundación de la disciplina; en efecto, los estudiantes se saben el dato, que es incorrecto. El hecho de que ambos textos hayan estado escritos en inglés es quizá parte de la razón de su popularidad, pero lo cierto es que antes de ellos ya había otros; Rudmin (1985) encuentra que en 1903 Bunge, en 1901 Orano (si de algo sirve mencionarlo: fundador del fascismo y colaborador de Mussolini), en 1899 Ellwood, en 1898 Tarde y en 1897 Baldwin lo habían hecho. Dos de ellos estaban escrito en inglés, pero quizá en la mala circunstancia de no pertenecer todavía al siglo XX.

1.2. La encarnación del desorden

La urbanización de París funciona como especie de fábula con moraleja intimidatoria; en el siglo XVIII se habían construido las grandes plazas (Vendôme, Los Inválidos, La Concordia) como monumentos a la magnificencia de la misma ciudad (cfr. Sennett, 1974) y se suponía que estaban ahí para ser admiradas pero, por el contrario, más se ocupaban que se admiraban, y su superficie alcanzaba para reunir a grandes concentraciones de gente, que una vez juntas se tornaban incontrolables: el espacio creaba las multitudes; y los grandes espacios coadyuvaban a la inevitabilidad

de las revoluciones de 1789, 1830 y 1848, de modo que la siguiente remodelación urbana llevada a cabo por el Barón Haussmann no tuvo por objetivo tanto la autocomplacencia estética como la estrategia militar de controlar a las turbas por medio de amplios bulevares en los que las tropas podían arribar expeditamente en caso de disturbios (cfr. Giedion, 1940; Churchill, 1945). Pero los amplios espacios ahí seguían, y la chusma podía volverlos a ocupar en el instante menos pensado; un pequeño descuido y el desorden y el caos podían volver a aparecer.

En efecto, en el interior de la zona privada se suscita un pensamiento extravagante, casi más bien sentimiento extravagante de temor de que el orden y la estabilidad de las dos zonas se vean rotos, y de temor de la certeza de que así será más temprano que tarde. Este pensamiento, en convergencia con su contraparte de la esfera pública, supone que la subjetividad puede volverse pública y que, por ende, no todo lo psíquico sea nada más individual, que no todo lo público se pueda mantener objetivo. De la carga de miedo y la ausencia de bagaje teórico que le son característicos a este pensamiento, aparece la creencia o certidumbre de la irracionalidad salvaje de la subjetividad colectiva.

Todo miedo dibuja sus fantasmas y luego les da cuerpo; en este caso se trata concretamente de un miedo al pasado no del todo lejano que puede volver para destruir la promesa de progreso fincada en la racionalidad científica: es el miedo a la barbarie y al primitivismo que enturbia la realidad, y toma cuerpo, se hace real en la imagen de las turbas y chusmas que no hace mucho habían colmado las plazas y degollado, literalmente, las tradiciones. En efecto, las multitudes son la encarnación de un pasado irracional; son, como lo vio Jung, el símbolo de las fuerzas psíquicas más primitivas del hombre, que no está en ese momento en las plazas, pero que se adivinan en una serie de indicadores suficientemente claros para este apasionado pensamiento, a saber, en las concesiones de la democracia, como son los parlamentos y los sindicatos. Sighele, por ejemplo, publicó en 1895 un ensayo 'contra el parlamentarismo' (cfr. Allport, 1969, p. 94), alegando que éstos eran como las turbamultas y que por lo tanto había que eliminarlos: las multitudes, es decir, las manifestaciones subjetivas de la vida pública, eran sobre todo criminales, y por definición, patológicas. Ciertamente, para este pensamiento, lo social y lo colectivo estaba asociado irremediabilmente con lo anormal: no es raro, después de todo, que a la revista de la época de psicología social se le añadiera lo de anormal, apareciendo así el *Journal of Abnormal and Social Psychology*: era lo mismo (cfr. *ibtd.*, 1969, p. 80).

II

UNA PSICOLOGÍA COLECTIVA DE EJECUTANTES: LA APROXIMACIÓN DE LAS MASAS

En el doblez del siglo, ambas extravagancias se hacen realidad: empieza a aparecer una Psicología Colectiva, que empieza con el hallazgo de un fenómeno: el fenómeno de masas, en la última década del s. XIX. Respecto al contexto histórico de ese momento, lo que parece más prudente decir es que no había, curiosamente, fenómenos de masas, multitudes, turbas, muchedumbres, chusmas, etc., lo suficientemente impactantes como para hacer directamente lógica la aparición de una psicología de masas. En efecto, exceptuando un par de magnicidios (Sadi Carnot y el Rey Humberto) sintomáticamente en Francia e Italia, los dos países en que se formula esta psicología, así como motines anarquistas también en esos países, la psicología de las masas aparece sin que haya movimientos de masas. Parece más correcto decir que había melancolía en el contexto anímico de la sociedad: sus autores empiezan sendas exposiciones ensombreciendo el panorama:

la época actual constituye uno de esos momentos críticos en que el pensamiento de los hombres está en vías de transformarse. Dos factores fundamentales constituyen la base de esta transformación. El primero es la destrucción de las creencias religiosas, políticas y sociales, de donde derivan los elementos de nuestra civilización. El segundo, la creación de condiciones de existencia y de pensamiento enteramente nuevas, a consecuencia de los modernos descubrimientos de la ciencia y de la industria [LeBon, 1895, pp. 15-16].

Hoy, una gran degeneración va posesionándose del organismo humano, como una inmensa sombra que la civilización trae consigo. Nuestros padres no conocieron los ansiosos afanes de la lucha por la existencia y la civilización; la norma de su vida siempre fue moderada y la serenidad del espíritu fue el tono constante de su alma. En nosotros, el afán penetra por más puntos, y del pensar en el mañana y de la lucha más cruel que se aproxima y del rápido sucederse en la civilización, estamos como la hoja que cae helada antes de tiempo, a la que arremolina el viento [Rossi, 1906, p. 169].

Ya sea que este ánimo fuese de verdad generalizado, ya sea que fuese mero estilo catastrofista de los autores para vender sus libros, lo cierto es que se leían con profusión. Por ejemplo, el libro de LeBon, *Psicología de las Multitudes*, fue desde su inicio un *best seller*, y LeBon en rigor era un escritor de ese curioso género: emocionantemente escrito, periodísticamente redactado, sin que pueda decirse que contenga muchas ideas originales; lo cierto es que cuando Freud (1921) escribió su librito sobre las masas, tuvo que consultar ya la vigésima octava edición en francés. En inglés, en 1952, había veinte impresiones (Giner, 1979, p. 133 n.), y en español son cuando menos tres editoriales las que lo han publicado, a veces sin dato alguno que permita saber el número de impresiones ni de ejemplares. En todo caso, puesto que es con palabras y afectos como se construye la realidad, se percibían en realidad masas por todas partes:

una multitud no sólo atrae y compele irresistiblemente al espectador, sino que su solo nombre ejerce una atracción prestigiosa sobre el lector [Tarde, 1901, p. 277].

La psicología de las masas, pesimistamente, se documenta en el pasado, en la época de las grandes irrupciones sociales como la revolución francesa, por ejemplo; busca sus indicadores en el (su) presente, en la democracia, los parlamentos, las organizaciones obreras, la libertad de expresión, los partidos políticos, los movimientos de izquierda, etc.; y los proyecta en el futuro: las masas representan las fuerzas inconscientes inmemoriales e irracionales que amenazan con salir del *closet* de la historia y hacer acto de presencia en una actualidad para destruir el futuro planeado por la racionalidad, la ciencia, la industria y el orden; LeBon (1841-1913), quien por unos es considerado como el fundador de la psicología de masas (cfr. vgr. Moscovici, 1981) y de paso de toda la Psicología Colectiva, y por otros no pasa de ser un plagiatario talentoso y autopublicista (cfr. vgr. Blanco, 1987), resume el primitivismo a futuro de las multitudes en dos oraciones:

el estado de la multitud y la dominación de las multitudes, es la barbarie o la vuelta a la barbarie [1895, p. 170];

la edad en que entramos será realmente la *era de las multitudes* [*ibid.*, p. 17; énfasis en el original].

Con la psicología de las masas se da el inicio formal de la Psicología Colectiva, la cual, en todos sus momentos de constitución, sucede en el cambio de siglo. Comoquiera, es interesante constatar que la psicología de las masas no representa un hecho académico, sino un hecho cultural, de dominio común, como lo prueba la cantidad de textos que se escribieron al respecto (vgr. Sighele en 1892, LeBon, Rossi en 1901 y 1906, Ramos Mejía alrededor de 1900. Freud 21 años después de cambiado el siglo) y el interés y polémica que suscitaron, lo cual prueba asimismo, que la Psicología Colectiva es una disciplina *capaz de crear cultura* (Arciga, 1991), i.e., de construir realidades, de crear la realidad que declara estar analizando (cfr. Gergen, 1974).

1. La masa

Es tal vez por estas razones que sus autores no se tomaron la molestia académica de presentar una descripción concreta que pudiera circunscribir de entrada al fenómeno al cual se estaban refiriendo, o bien que dicho fenómeno tampoco estaba del todo circunscrito para sus autores; pero en ambos casos se daba por sentado de lo que se estaba hablando. Actualmente no es el caso, así que caben dos descripciones contemporáneas de una masa, la primera hecha como una observación desde fuera:

un rugido se alzaba sobre la ciudad, y atronaba incesante, obsesivo, arrollando cualquier otro sonido. Un rugido que no tenía nada de humano. En efecto, no se alzaba de seres humanos, criaturas con dos brazos y dos piernas y un pensamiento propio, sino que se elevaba de una bestia monstruosa y carente de pensamiento: la multitud, el pulpo que a mediodía, incrustado de puños cerrados, de rostros distorsionados, de bocas contraídas, había invadido la plaza, y luego había alargado los tentáculos a las calles adyacentes, atestándolas, sumergiéndolas implacable como la lava que, en su desbordamiento, devora todos los obstáculos. Substraerse a ello era ilusorio. Algunos lo intentaban, y se encerraban en las casas, en las tiendas, en las oficinas, en cualquier lugar donde parecía hallarse una protección, al menos para no oír el rugido; pero éste, filtrándose por la puertas, las ventanas y las paredes alcanzaba igualmente sus oídos,

de tal manera que al poco terminaban por rendirse a su sortilegio. Con el pretexto de mirar, salían e iban al encuentro de un tentáculo y caían dentro de él, convirtiéndose también ellos en un puño cerrado, en un rostro distorsionado, en una boca contraída. Y el pulpo crecía, se expandía en sobresaltos, y a cada sobresalto se añadían otros mil, diez mil o cien mil. A las dos de la tarde había quinientos mil, a las tres un millón, a las cuatro un millón y medio y a las cinco ni se contaban [Fallaci, 1979, p. 11; se omite la indicación de espacios textuales no reproducidos],

y la segunda hecha desde dentro, como un recuerdo, a propósito del cometa Halley en su visita de 1910:

la espera se prolongó bastante, nadie se sentía cansado y todos permanecían apretados, unos junto a otros. No veo entre ellos ni a mi padre ni a mi madre, no veo por separado a ninguno de los que regían mi vida. Sólo veo a todos juntos, y si después no hubiera utilizado con tanta frecuencia el término, diría que los veo como masa: una masa paralizada por la expectación [Canetti, 1977; citado en Nexos, 1985, p. 27].

Ciertamente, se trata de multitudes sorpresivamente espontáneas, compuestas por individuos sin lazos previos entre sí que repentinamente se desindividúan al ser sustraídos por un monolito de sentimiento y actividad, dejando de pertenecerse a sí mismos para empezar a pertenecer a él: 'esto' es una masa. En una novela de ciencia-ficción, Roszak, el teórico de la contracultura de los años sesenta, hace una alegoría de masas en la forma de una plaga conformada de insectos producidos por la imaginación y el miedo, que atenta contra el orden electrónico de las computadoras, y la describe como una 'oleada viva de sabandijas... una densa espuma gris efervescente... amonotonándose en cúmulos ondulantes y quitinosos que primero se hinchaban para luego desmoronarse y esparcirse por el suelo' (1981, p. 183), de donde se puede entender la primera iluminación de los psicólogos de masas de que, por cierto, no se está ante el fenómeno de muchos individuos juntos, sino ante un solo ser, de carácter colectivo. El descubrimiento de la psicología de masas es precisamente el de un protagonista unitario, inseparable, distinto del agregado de los muchos individuos que lo componen. Es por esta razón que resulta más apropiada la denominación de masa que sus otros supuestos sinónimos. Etimológicamente, masa, que aparece en el castellano entre los años 1220 y 1250 proviene del latín *massa* que significa 'masa, amontonamiento, pasta' (Corominas, 1973), es decir, un todo homogéneo, indiferenciable en

sus componentes y amorfo en sus contornos, y solamente comprensible en su sinteticidad, no analizable. Es entonces un término más precisamente 'masivo' que 'muchedumbre' o su cultismo 'multitud' (latín *multus*, muchos) cuyas partes, por muchas que sean, se pueden desagregar una por una y, por supuesto, practicarles una psicología individual por separado. De esto se puede obtener siquiera, una conclusión importante, a saber, que una masa, si verdaderamente lo es, no puede tener líderes: los líderes y dirigentes pertenecen más a teorías de la conspiración con necesidades de un chivo expiatorio o de su contrario, un héroe superestrella, pero en todo caso suponen la existencia de un individuo distinto de la masa. Una noción más adecuada consideraría al líder meramente como un Centro de la masa, esto es, como un punto de condensación, de cohesión axial, pero hecho de la misma sustancia que la masa misma. Tiene razón Moscovici cuando afirma que 'el líder es la masa hecha individuo' (1981, p. 14); ciertamente, la masa puede sintetizarse en líder, pero también en cualquier otra cosa, como lo muestra Canetti (1961) cuando se refiere a los distintos símbolos de masa (pp. 70-86).

Para sus teóricos originarios, entonces, la masa es una entidad aparte, espontánea, que aparece y desaparece de repente, como de repente aparecen y desaparecen todos los sentimientos, porque está hecha de ellos, en ausencia de pensamiento: no piensan, sólo sienten, y por lo mismo carecen de lógica espacio-temporal que les permita distinguir entre lo lejos y lo cerca, el instante y la eternidad, la realidad y la fantasía, la idea y el acto, lo objetivo y lo subjetivo, lo bueno y lo malo, lo posible y lo imposible, lo cual las hace capaces de todo, y por lo tanto, mitad fascinantes mitad terribles. Para una masa, como para cualquier otro sentimiento, como la angustia o el amor, no existe otra realidad que sí misma: 'la masa se extrae de sí misma y se admira a sí misma', decía Tarde (1901, p. 292); las masas son la afectividad colectiva de carne y hueso: un sueño levantado de la cama, porque si bien se ve, la enumeración de sus características corresponde estrictamente a las de los sueños:

la mente de la multitud es un fenómeno que debería clasificarse junto con los sueños [Martín, 1920, citado por Allport, 1969, p. 97];

la única diferencia es que las puertas que rompen las masas, los gobernantes que defenestran, las calles que ocupan y los motines que perpetran, sí pertenecen con todo y consecuencias a la dimensión espacio-temporal. El sueño de la colectividad se sueña en la plaza pública.

2. Supraindividualidad

Ahora bien, desde el punto de vista de la Psicología Colectiva, la importancia decisiva de la psicología de masas radica en el descubrimiento de una entidad empírica, material, tangible, visible, viva y actuante donde viene a encarnar aquella mente hiper-orgánica intuida y no encontrada por los pensamientos extravagantes de sus antecesores. La psicología de las masas localiza esa 'inmensa psiquis colectiva' (Rossi, 1906, p. 169), que LeBon expone así:

en ciertas circunstancias dadas, y solamente en estas circunstancias, una aglomeración de hombres posee caracteres nuevos muy diferentes de los individuos que componen esta aglomeración. La personalidad conciente se desvanece, los sentimientos y las ideas de todas las unidades son orientados en una misma dirección. Se forma un alma colectiva, transitoria, sin duda, pero que presenta caracteres muy puros. La colectividad entonces se convierte en lo que, a falta de una expresión mejor, pudiéramos llamar una *muchedumbre organizada*, o si se prefiere así, una muchedumbre psicológica. Entonces forma un solo ser, y se encuentra sometida a la *ley de la unidad mental de las muchedumbres* [1894, pp. 27-28; énfasis en el original].

Se entiende de suyo que la masa es irreductible a unidades menores para su comprensión, y también que no es un individuo y que no es tampoco una institución, sino que se trata de un sujeto distinto, y distintivo de la Psicología Colectiva. Viendo de frente a su asombroso sujeto, no cabe mucho afirmar que esta disciplina provenga de otras, ya sean la sociología o la psicología individual. Proviene de la realidad misma, de donde mismo, por ende, proviene la Psicología Colectiva, que sólo pudo surgir y cristalizar con el hallazgo de un fenómeno, existente, es cierto, desde siempre, desde aquellas masas que cruzaron o creyeron cruzar —es lo mismo— el Mar Rojo, pero sólo visto con ojos teóricos cuando correspondía. Tiene razón Blanco (1988) al escribir con pulso lapidario que 'la psicología social no existió cuando quiso, sino cuando pudo y esto no empezó a ocurrir hasta bien pasada la primera mitad del siglo XIX' (p. 21).

Este ejecutante supraindividual es el hijo legítimo de la Psicología Colectiva, el cual se presenta con dos características sobresalientes: es irruptor y es irracional.

2.1. Irruptiva

Lo que causa el azoro y la urgencia de teorización de los fenómenos de masa, no es tanto la curiosidad intelectual en sí misma, como el sentimiento de amenaza que educen, a saber, la amenaza de su irrupción en la esfera pública de la sociedad, un esfera bien ordenada y reglamentada en lo que refiere a organización, formas de entrar en ella y deslinde de la esfera privada. La aparición de las masas en la esfera pública no se ve como presencia ni como ingreso, toda vez que las masas no están capacitadas para, ni interesadas en, el cumplimiento de reglas de ninguna índole, dado que siguen otra lógica extraña al racionalismo público, de manera que en última instancia las masas amenazan el control ejercido por la esfera pública, principalmente en lo que se refiere a la separación con respecto de la esfera privada. Por ello, se trata cabalmente de una irrupción, cuyo ámbito es lo público político. Es por este carácter irruptor que las masas eran vistas, y no se les ha quitado mucho, como el *soci* *amenazante*, bien acomodado en los sinónimos peyorativos de chusma, plebe, populacho, etc. 'La muchedumbre es el animal humano liberado de su correa' (Sennett, 1973, p. 369; frase «reutilizada» por Moscovici, 1981, p. 13: «es el animal social que ha roto su correa»). No es así de extraño que los primeros interesados en las multitudes hayan sido criminólogos, ni que el primer libro de Psicología Colectiva, el de Sighele en 1892, atienda a 'las masas criminales' (*La Foule Criminelle. Essay de Psychologie Collective* es su título francés, y el original italiano se intitula *La folla delinquente* —cfr. Blanco 1988, p. 57; en español, hasta donde se sabe, todavía no hay rubro que titule ninguna traducción—); asimismo, una obra de Rossi de 1901 llevaría por título (cuando se traduzca; el original se llama 'Psicología Colectiva Morbosa') *Psicología Colectiva Patológica*.

Como sea, el punto lo sintetiza LeBon:

Hoy, las tradiciones políticas, las tendencias individuales de los soberanos, sus rivalidades... carecen de significación, y, por el contrario, la voz de las multitudes se ha convertido en preponderante [1895, p. 10].

por lo cual

el conocimiento de la psicología de las muchedumbres es hoy el último recurso del hombre de Estado que quiere no gobernarlas (puesto que la cosa se ha hecho bien difícil), sino, al menos, no ser gobernado por ellas [*ibíd.*, p. 22; paréntesis en el original].

nótese la más-allá-de-toda-coincidencia similitud con la paráfrasis de Sighele expuesta tres años antes:

el hombre de Estado debe ser un perfecto conocedor de la masa a fin de no dejarse dominar por ella [hecha por Blanco, 1988, pp. 58-59].

Por otra parte, no son todos los autores de masas los que ven la incidencia en la vida pública con tal pesimismo. Rossi, por ejemplo, considera que 'el encumbramiento de las masas en la vida pública' es más bien benéfico:

otra de las dotes del carácter moderno es una amplia participación en la vida pública: ¿qué es ésta, en efecto, más que el conjunto de las ideas y sentimientos que se disputan la dirección de la vida social? Y por otra parte, estas varias tendencias y direcciones, que pudieran encauzarse y convertirse en manifestaciones anormales, encuentran en la vida pública la más alta corrección; por eso reputamos al partido como la forma más equilibrada de la muchedumbre; y la vida pública, el campo de sus manifestaciones; como, por lo contrario, la secta es la forma patológica [1906, p. 39].

el único problema de esta opinión es que la masa empieza a disolverse al convertirse en partido político. Empero, lo que puede ser claramente notado es que la Psicología Colectiva empieza desde su mismo origen siendo una *psicología política*, que a partir de los años ochenta a vuelto a verdecer (cfr. vgr. Montero, 1987; Seoane y Rodríguez, 1988); y no obstante Saint-Simon en 1870 había ideado una 'psico-política' (cfr. Munné, 1986, p. 20), es buen punto mencionar que el primer libro probablemente escrito con el nombre de 'Psicología Política' sea obra de, por supuesto, LeBon (1910).

Ahora bien, lo que hace a las masas amenazantes, irruptivas y subversivas es que con ellas no se puede entrar en razones, es que sienten en lugar de razonar, y que, según las estadísticas, 'el sentimiento no ha sido jamás vencido en su lucha eterna contra la razón' (LeBon, 1895, p. 80).

2.2. Irracional

El botón de prueba de la irracionalidad de las masas es curioso:

las decisiones de interés general tomadas por una asamblea de hombres distinguidos, pero dedicados a especialidades diferentes, no son

sensiblemente distintas de las decisiones que tomaría una reunión de imbéciles. En efecto, todo ellos sólo pueden aportar a la misma aquellas cualidades mediocres que todo el mundo posee. En las muchedumbres lo que se acumula no es el talento, sino la estupidez [LeBon, 1895, p. 33].

una reunión de sabios o de artistas, por el hecho de estar reunidos, no tiene, sobre materias generales, juicios sensiblemente diferentes a los de una asamblea de albañiles o tenderos [*ibid.*, p. 42];

tómese cualquiera de las dos citas y quizá pueda acusársele de plagio, porque véase que, de nueva cuenta, ya lo había dicho, con menor furia, tres años antes, Sighele:

una docena de hombres inteligentes, sensatos y buenos, son capaces de emitir juicios y veredictos perfectamente estúpidos y carentes de toda lógica [paráfrasis de Blanco, 1988, p. 58];

y en efecto, Sighele, el 1898, acusó públicamente a LeBon de plagio:

un sabio francés, Gustave LeBon, que tiene la osadía de copiar sin citar las ideas de otro, cuando debería contentarse con sus ideas personales llenas de originalidad y de equilibrio. [...] LeBon, en el trabajo que hemos citado, repite casi todas las observaciones que yo he hecho sobre la psicofisiología de la masa sin indicar la fuente. Eso me satisface porque, cuando se toman las ideas de otros para apropiárselas, eso quiere decir que se las encuentra justas. No se toma más que lo que gusta [citado por Blanco, 1988, p. 42];

ahora que en descargo de LeBon, ya lo había dicho Schiller: 'considerado aisladamente, cada quien se encuentra razonablemente dotado de juicio y de inteligencia. Tomadlos *in corpore* y, de golpe, tendréis que habéroslos sólo con imbéciles', o, más simpáticamente, también Mme. Roland: 'cuando los hombres se congregan, sus orejas crecen' (citados por Blondel, 1928, p. 11). Y los romanos ya lo habían dicho: 'los senadores son buenos como hombres; en cambio en el senado son malos como animales salvajes' (frase latina, citada por Arciga, 1991); hasta Platón lo había dicho: 'aunque cada ciudadano ateniense hubiera sido un Sócrates, cada asamblea ateniense hubiera sido una chusma' (citado por Allport, 1969, p. 91; quien igualmente consigna la pugna por autoría entre Sighele y LeBon). En verdad, cualquiera lo hubiera dicho: 'de cien cabezas, una piensa y las demás embisten' (anónimo).

Plagios aparte, el orden racionalista al que se apuesta con la carta del progreso se ve en entredicho por la presencia de un

quantum de irracionalidad que irrumpe en público y que, como cualquier irracionalidad, no puede ser comprendida por la lógica racionalista, y de ahí el susto: las masas protagonizan lo extraño, lo primitivo, lo inaudito que poniendo el pie en la puerta se mete en el ambiente familiar de lo moderno y lo habitual. Pero esta denominación por lo negativo, 'irracionalidad', se denomina por lo positivo *afectividad*, aun cuando no se antoje del todo positiva para el cientificismo bisoño de la psicología de masas; la masa 'es predominantemente sensitiva, antes que pensadora' (Rossi, 1906, p. 147). También:

dos características más o menos femeninas pueden notarse en las masas: un simbolismo sobresalientemente expresivo conectado a una gran pobreza de imaginación para inventar esos símbolos, que son siempre los mismos, repetidos hasta la saciedad. Marchar en procesión portando estandartes y banderas, estatuas, reliquias, a veces cabezas degolladas clavadas en palos, entonando vivas, *slogans*, himnos o canciones: esto es todo lo que pueden inventar para expresar sus sentimientos [Tarde, 1901, pp. 292-293].

El reconocimiento un poco enojado de la afectividad colectiva significa la asunción de la existencia de una lógica, la de la razón afectiva, distinta de la lógica racional del comportamiento objetivo, que se mueve por la vida con parámetros diferentes y que tiene que ser comprendida en su propia dimensión cuasi onírica, pero que convive en la esfera pública, en la realidad política junto con los actos y lógicas instrumentales. La vida política de las sociedades es en su mayor parte una cuestión afectiva independiente de plataformas, idearios, partidos, proyectos y demás racionalidades organizadas. Una psicología de lo civil es, desde las masas, una psicología de lo sentimental colectivo. Lo que resulta, para decirlo con benevolencia, paradójico, es la idea concreta de lo que es racionalidad e inteligencia para los psicólogos de masas, y tal vez, para el mayor porcentaje del pensamiento científico social decimonónico: la racionalidad es un hombre, adulto, blanco y del norte, cosa de la cual ya se había percatado quejumbrosamente Ribot (cfr. Bouglé, s.f., p. 23), pero que LeBon, a pesar de ser lector y admirador suyo, prefirió obviar:

entre los caracteres especiales de las muchedumbres hay muchos... que se observan igualmente en los seres que pertenecen a formas inferiores de evolución, tales como la mujer, el salvaje y el niño... Las muchedumbres son femeninas, a veces; pero las más femeninas de todas, son las muchedumbres latinas [1895, pp 40 y 43].

Esta es la racionalidad de los racionalistas. Compárese, de paso, con lo que se puede encontrar en *Mi lucha* de Hitler:

las grandes masas no están formadas por diplomáticos o juristas, ni siquiera por gente razonable, sino que son como niños, fluctuantes e inseguros... El pueblo, en su mayoría, es eminentemente femenino; sus pensamientos y acciones están determinados, no tanto por sobrias consideraciones como por una sensibilidad emotiva [citado por Adorno y Horkheimer, 1966, pp. 82-83 n.].

Por lo demás, una cosa es cierta, y es que si se lee la psicología de las masas en estricto sentido contrario, esto es, como reivindicación de una razón afectiva, funcionaría bien como teoría feminista.

En todo caso, lo que importa de la psicología de masas es su carácter originario y su talento para escrutar la realidad, no sus cualidades ético-políticas. Arciga (1991) plantea que la inteligencia sintetizadora de LeBon alcanza para que su libro contenga en realidad tres libros diferentes, y resulta verosímil, porque de hecho, no aparecen sólo las denostaciones de costumbre contra lo afectivo, sino que hay ahí los rudimentos nada torpes para una *teoría general de la afectividad*, toda vez que se equipara a lo afectivo con lo icónico, los sentimientos y las imágenes, de suerte que la afectividad se mueve por imágenes, las cuales, no obstante ser distintas y hasta opuestas a la racionalidad y el lenguaje, son provocadas y promovidas por ellos: así, LeBon está narrando la relación y la reunión de la afectividad y la racionalidad, entre imágenes y palabras: cada una deviene en la otra alternativa e interminablemente, con lo cual está este autor señalando de antemano y sin que le corresponda, las interioridades mismas del Centro de la Psicología Colectiva:

el poder de las palabras está enlazado con el de las imágenes que evocan, y es completamente independiente de su significación real [...]. A ciertas palabras se incorporan transitoriamente ciertas imágenes: la palabra no es más que la campana de aviso que las hace aparecer [LeBon, 1895, pp. 113 y 114].

3. Conclusión

En resumen, la psicología de las masas representa el primer momento de una psicología colectiva a la que en general se le puede fechar su fundación siempre alrededor de 1900, y con la

cual la disciplina se levantó en el nuevo siglo con el pie derecho, porque es, al parecer, la primera y última vez que la sociopsicología fue importante. En México, por ejemplo, uno de los cursos inaugurales de la Universidad Nacional de México, (re)fundada por el presidente Díaz en 1910, fue de psicología, impartido por Baldwin, quien se contaba entre los más prestigiados psicólogos de la época, entre 1910 y 1913 (cfr. Contreras y González, 1985), y quien a su vez tiene un libro suyo dedicado a Ezequiel Chávez, rector entonces, quien a su vez parece haber sido un conspicuo lector de *Psicología Colectiva*, a juzgar por el hecho de que todos los textos que se pueden encontrar en la biblioteca de dicha universidad son *ex libris* suyos, con su nombre escrito de puño y letra. Honores de la magnitud de un curso inaugural no serían concebibles hoy en día. Pero la sociopsicología no solamente fue importante en el interior de la academia, sino en la intemperie de la realidad; sirva un aval externo para corroborarlo y resumirlo: la psicología de masas

es importante aquí por tres diferentes razones: primero, destaca como el primer esfuerzo por aplicar las herramientas y los conceptos de la ciencia social al escurridizo campo de la conducta colectiva; segundo, tuvo una influencia decisiva sobre las nociones y actitudes de una generación entera de filósofos sociales cuya obra alcanzó su estadio de madurez después de la primera guerra mundial; tercero, algunos de esos científicos sociales o 'psicólogos de las turbas' —como se vinieron en llamar— hallaron un vasto público de clase media, de modo que la perspectiva de la sociedad masa, entonces naciente, dejó de quedar restringida a un reducido número de personas [Giner, 1979, p. 102].

Pero la psicología de las masas tenía fecha de caducidad. Ésta puede encontrarse en la insoluble confusión conceptual y terminológica en que se va sumiendo a cada párrafo que avanza, cuyo epítome es la múltiple ambigüedad con que denomina a su objeto de análisis: no parece que haya finalmente mayor distinción entre hablar de masas, muchedumbres, clases, pueblo, sectas, partidos, asambleas, parlamentos, instituciones, organizaciones, etc. Y a propósito, es en este río revuelto que se pesca el término «sociedad de masas», cuyo significado es casi opuesto, porque se refiere al aislamiento de individuos uniformizados por los medios de divulgación, mientras que las masas son ante todo comunión. El término «sociedad-de-masas» enuncia exactamente la desarticulación de las masas de la sociedad, y a él se refieren derivados tales como «cultura-de-masas». Así, el brillantísimo texto sobre la «re-

belión de las masas» de Ortega y Gasset (1937) se sustenta en esta nueva acepción, que implica una teorización distinta puesto que se trata ya de otro fenómeno (cfr. Giner, 1979). Sin embargo, esta serie de confusiones es prueba del carácter holístico de la Psicología Colectiva, ya que si se caía en tanto término es porque se quería comprenderlo todo: la Psicología Colectiva aspira, en general, a ser una teoría global de la sociedad, una forma de mirar todo, y la psicología de masas se disuelve en la misma imposibilidad de cumplir esta aspiración. Desde su inicio y por su vocación holística, la psicología de masas ya coqueteaba con su inexistencia, según puede verse en la búsqueda de explicaciones más allá de sí misma, una de las cuales es la idea omniexplicativa de la raza, hacia donde derivó y donde se esfumó gran parte de la psicología de masas, toda vez que la idea de raza explica a la sociedad ya no desde el punto de vista psico-colectivo, sino psicoindividual, incluso psicobiológico. Donde las masas se topan con pared, perciben la puerta de la raza.

III

UNA PSICOLOGÍA COLECTIVA DE PRODUCCIONES: LAS APROXIMACIONES DE LA CULTURA, LA REPRESENTACIÓN Y LA OPINIÓN

Para ser el Centro de una disciplina, las masas resultan una unidad demasiado concreta. No obstante, girando en torno al mismo eje de 1900, se da también un subsiguiente acercamiento al Centro conceptual de la Psicología Colectiva, que consiste en la descarnalización de dicho protagonista, esto es, que se hace más abstracto, y en cambio cristaliza en objetivaciones, o producciones: el ejecutante se difumina y se convierte en objeto. Este objeto, y este momento de la Psicología Colectiva puede verse, por ejemplo, en las entidades de cultura, representaciones colectivas y opinión pública, donde los grupos que las producen pasan a un plano de fondo, porque quienes actúan e importan son las obras, los productos, los objetos colectivos.

1. La cultura de los pueblos

Entre las razones de la aparición de la Psicología Colectiva, Pariguin (s.f., p. 21) consigna, en su depurado estilo panfletario, las actividades de colonización practicadas por las potencias europeas así como las olas migratorias hacia ese continente, que hicieron necesaria la comprensión de otros pueblos y culturas para poder entablar mejores relaciones; a esta comprensión concurren diversas disciplinas, como la antropología, etnografía, lingüística, y también, una *psicología de los pueblos*, a la que Lazarus, antropó-

logo, y Steinthal, lingüista, de clara herencia herbartiana, le dan el nombre, con el cual titulan en 30 años 20 volúmenes de una revista que apareció entre 1860 y 1890, en donde se dedican a instilar la convicción de que las relaciones individuo-sociedad son un asunto propio de la psicología (cfr. Danziger, 1983, p. 135); pero no más. No obstante, por las mismas fechas de aparición de la revista, Wundt (1832-1921), el padre fundador de la psicología experimental, ya se encontraba planeando las 53.735 páginas (Boring, citado por Allport, 1969, p. 111) que escribió al cabo de 68 años de academia. Ciertamente, a la edad de treinta años se plantea como programa personal de trabajo para el resto de sus días lo siguiente: primero, la creación de una psicología experimental; segundo, la elaboración de una metafísica científica; y tercero, la construcción de una psicología social (cfr. Buceta, 1976, p. 21; Farr, 1983, p. 293). Con la constitución del primer laboratorio de psicología experimental en 1879, y con el trabajo ahí realizado, de fuerte impronta filosófica que sus estudiantes norteamericanos escasamente pudieron digerir (cfr. Farr, 1983, p. 291) se cumplen los dos primeros propósitos. Y con la puntualidad del siglo, Wundt se dedica a cumplir la tercera: entre 1900 y 1920 escribe diez tomos de su psicología de los pueblos, más uno (1912) donde hace una bosquejo general, el cual fue el único traducido al inglés hasta 1973, y en español hasta la fecha, y el cual servirá de referencia. Pero Wundt, a pesar del título de su obra, no sigue a Lazarus y Steinthal, porque como dice Allport (1969, p. 111), 'la diferencia principal entre ellos era que Wundt no era herbartiano, sino wundtiano', y así, es este psicólogo alemán quien fija y solidifica una psicología de los pueblos que hasta entonces era una noción más bien veleidosa. Desde siempre, esto es, desde 1862, Wundt ya sabía que una psicología experimental, incluso la suya, no podría servir para pensar la cultura, porque puede constatar la existencia de

cuestiones espirituales que resultan de la vida humana en común y que no pueden ser explicadas únicamente por las propiedades de la conciencia individual, pues suponen la influencia recíproca de muchos [1912, p. 2].

así que hacía falta una psicología distinta:

las ciencias del espíritu comenzaron a sentir la necesidad de acercarse a la psicología y, allí donde no era utilizable, hubo de crearse una cimentación especial de tipo psicológico independiente [ibíd., p. 1].

o sea, su psicología de los pueblos, que no le quiso llamar psicología colectiva porque sonaba demasiado culto, y tampoco psicología social porque recordaba al molesto nombre de la sociología (cfr. Allport, 1969), y que se trataba de un 'nuevo dominio' (Wundt, 1912, p. 2) irreducible a una psicología de otro género.

De cualquier manera, Wundt, en la elaboración de la psicología colectiva, ya no se constriñe a un protagonista aparente y físico, sino que usa un protagonista abstracto, más intuible que fotografiable, donde el 'pueblo' no es la población sino el Espíritu:

en la evolución general de la vida del espíritu (que es lo más importante) el 'pueblo' destaca como el concepto unitario fundamental... en cuanto que la palabra no solamente comprende la población, sino también el concepto principal decisivo para las creaciones fundamentales de la sociedad [ibíd., p. 4; paréntesis en el original].

De hecho, Danziger apunta que la traducción de *völkerpsychologie* a «psicología de los pueblos» es absurda y que, por ejemplo, 'psicología cultural' estaría un poco más cercana (1983, p. 131); Torregrosa (1974, p. xxiv) también argumenta que se refiere a pensamiento y cultura. De cualquier manera, para Wundt, la verdadera esencia, el genuino sujeto de la psicología de los pueblos es un *objeto cultural*: el pueblo no está en los individuos, sino en aquello que precisamente no está en la conciencia de los individuos, porque es mucho mayor que ellos en el tiempo y en el espacio, y está cabalmente, en el *lenguaje*, el *arte*, los *mitos*, las *costumbres*, la *religión*, la *magia* y en los variados *fenómenos de cognición*:

todos los fenómenos de los que se ocupan las ciencias psíquicas, son de hecho, productos de la colectividad; así el lenguaje no es la labor casual de un individuo, sino del pueblo que lo ha creado, y hay, en general, tantas lenguas distintas cuantos pueblos originariamente existen. Lo propio sucede con los orígenes del arte, la mitología y las costumbres. Las llamadas en otro tiempo religiones naturales, como la griega, la romana, la germánica, son, en verdad, religiones populares; cada una de ellas es, si no en todas sus particularidades al menos en conjunto, propiedad de una colectividad [ibíd., p. 2].

Y estas creaciones espirituales de la colectividad, producto de una acción *no racional* y *no intencional* (Danziger, 1983, pp. 144-145), es lo que debe estudiar la psicología de los pueblos. En ello, además de convertir al sujeto en objetivación, se implica que tal psicología es esencialmente *simbólica* no susceptible de observa-

ción empiricista ni de medición verificable; en consecuencia, la psicología de los pueblos trabaja, como corresponde a una psicología colectiva, i.e. psicología de lo cultural simbólico, con

barruntos sobre probables contenidos de realidad empírica, aunque escapen a una fundamentación exacta... Lo decisivo en esto no es el resultado de la observación directa, sino su probabilidad psicológica [Wundt, 1912, p. vii];

se está hablando, en total, de una metodología interpretativa (cfr. Farr, 1983, p. 296), y hasta ensayística, que es precisamente lo que hace Wundt en su trabajo. Hablando de este autor sobre este tópico, Buceta escribe:

los procesos mentales superiores, el lenguaje, las costumbres, las creencias, los mitos, en definitiva, cuanto supohe cultura humana, no puede ser experimentado. El modo de investigación consiste en interpretar las realidades históricas [1976, p. 20].

No deja de ser curioso, y asimismo garantía de honestidad intelectual y voto de confianza para la Psicología Colectiva, que el creador del primer laboratorio de psicología experimental rechace el método experimental para analizar al Espíritu colectivo. Tampoco deja de ser curioso, ni deja de ser una duda sobre la honestidad intelectual de cierta historia de la Psicología Social, que difícilmente se consigne a Wundt como parte de ella, sólo por el hecho de que la psicología social experimental sea refutada por el primer psicólogo experimental, en el cual supuestamente se basa su patente de científicidad. Wundt no fue, por mucho tiempo, reconocido como psicólogo social: quería hacer de la psicología social una ciencia de la cultura cuando la psicología social quería hacer de la cultura un laboratorio de experimentación natural.

Ahora bien, el problema con Wundt es que sus objetos culturales colectivos son demasiado largos en el tiempo, demasiado gaseosos en el espacio, es decir, que no tuvo pretensiones de circunscribir su trabajo a los límites de la problemática de la sociedad industrial o de su época, sino que quería hacer una 'psicología de la humanidad' (1912, p. 3), lo cual, comparado con las urgencias perentorias de, por ejemplo, la psicología de masas, era mucho esperar sentados; la Psicología Colectiva es para hoy. La psicología colectiva a la que hay que esperar sentados se convierte en antropología, y en efecto, da la impresión de que la psicología de los

pueblos se antropologiza, lo cual sirve para corroborar que la antropología es la prehistoria de la psicología social o que (Del Valle, s.f.) la psicología social es una antropología del presente.

2. Las representaciones de la colectividad

Un objeto cultural más a tiempo con el reloj de la historia, que ya marcaba siglo XX, esto es, más concreto, delimitado, localizado, datado, no ya del tamaño de la especie humana, sino de la sociedad histórica, puede encontrarse en la noción de *representaciones colectivas* de Durkheim (1858-1917). Durkheim fue un visitante lleno de admiración de Wundt en Leipsig en 1885-1886 (cfr. Farr, 1983, p. 297). Admiraba en Wundt lo que encontraba en él mismo, a saber, un radical antirreduccionismo de lo social a lo individual, y de lo psico-colectivo a lo psicológico:

de muchas maneras los puntos de vista de ambos autores eran semejantes. Ambos sentían 'la realidad de lo social'. Ambos insistían en que las mentes individuales están de alguna manera reunidas en una mente colectiva [Allport, 1969, p. 114].

De hecho, el trabajo 'sociológico' de Durkheim está alentado por una especie de rabia académica contra la moda de las explicaciones individualistas. Como dice Bouglé (s.f., p. 12), Durkheim aparece justo cuando 'Francia amaba la psicología', y entonces le opone la concepción de lo psico-colectivo como una realidad no achicable a lo individual, realidad para la cual arma una disciplina que, por razones retóricas de identidad y diferenciación de la discusión que se disponía a entablar, le pone el nombre de 'sociología', que sustenta y defiende con esa gozosa tenacidad que sólo puede dar la oposición, pero que en verdad de trata de una psicología colectiva:

[...] la psicología colectiva, esto es, la sociología entera [Durkheim, 1898, p. 49 n.].

la cual se encarga de estudiar a la 'hiperespiritualidad' (*ibíd.*, p. 49): el sociólogo actualmente más citado era psicólogo colectivo. Parece correcto afirmar que lo que se denominó en sus inicios «sociología» era, puntual y literalmente, una Psicología Colectiva y/o Social (cfr. también Bouglé, s.f.; Tarde, 1898; Simmel, 1908), distinta tajantemente de la psicología individual, a la sazón más

bien una disciplina derivada, ya que se consideraba que toda la psicología era o fisiológica o social (cfr. Bouglé, s.f., p. 14; Allport, 1969, p. 18), por lo cual todo aquello no fisiológico que parece individual, es en rigor, psicosocial (cfr. vgr. Blondel, 1928, p. 113); casi el argumento es que la psicología individual o es fisiológica o es social, es decir, no existe. Idéntico argumento se hace con respecto al otro polo, esto es, que la sociología es Psicología Social o Colectiva, o sea, tampoco existe como tal. Para no bizantinizar el asunto, baste plantear que la autonomía e independencia de la Psicología Colectiva es un argumento verosímil y sustentable, y en cambio se vuelve discutible la posición actual que localiza a la disciplina como ciencia intermedia o charnela o bisagra (cfr. vgr. Maisonneuve, 1974; Torregrosa, 1974) entre la psicología individual y la sociología, posición que es harto empiricista, demasiado aplicada y no del todo teórica, no del todo pensada. A todo esto, es interesante revisar la renovación de la polémica montada por Moscovici (1987), quien alega que la sociología, ejemplificada en Durkheim, Weber y Simmel, es en realidad y en el fondo una psicología, con lo que se estira el argumento hasta plantear que no se trata ni siquiera de una psicología social o colectiva, sino que la Psicología Colectiva es bien a bien y sin más ni más, toda la psicología y de paso toda la sociología: un argumento que está entre las líneas a lo largo del proyecto de la Psicología Colectiva.

Volviendo a Durkheim, parece en suma que Wundt ejerce una fuerte influencia en él (cfr. Farr, 1983, pp. 297-298), pero, con respecto a la Psicología Colectiva que ambos estaban empeñados en construir, Durkheim puede configurar con mayor definición los objetos demasiado grandes de «todo» el lenguaje, «toda» la religión, «toda» la costumbre de «toda» la historia, en objetos menores, mejor dibujados: las representaciones colectivas. Una representación designa, en general, los pensamientos y sentimientos, las ideas y las imágenes con que labora la espiritualidad, o la mente, y que la psicología individual había incautado como su sola propiedad, depositándolas en la conciencia en tanto único posible territorio psicológico. Pero resulta que hay fenómenos de representación que los individuos no poseen y que buscando en la conciencia no están ahí:

si podemos constatar que ciertos fenómenos no pueden ser causados más que por representaciones, es decir, si constituyen los signos exteriores de la vida representativa, y si, por otra parte, las representaciones que de esta manera se revelan permanecen ignoradas para el sujeto en quien se producen, diremos entonces que puede

haber estados psíquicos sin conciencia, a pesar del trabajo que le cueste a la imaginación figurárselos [Durkheim, 1898, p. 34],

lo cual significa que lo psíquico se encuentra más allá de la conciencia (y de la psicología):

[...] nosotros no vemos todo lo que estas representaciones encierran: elementos, *reales y actuantes*, que, en consecuencia, no son hechos puramente físicos y que, sin embargo, no son conocidos íntimamente. La conciencia oscura de la que se habla no es más que una conciencia parcial, lo cual obliga a reconocer que los límites de la conciencia no son los límites de la actividad psíquica [Durkheim, 1898, p. 36; énfasis en el original].

por lo que Durkheim apuesta por la existencia de algo así como un inconsciente:

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

este inconsciente, o esta conciencia fuera del yo, también se encuentra fuera de la psicología, y cae dentro de una psicología colectiva: aparentemente, aquí está presente la hipótesis de que la Psicología Colectiva es una psicología de lo inconsciente, porque —hipótesis subordinada— la conciencia colectiva consiste en lo inconsciente individual: lo que los individuos no saben, lo sabe la sociedad, asunto que está prefigurado en la idea de la no-racionalidad y no-intencionalidad de las creaciones colectivas de Wundt, y que su vez prefigura un punto característico de la psicología colectiva *tout court*, a saber, que no sólo es, como el psicoanálisis, una ciencia interpretativa, sino que trabaja, como el psicoanálisis, con la vida afectiva construida en imágenes, que pasan por los individuos sin que los individuos las pasen por su conciencia, esto es, que trabaja con las imágenes y los afectos que no están en los individuos más que de paso, y si no están ahí, están en otra parte: en todas partes: la Psicología Colectiva no puede limitarse a ser una psicología de la gente (y mucho menos de grupos e indivi-

duos), de hombres y mujeres vivos, sino de todo lo que es imagen, i.e., todo lo sensible; es una *psicología de lo psíquico que no parece psíquico*: estética, urbanismo, publicidad, modas, etc. Cabe anotar que en el siglo pasado, el diccionario de ciencias filosóficas de A. Frank (1.^a ed., 1844-1852; 2.^a ed., 1875) definía a la psicología como «la parte de la filosofía que tiene como objeto el conocimiento del alma y de sus facultades consideradas en sí mismas y estudiadas únicamente a través de la conciencia» (citado por Mueller, 1963, p. 32; énfasis añadido). Aquí puede verse que lo psico-colectivo y lo inconsciente coinciden en eso psíquico que no parece tal. El psicoanálisis y la Psicología Colectiva no se necesitan mutuamente porque se parecen demasiado.

Y estas representaciones que no figuran en la conciencia individual son las representaciones colectivas, pero así como las representaciones individuales son independientes de los acontecimientos orgánicos, de lo fisiológico, así lo colectivo es igualmente otra dimensión, otro mundo, no reductible ni tampoco análogo — aunque Durkheim lo hace —, excepto como buena poesía y mala didáctica, a lo individual. Son otra cosa:

si se permite decirlo a ciertos respectos que las representaciones colectivas son exteriores a las individuales, es que ellas no derivan de los individuos tomados aisladamente, sino de su concurso... los sentimientos privados no devienen sociales más que combinándose bajo la acción de fuerzas *sui generis* que desarrollan la asociación; por la sucesión de estas combinaciones y de las alteraciones mutuas en que se resuelven, *devienen otra cosa* [Durkheim, 1898, p. 40; énfasis en el original],

con su propia 'manera de ser' (*ibíd.*, p. 36), esto es, que las representaciones colectivas no son explicables más que por sí mismas y dentro de sí mismas (y en ello radica la noción durkheimiana de hecho social, cfr. *ibíd.*, p. 38) puesto que una vez que devienen colectivas se autonomizan y adquieren vida propia, con sus propias causas y consecuencias dentro de sus propias lógicas, donde los individuos pueden ser intervenidos, pero más difícilmente intervenir: una representación colectiva proviene de y deviene otra representación colectiva, pero no de causas ni consecuencias de otra naturaleza (cfr. *ibíd.*, p. 46). En suma, el mundo de las representaciones colectivas es un mundo aparte, autosuficiente y completo; una totalidad, y

es ella la que piensa, la que siente, la que quiere [Durkheim, 1898, pp. 40-41];

aquello que de este animismo parezca inconcebible, se debe a que es ciertamente inconcebible, porque se refiere a lo que está fuera de los umbrales de concebibilidad de los individuos; por eso es inconsciente y colectivo. De cualquier manera, una larga serie de trabajos dentro de la sociopsicología, desde el concepto de actitudes de Thomas y Znaniecki en 1918 (cfr. Jaspars y Fraser, 1984), hasta el de representaciones sociales de Moscovici (1984), llevan la marca de Durkheim, *mutatis mutandis*.

Lo que importa destacar de las representaciones colectivas es el papel dual que juegan de protagonista y objeto, colectivos: con Wundt, el protagonista se queda atrás, en el trasfondo, i.e., es protagonista en función de sus creaciones, y no de su presencia ni apariencia ni comportamiento, mientras que, por el contrario, quienes se vuelven relevantes e inherentemente psicológicas son las creaciones: éstas están más cerca del Centro de la Psicología Colectiva. En Wundt el protagonista es el pueblo y la creación son los productos culturales; en Durkheim son colectividad y representaciones respectivamente; en Durkheim la subordinación del protagonista a la creación se mantiene, pero da un paso más en el sentido de que adecua la magnitud de ambos al tamaño de los problemas sociales del momento. Mientras que en Wundt los objetos colectivos se fabrican cada mil años (por tomar la edad del idioma castellano), en Durkheim podrán tomar diez o cincuenta años, pero, en todo caso, están más en la escala del presente. Halbwachs (1938), por ejemplo, consigna como representaciones colectivas la clase, el patriotismo, la religión, la ciencia, el arte, la política, la moral social, en tanto 'móviles dominantes que orientan la actividad de los individuos en la vida social'. Ahora bien, un coterráneo contemporáneo de Durkheim, Gabriel Tarde, concibe a un protagonista del tamaño de una mesa de café que crea objetos de un día para otro: los públicos políticos creadores de opinión pública.

3. Las opiniones de los públicos

Todo extremista tiene un homónimo en el extremo opuesto. Frente a los radicales de la hiperespiritualidad como el alemán Wundt y el francés Durkheim, estaban los radicales de la individualidad como el francés Tarde y el alemán Simmel, organizando polémicas para las antologías, como la suscitada entre Durkheim y Tarde (cfr. Posada, c. 1904; Torregrosa, 1974, Buceta, 1976), que Blondel reseña en tres pinceladas: 'Tarde, ante Durkheim, clama contra la escolástica, Durkheim, ante Tarde, contra la literatura'

(1928, p. 51); polémica famosa pero no trascendental, toda vez que, como argumenta el mismo Blondel, su concepción de Psicología Colectiva era la misma, porque, no obstante manifiestos tardeanos del tipo de 'si eliminamos lo individual, lo social no es nada' (citado por Buceta, 1976, p. 13), puede advertirse, por ejemplo, que su concepto de 'mente social' no está formado por mentes individuales, sino que está hecho de la opinión, la tradición y la razón (Tarde, 1898, p. 298), de modo que para ser un individualista, Tarde resulta demasiado colectivista, intermental o sociológico (utilizando sus propios términos; cfr. Buceta, 1976, p. 12), o hiperespiritual y sociológico (utilizando los de Durkheim). La pugna entre ambos parece haber sido más bien un método de enriquecimiento mutuo y de motivación para su alumnado, ya que ambos impartían simultáneamente la 'introducción general' al curso de 'sociología' en la Escuela de Altos Estudios Sociales de París (cfr. Posada, c. 1904, p. 18), con estilo por demás diferente. Durkheim era la gran figura concienzuda y metódica, pero de quien Blondel dice: 'en sus escritos hay entusiasmos, cóleras, asperezas; pero, al menos que yo recuerde, ni una sola sonrisa' (1928, p. 51). Tarde era el asistemático desenfadado, de quien Blondel dice que 'un cierto diletantismo le permite sonreír y le dicta sobre los asuntos más graves fórmulas ágiles y punzantes' (*ibíd.*, p. 50). Durkheim cultivaba el poco refinado gusto por el caudillaje intelectual; Tarde no hizo escuela. Pero Tarde (1843-1904) sí hizo una brillante y muy gozable Psicología Colectiva, denominada la mayoría de las veces, en mitad de su desenfado 'sociología', como puede advertirse en su libro *Estudios de Psicología Social* que empieza así: 'la sociología... está de moda' (1898 bis, p. 1), aunque unas líneas más abajo ya especifique lo que a él le interesa:

por sociología entendemos, simple y llanamente, psicología colectiva.

Tarde, con respecto a sus similares, presenta una característica nueva: es sensible a la tecnología, sobre todo a la de la información, y en grado sumo, hasta ponerla como punto de partida, y hasta psicologizarla, es decir, capacitarla para ser y hacer Espíritu. En palabras de Giner (1974), 'Tarde señalaba que el mismo medio crea la conciencia en gran medida' (p. 109), para acto seguido añadir, en medio de una crítica no tan sutil de mediocridad a MacLuhan que aquí ya estaba contenido el *slogan* de «el medio es el mensaje», lo cual, de paso, serviría de documentación histórica para aseverar que la Psicología Colectiva es una *psicología de la comunicación*. En efecto, son los medios públicos de información

los que dan lugar al protagonista y a la creación colectivos en Tarde, lo cual significa que los moderniza de acuerdo a los avances tecnológicos del cambio de siglo:

tres invenciones mutuamente auxiliares —imprensa, ferrocarril, y telégrafo— se combinaron para crear el poder formidable de la prensa, ese prodigioso teléfono que tan extraordinariamente ha incrementado las audiencias de oradores y predicadores [Tarde, 1901, p. 281; barras en el original].

Así, es sólo merced a la imprenta y hasta la aparición de la prensa de gran tiraje, alrededor de 1850, que puede surgir un nuevo protagonista colectivo: el público o los públicos, esto es, un protagonista unido ya no por el contacto, como las masas, sino unido por el pensamiento, toda vez que se trata de

una colectividad puramente espiritual, una dispersión de individuos físicamente separados, y cuya cohesión es enteramente mental [Tarde, 1901, p. 277].

que constituye una entidad *per se*, junta, casi sólida:

mientras lean sólo noticias e información práctica nada más relevante para sus negocios privados, ni siquiera los lectores habituales de un periódico forman un público... Es a partir del momento en que los lectores son atrapados por la idea o la pasión de la lectura que verdaderamente se convierten en público [Tarde, 1901, p. 288].

'una *unisonancia* simple y poderosa' (*ibíd.*, p. 286; énfasis en el original), que no obstante 'puede extenderse indefinidamente' (*ibíd.*, p. 281) y mientras tanto, 'su particular vida se hace más intensa conforme se extiende' (*ídem*), por lo cual, se ha hecho adecuada una 'psicología de los públicos' (*ibíd.*, p. 277). Así las cosas, es obvio que Tarde no se demora en acordarse de LeBon, y dedicarle algunos pensamientos:

por lo tanto no puedo estar de acuerdo con ese vigoroso escritor, el Dr. LeBon, de que nuestra época es la 'era de las multitudes'. Es la era del público o los públicos. Y esto es una cosa muy diferente... La multitud es el grupo social del pasado... pero el público es el grupo social del futuro [Tarde, 1901, p. 281].

El grupo de los públicos es una grupalidad estrictamente psicológica, simbólica, y no responde ni está determinada por agrupación

ciones empíricas definidas por la presencia o membresía, ni tampoco por los criterios de otras disciplinas, tal como se deja determinar la Psicología Social al organizar sus agrupaciones, que lo hace por criterios no psicológicos como por ejemplo la edad o el ingreso económico; pero,

en verdad, uno sólo tiene que abrir los ojos para ver que la división de la sociedad en públicos es una división enteramente psicológica, que corresponde a diferencias de estados mentales, y que no sustituye, sino que se superpone cada vez más visiblemente, en efecto, a divisiones en los planos económico, religioso, estético, político, y a divisiones en corporaciones, sectas, profesiones, escuelas o partidos [Tarde, 1901, p. 284].

Y se trata de públicos políticos, que ciertamente proceden en la historia de las camarillas intelectuales, esto es, de grupos pequeños y privados que discuten sobre literatura y teatro (cfr. *ibíd.*, pp. 279-280).

Tarde, en efecto, descubre un nuevo y novedoso protagonista de la sociedad civil en la persona de los públicos, pero este protagonista 'puramente espiritual' vale porque cristaliza en una creación colectiva: lo que los públicos construyen es una opinión pública; esto es,

[...] un conglomerado de juicios momentáneos y más o menos lógico, que responde a problemas vigentes, y se multiplica sobre la gente del mismo país, al mismo tiempo, en la misma sociedad [1898, p. 300].

Como puede verse, para ser una producción cultural, la opinión pública es suficientemente temporal, coyuntural, hecha a la medida de los tiempos y a la escala de sus ejecutantes, y por esa razón, un observador puede ir viendo —al contrario del lenguaje wundtiano o las representaciones durkheimianas— con sus propios ojos cómo se va construyendo frente a él: la opinión pública es la cultura colectiva que se alcanza a hacer en un desayuno, y por lo tanto, es posible identificar los instrumentos y las piezas de su armado, esto es, identificar los mecanismos mismos de la construcción del Espíritu en el momento en que se está haciendo, lo cual significa, desde el punto de vista de una historia de la disciplina que se lee como su proyecto, quitar una envoltura más de la concreción empírica de los fenómenos para acercarse otro paso a la abstracción del centro de la Psicología Colectiva, cosa que Tarde, desenfadadamente, también hace.

IV

UNA PSICOLOGÍA COLECTIVA DE RELACIONES: LAS APROXIMACIONES DE LA CONVERSACIÓN Y LA SOCIALIDAD

En Wundt y Durkheim los productos culturales aparecen como viniendo de un sombrero, como saliendo de la manga de la colectividad, dejando su mecanismo de creación como oculto en el prestigio de la magia.

1. Lo lingüístico de la conversación

En cambio, Tarde muestra dicho mecanismo, y al parecer, el interior del sombrero de mago corresponde a la zona privada de la sociedad, que hasta entonces no se antojaba muy mencionable dentro de las ciencias sociales gracias a la tipificación de intrascendente y frívola que pesaba sobre ella. En fin; y en suma, *la opinión se hace de conversación*:

ahora es aconsejable estudiar en mayor profundidad un dominio inexplorado, aquel factor de opinión que ya hemos reconocido como el más universal y el de mayor continuidad, cuya fuente invisible mana a todas partes y en todo momento en oleadas regulares: la conversación [Tarde, 1898, p. 307].

por conversación me refiero a cualquier diálogo sin ninguna utilidad directa e inmediata, en el cual uno habla principalmente por hablar, por placer, como un juego de cortestas [*ibíd.*, p. 308];

y la fruslería de la conversación resulta ser la institución más significativa de la sociedad:

nunca, excepto en un duelo, puede verse a un individuo con toda la fuerza de la atención puesta en uno, a menos que uno esté hablando con él, y éste es el más constante, el más importante, y el menos observado efecto de la conversación. La conversación marca el apogeo de la *atención espontánea* que los hombres se prestan unos a otros, y por la cual se interpenetran en mucho mayor profundidad que en cualquier otra relación social. Haciéndolos conferenciar, la conversación los hace comunicarse por la vía de una acción tan irresistible como inconsciente. Es pues, el más fuerte agente de imitación, de propagación de sentimientos, ideas, y modos de acción [Tarde, 1898, p. 308].

Es a través de las conversaciones que se suscitan en la sociedad como se van construyendo las opiniones, que son las obras y en rigor los contenidos de los públicos; una sociedad es lo que platica; de suerte que la secuencia se invierte: no son los públicos los que hacen la conversación, sino la conversación la que hace los públicos. El ejecutante es ejecutado. En todo caso, por lo común, no se habla del clima, sino de los eventos que afectan a todos y sobre los cuales hay que establecer un juicio o alguna conclusión, y estos eventos se obtienen, se extraen de la prensa en tiempos de Tarde, y de los demás canales de información posteriormente:

la prensa unifica y vigoriza las conversaciones, las hace uniformes en espacio y diversas en tiempo. Cada mañana los periódicos dan a sus públicos la conversación del día. Uno puede estar seguro a cada momento del tema de conversación entre hombres hablando en el club, el salón fumador o el recibidor, pero este tema cambia cada día y cada semana... Esta creciente similitud de conversaciones simultáneas en un cada vez más vasto dominio geográfico es una de las más importantes características de nuestro tiempo [Tarde, 1898, p. 312].

De esta suerte, la opinión no está hecha, como supone el sentido común publicitario (cfr. vgr. Habermas, 1962), ni por lo medios de divulgación, ni tampoco por los «líderes de opinión», sino por los públicos que hablan, critican y concluyen a partir del mero pretexto de la noticia; como lo dijo Tarde está bien: 'los monólogos pronunciados por los superiores alimentan los diálogos entre los iguales' (1898, p. 312) estrictamente hablando, la realidad contenida en la opinión pública no proviene de las noticias y la infor-

mación dada por los expertos y los conocedores, sino que proviene de la conversación entre los inexpertos: la inexpertez conversacional es la expertez civil; la opinión pública es la razón civil.

Si nadie conversara, los periódicos no aparecerían para nadie —en cuyo caso uno no puede concebir que se publiquen— porque no ejercerían ninguna influencia profunda en ninguna mentalidad [Tarde, 1898, p. 307].

es pues, pese a las apariencias, la conversación quien hace a la prensa, y quien determina los vaivenes y avatares y vicisitudes de la política:

la conversación es, antes que la prensa, el único freno a los gobiernos, la inexpugnable fortaleza de la libertad. Crea reputaciones y prestigios, determina glorias y por tanto poderes [Tarde, 1898, p. 313].

Un detalle que cabe resaltar a este respecto es que en el trabajo de Tarde, al introducir la conversación, esa eterna informal, a la Psicología Colectiva ('la conversación contribuye a la germinación y progreso de una psicología que no es exactamente individual, sino primordialmente social y moral' —1898, p. 313—), está, de hecho y como ya se mencionó, introduciendo el territorio de lo Privado, y con ello, concibiendo esta esfera no como un dominio de lo individual, sino, con todo derecho, como un dominio tan colectivo como lo es la esfera pública: dicho en otras palabras, está planteando que lo privado también cabe en lo público, o como diría el feminismo sesenta años después, 'lo personal es político'. Lo que Tarde plantea, estrictamente, es una psicología política de la cultura cotidiana, que implica la concepción de ambas esferas como una sola atmósfera por donde el aire de lo simbólico pasa sin mayores obstáculos, como un mismo Espíritu, de modo que, la separación entre lo Público y lo Privado no es un dogma de fe ni una ley de la vida: se hace política desde los cafés y dentro de las casa, y lo argumenta fácilmente: de hecho, entre los periódicos y las conversaciones, la única diferencia es el material de construcción:

el origen del periódico es secular y familiar, proviene de la carta privada, que a su vez proviene de la conversación... El periódico, en suma, es una carta pública, una conversación pública, que derivó de las cartas privadas y la conversación y que ahora se convierte en su gran regulador y su más abundante nutriente [Tarde, 1898, p. 317].

La conversación es la verdadera comunicación de masas. Entre lo público de la prensa y lo privado de la conversación, la diferencia radica en estilos de comunicación, pero, en comunicación, no se le escapa a Tarde, el estilo es el contenido porque el medio era el mensaje, y así, con el advenimiento de la prensa como materia conversacional, la sociedad de la tecnoinformación ha ido perdiendo la cualidad de la intimidad:

debido a la naturaleza cada vez más urbana de nuestra civilización, y puesto que el número de nuestros amigos y conocidos no deja de crecer mientras que su grado de intimidad decrece, lo que todos tengamos que decir o escribir se dirige cada vez menos y menos a individuos aislados, y cada vez más y más a grandes grupos. Nuestro interlocutor real, nuestro corresponsal real es, y lo es más día tras día, el Público [Tarde, 1898, p. 316].

e incluso ha caído en la redundancia de ir perdiendo la calidad de la cualidad:

la prensa periódica capacitó a los grupos primarios de individuos similares, para formar un agregado secundario mucho mayor, cuyas unidades estaban estrechamente ligadas sin necesidad de contacto personal. De esta situación surgieron diferencias importantes; entre otras, ésta: en los grupos primarios, la voz de sus miembros es ponderada antes que cuantificada, mientras que en los grupos más grandes y secundarios, a los que se adhieren a tantas individuos que no pueden verse entre sí, la voz sólo puede ser contabilizada, pero no sopesada. Así, la prensa coadyuvó inconscientemente a la creación de la fuerza del número, y a la reducción de la fuerza de la cualidad, sino es que de la inteligencia [Tarde, 1898, p. 302].

Con el advenimiento de la tecnoinformación, Tarde está pronosticando una característica muy propia del siglo que entonces empezaba y que hoy termina, a saber, la cuantificación de la cualidad (Tarde asegura que las cartas aumentan en número, pero teme que ya sólo contengan facturas), incluso como forma de ser, método para pensar y garantía de verdad, con lo cual, al acertar en su pronóstico, con una especie de satisfacción pírrica, Tarde estaba pronosticando la descalificación de su propia Psicología Colectiva, basada en la comprensión de las cualidades antes que en la medición de las cantidades.

2. Lo músico-plástico de la conversación

Pero la conversación no sólo se dedica a la política: también al coqueteo. Como todo mecanismo cultural, la conversación evita la utilidad y la solemnidad, y por eso su definición

excluye interrogatorios judiciales, negociaciones y consejos diplomáticos o comerciales, e incluso congresos científicos, aunque estos últimos abundan en pláticas superfluas. No excluye, generalmente, flirteos ni intercambios amorosos que, a pesar de la frecuente transparencia de sus objetivos, no dejan de ser en sí mismos placenteros. Incluye toda discusión intrascendente (*entretiens de luxe*) incluso entre bárbaros y salvajes [Tarde, 1898, p. 308; paréntesis en el original];

y la intrascendencia de la discusión sigue siendo igualmente fundamental, igualmente necesaria porque se acompaña de cosas que ni se discuten:

los interlocutores actúan unos sobre otros directamente, no solamente mediante el lenguaje, sino mediante sus tonos de voz, sus miradas, su fisonomía, sus gesticulaciones magnéticas. Se dice correctamente de un buen conversador que él es *encantador*, en el sentido mágico de la palabra. Conversaciones telefónicas, que carecen de la mayoría de estos interesantes elementos, tienden a ser aburridas, a menos que sean puramente utilitarias [Tarde, 1898, p. 309].

Tarde no podría, evidentemente, dejar de notar que la gente platica aunque no haya nada que decir, porque mientras tanto se toca, sonríe, se mira, se goza y goza la situación conversacional misma, pero puesto que este autor estaba interesado en el asunto político, ahí deja el tema, y donde lo deja, lo toma Georg Simmel (1858-1918). Simmel se permite desinteresarse del contenido temático de la conversación, incluso casi del hecho de que se usen palabras, y se dedica a su pura forma, a su puro estilo, a la dimensión de la simpatía (en sentido etimológico) que no produce objeto alguno pero queda una huella casi olfativa —la más honda— en el Espíritu. En la conversación el tema o contenido no importa, porque es 'el único caso en el cual hablar es un fin legítimo en sí mismo' (Simmel, 1910, p. 137), que sobrevive y vive al 'nivel de la pura forma' (*ibíd.*, p. 136), pero donde la forma lo es todo, porque la conversación 'no es nada más que relación' (*ibíd.*, p. 137). A esta pura forma que es pura relación y de la cual la conversación es una de sus mejores escenificaciones, Simmel la denominó *sociabi-*

lidad, de donde se concluye que lo trivial es lo significativo. Ciertamente, la estructura interna de la sociabilidad es la misma que la del arte y la del juego: un ser y un hacer al que no le interesa el contenido, construido mediante reglas y pleno de significado:

dentro de esta constelación llamada sociedad, o fuera de ella, se desarrolla una estructura sociológica especial correspondiente a las del arte y el juego... algún residuo de satisfacción yace en la gimnasia como en el juego de cartas, en la música como en las artes plásticas, algo que no tiene nada que ver con las peculiaridades de la música o de las artes plásticas, sino sólo con el hecho de que las dos últimas son arte y las dos primeras son juego... en el mismo sentido se puede hablar de un impulso a la sociabilidad en el hombre [Simmel, 1910, p. 128].

El «juego de la asociación» de Simmel prefigura nítidamente al *Homo ludens* de Huizinga (1938), y por lo demás, también en Simmel aparece la versión del *homo ludens* (cfr. Munné, 1986, p. 94) que se le adjudica como modelo de hombre a la Psicología Colectiva en su línea interaccionista simbólica. Como sea, lo que se extrae de la sociabilidad, así como del arte y el juego no es primordialmente un objeto, un objetivo o una conclusión, porque se trata de formas 'sin fines ulteriores, sin contenidos, sin resultados' (*ibid.*, p. 130), sino el gusto de ejercerlos, el interés por el juego, el arte y la socialidad misma:

por encima y más allá de su contenido especial, todas estas asociaciones se acompañan de un sentimiento por, de una satisfacción en el hecho mismo de que uno se asocia con otros y de que la solitaria del individuo se resuelve en la compañía, en la unión con otros... en todos los motivos efectivos para la asociación, se involucra típicamente el sentimiento de valor de la asociación en sí [Simmel, 1910, p. 128].

La socialidad es pues este mundo convencional de sonrisas, contactos, bromas, acercamientos, adornos, y demás trivialidades que van encajadas en el tren de la conversación, pero que no son meramente accidentes de la asociación entre las personas, sino que constituyen una estructura y una cohesión social consustanciales a lo colectivo: son un elemento profundamente significativo de la sociedad, sin el cual, posiblemente no valdría la pena ponerse a platicar ni de política ni de ninguna otra cosa.

Con la introducción de la sociabilidad, que según muestra Tarde en la conversación, se ha introducido el ámbito de la esfera

privada en tanto dominio pertinente de la Psicología Colectiva, Simmel introduce además los fenómenos de *cotidianidad* en tanto realidades significantes de la vida colectiva en general: lo cotidiano es la realidad más sólida de la vida colectiva, y lo público y lo político es psicológico solamente cuando es cotidiano, i.e., inexperto, civil. Por otra parte, Simmel incorpora, o no permite que se olvide, el mundo de la *afectividad* como dimensión psico-colectiva. En efecto, bien vista, 'la pura esencia de la asociación, del proceso asociativo como un valor y una satisfacción' está construido con factores que estando ahí presentes no son mencionables, no son nombrables, sino solamente sensibles, sentidos, gozados, sufridos, y en ellos radica verdaderamente el sentido que se le encuentra a la sociabilidad: está en el guiño a mitad de una ironía, en la inclinación de cabeza al saludar, en el café que se sirve a la visita y en el arreglo de ésta al visitar; es decir, la sociabilidad no consiste en palabras —si acaso en el tono de voz de las palabras, en la agudeza de las descripciones— sino en imágenes, aquellas con las que decía LeBon que las masas puramente afectivas pensaban, y que son la sal del lenguaje que siempre se ha considerado el plato fuerte. En el fondo de la vida está el estilo: la sociabilidad es el arte y el juego de la cultura cotidiana. Es por razones de cotidianidad y afectividad que Simmel trabaja, con toda la seriedad de su talento, sobre las trivias de la moda (1904) o de la coquetería (s.f.), considerando a ésta última como ejemplo epitómico de la sociabilidad (cfr. 1910, p. 134), que es un arte, un juego consistente en un despliegue de imágenes armoniosas y significativas siempre mantenido en el nivel de la inofensividad, como todo juego y como todo arte.

Esto muestra para todo aquello que es un fin en sí mismo y por ende para la cultura en general, para todo lo inútil significativo, que cuando no hay nada racional que permita justificar un hecho, hay siempre elementos de belleza que le dan su sentido sin necesidad de establecer motivos y objetivos ni ninguna otra explicación para los participantes, aunque sí para los psicólogos colectivos, de manera que la *afectividad*, puesto que consiste en imágenes, requiere de una explicación estética, cuestión que pasa inadvertida para el racionalismo científico que atiende sólo al contenido del lenguaje, y que pasa inadvertida para la Psicología Social, pero que es elemento central de la Psicología Colectiva: lo estético no se dice, y por lo tanto no está en la conciencia, y en cambio se encuentra en la colectividad. En la sociabilidad de Simmel, en última instancia, se perfila una *estética de la democracia*, porque a esto arriba el desempeño de una sociabilidad bien hecha:

Kant fija como un principio de la ley que cada quien debe tener aquella medida de libertad que pueda coexistir con la libertad de otra persona. [...] Así como la justicia sobre bases kantianas es totalmente democrática, así también este principio muestra la estructura democrática de la sociabilidad. [...] La sociabilidad crea un mundo sociológico ideal, puesto que en él, el placer de un individuo es siempre contingente al regocijo de los otros; aquí, por definición, nadie puede obtener su satisfacción al costo de las experiencias opuestas de los otros. [...] Este mundo de la sociabilidad, el único en el cual la democracia entre iguales es posible sin fricciones, es un mundo *artificial* [1910, pp. 132-133; énfasis en el original],

tan artificial como la sociedad misma.

No deja de llamar la atención que quien habla de sociabilidad, de afectividad y de estética sea un hurafío proverbial, y además, agrio enemigo de la psicología social e irredento individualista. Otro antípoda de Durkheim. Simmel no era un desconocido, sólo un extraño, y mientras todo el mundo académico discutía sus trabajos, incluyendo a Durkheim que publica un artículo suyo en el primer número del *Año Sociológico*, nadie en cambio era su discípulo, ni nadie lo citaba o lo seguía; y de todos sus amigos y corresponsales, como Rilke, Rodin y Husserl entre otros, él era el más solitario de todos. Y lo asumía a mucha honra, correspondiendo a las atenciones: ni andaba por las aulas reclutando séquito, ni citaba a nadie en sus escritos, ni los redactaba tampoco en el rancio estilo de la academia, por quien no tenía sus mejores consideraciones y quien lo trató de la misma manera al no darle una plaza permanente de profesor —en la Universidad de Estrasburgo— sino sólo hasta cuatro años antes de morir —en la Universidad de Berlín— (todos los datos citados por Levine, 1971); y como dice Levine, el artículo de Simmel sobre el extraño parece referirse al extraño de Simmel: abanderado de la originalidad, de la individualidad, y casi por lo tanto, bandera de la marginalidad, en el entendido de que sólo 'la ausencia de lazos sociales firmes promueve la libertad intelectual' (1971, p. xiii).

Tal vez su sentido de la creatividad que lo mueve a defender la individualidad en general que es la suya en particular, le vuelven incómoda la idea de la psicología social vista como Psicología Colectiva, lo cual podría hacer contradictorio el hecho de que este autor esté consignado en este trabajo, pero lo cierto es que es uno de los interlocutores mejor acreditados en la discusión de la Psicología Colectiva, sobre todo por controversista. En primer lugar, Simmel efectivamente escribió cuando menos un capítulo intitulado 'psicología social' (cfr. Recasens Siches, 1943, p. 27 n.), con el

fin de refutarla (*ibíd.*, p. 49), lo cual lo convierte *ipso facto* en un participante involucrado en el destino de la disciplina; qué no se extrañe entonces de ser un representante de ella, porque toda discusión se hace de pros y contras. En segundo lugar, su definición de sociedad es sonrojantemente sociopsicológica: 'la sociedad existe cuando un número de individuos entra en interacción' (Simmel, 1908, p. 23), que Recasens Siches (1943, p. 31) desglosa así:

un sujeto ha ejercido sobre mí una influencia, la cual me lleva a mí a comportarme de cierta manera que refluye como acción sobre aquél; a su vez reacciona de determinado modo que obra de nuevo sobre mí, y así sucesivamente;

lo sonrojante consiste en que las definiciones más establecidas de cualquier Psicología Social tomada al azar del anaquel, no podían ser menos similares:

en principio se puede tomar como una interacción entre dos o más sujetos en donde la acción de un individuo sirve como respuesta a la de otro que actúa como estímulo, por eso vemos que las respuestas recíprocas se relacionan entre sí. Las unas son causas de las otras y al mismo tiempo, efectos [Krech, Crutchfield y Ballachey, s.f., p. 20];

el principio básico de la conducta social humana es la convergencia de expectativas mutuas... yo espero que tú esperes que yo espere (y uno podría seguir así) hacer esto o lo otro [Tajfel y Fraser, 1978, p. 28; paréntesis en el original];

de suerte que Simmel bien podría ser nombrado el definidor oficial de la Psicología Social, excepto porque su talento ininstitucionalizable lo hace andar solo con sus propios pasos y lo hace llegar a conclusiones que la Psicología Social alcanzaría de llevar sus definiciones (i.e., la idea de interacción) hasta donde lleguen, que en Simmel se formulan así:

la significación de estas interacciones radica en el hecho de que forman una unidad, esto es, una sociedad [1908, p. 23].

En suma, lo que decía Durkheim. Y así uno deja de pensar en los individuos, o sea, en lo que a pesar de todo la Psicología Social sigue pensando; la falta de teorización tiene sus costos. Como sea, en paráfrasis de Recasens Siches (1943, p. 32) el enunciado es así: 'al entrar en interacción dos o más sujetos, nace una sociedad', que recuerda antefacto la obra de Mead. Además, no deja de ser interesante para la trivía historiopsicográfica que el *Manual de Ur-*

banidad y Buenas Maneras de Carreño (1864) contenga implícita la misma noción de sociedad que Simmel y Mead, vgr.: «cuando la sociedad no pasa de seis u ocho personas...» (p. 178); ciertamente, tanto Simmel como Mead dirían lo mismo, que ahí donde hay dos o más personas reunidas, existe una sociedad. Donde se nota más la Psicología Colectiva de Simmel es en su discípulo y difusor en Estados Unidos (todos los datos sobre Park citados por Levine, 1971): R.E. Park, mejor conocido entre los sociólogos y los urbanistas, discípulo de Dewey, de William James, de Royce, se interesó en la comunicación y la conducta colectiva, para lo cual se trasladó de Harvard a Berlín, donde estableció contacto con Simmel. A su regreso a la Universidad de Chicago, Park llevó toda su admiración por Simmel y es a él a quien se debe la introducción de su pensamiento en los Estados Unidos, y probablemente, todo lo que de él se conoció por mucho tiempo en un idioma más accesible y penetrante, vía la prolífica publicación de artículos, citas, referencias y comentarios hecha por Park (cfr. Park y Burgess, 1921). Sin embargo, la recepción que hace Park no es pasiva, y su uso de Simmel va en el sentido de la construcción de una Psicología Colectiva. Así, por ejemplo, uno de sus trabajos europeos, no traducido al español y al parecer tampoco publicado en su versión original en inglés, se intitula, con notoria dicción psico-colectiva, 'públicos y masas' donde 'la meta expresa... es articular precisamente las características de las dos formas básicas de interacción social, la multitud y el público' (Levine, 1971, p. 1), para concluir, quince años más tarde, que la sociología es 'la ciencia del comportamiento colectivo' (citado por Levine, p. LIII), pero ya se sabe qué quiere decir sociología.

3. El centro

La conversación de Tarde y la sociabilidad de Simmel, los mecanismos lingüístico-afectivos, litero-plásticos de la realidad psico-colectiva, ya están desprovistos de ejecutantes y vacíos de producción: son instancias abstractas hechas de pura forma y movimiento, estructuras andantes, y por ende, válidas para cualquier ejecutante y producción que las quiera encarnar, de esta manera, dichos mecanismos ya no ocultan la entidad central de la Psicología Colectiva, sino que son, de alguna manera, el umbral al centro. Son la última envoltura ya transparente del centro de Psicología Colectiva.

UNA PSICOLOGÍA COLECTIVA DE CENTROS: LA ENTIDAD DE LA COMUNICACIÓN SIMBÓLICA

Una clasificación incorrecta dentro de las sociopsicologías ha querido dividir la disciplina en una psicología social psicológica y una psicología social sociológica (vgr. Torregrosa, 1975; Buceta, 1976; Stryker, 1983). El abaratamiento de esta clasificación ha querido geografizar la división en una psicología social norteamericana y una psicología social europea, respectivamente. Estas clasificaciones sólo sirven para no leer a un autor del otro lado según la orilla del Atlántico que se prefiera, pero dejan de servir al abrir el libro de George H. Mead.

Hasta aquí, todo parece suceder en Europa, pero, no obstante, la construcción teórica del Concepto de la Psicología Colectiva no se lleva acabo en aquel continente cargado de historia y civilización a las que no se puede dejar fuera del cubículo para ponerse a diseñar un modelo químicamente puro de la colectividad, es decir, sin que se cuelen todas las vicisitudes del momento; en Europa no se podía hacer Psicología Colectiva soslayando lo que sucedía simultáneamente en la cultura y en la calle, en las diversas esferas concéntricas del universo psico-colectivo; pero el centro de la disciplina es una formulación no encerrada en las coyunturas, no del todo azuzada por la realidad. Así las cosas, el centro de la Psicología Colectiva, no del todo por casualidad, puede construirse en el laboratorio esterilizado de pretérito denominado Estados Unidos, por donde la historia todavía no había pasado (cfr. Plon *et al.*, 1973), donde el universo cumple años el 4 de julio y para entonces

apenas tenía cien de edad, donde el único tiempo es el futuro y éste era, por antonomasia, alegre.

Pero no tan de la nada salió la producción norteamericana, porque Europa recibió visitas transatlánticas; así como la de Park, la de Mead (1863-1931), quien había seguido un itinerario previo similar, siendo estudiante en Harvard de William James quien no lo impactó gran cosa entonces, y de Josiah Royce (cfr. Schellenberg, 1978, p. 46), quien lo impactó con su filosofía sólo un poco menos que a Peirce, otro de sus aprendices (cfr. Quintero, s.f.), cosa que más tarde habrá de notarse desde el punto de vista gnoseológico, y en fin, Mead también se marchó a Alemania con intenciones doctorales aunque en vez de ir como Park con Simmel a Berlín, se fue a Leipzig donde, además de casarse con una compatriota, se inscribió, junto con W.I. Thomas, próximo colega suyo, en el curso 1888-1889 de Wundt (cfr. Farr, 1983, p. 298), de quien no pudo olvidar lo que éste no pudo olvidar de Darwin, a saber, las teorías sobre la expresión de las emociones en el hombre a través de los gestos que este último había analizado en un texto escrito en 1872, y que Mead tomó como punto de partida para desarrollar su Concepto de Psicología Colectiva. Y regresó en 1891 cuando le ofrecieron un puesto en la Universidad de Michigan, donde John Dewey era el jefe del departamento de filosofía.

En Michigan, ellos dos y un tercero, Charles Cooley, se dedicaron a la tarea de construir una Psicología Colectiva, sin subsidios ni psico ni sociológicos, dentro de la cual el trabajo de Cooley fue el primer paso al plantear una psicología que no descansase ni en los individuos ni en la sociedad, sino que se pusiera de pie por sí sola, puesto que, a fin de cuentas,

un individuo aislado es una abstracción desconocida a la experiencia de igual modo que la sociedad cuando es considerada como algo separado de los individuos [Cooley, 1902; citado por Buceta 1976, p. 17].

toda vez que individuo y sociedad

no denotan fenómenos separables, sino que son simplemente aspectos colectivos y distributivos de la misma cosa [Cooley, 1909; citado por Buceta, 1976, p. 17].

para argumentar lo cual sustenta la tesis de la *imaginación simpatética*, una instancia psico-colectiva que atraviesa por igual mentes individuales y mentes grupales, mentes institucionales y mentes so-

ciales, según la cual la gente forma su yo, su individualidad e identidad mirándose a sí misma en los ojos, expresiones y evaluaciones de los demás, en el espejo del otro (cfr. Schellenberg, 1978, p. 47): 'los otros todos que nosotros somos', diría Octavio Paz. De los otros se toma no sólo la aceptación o el rechazo, sino también se toma lenguaje, gestos, actitudes en construcción y reconstrucción recíproca, que 'son los fundamentos de las instituciones sociales' (Curtis; citado por Buceta, 1976, p. 18), de modo que 'el resultado de la asociación íntima es una cierta fusión de las individualidades en un todo común' (Cooley, 1909, citado por Buceta, 1976, p. 18). Buceta (idem) no es injusto cuando concluye que la obra de Cooley 'más que un antecedente representa el nacimiento de la psicología social'.

Y es desde la Universidad de Michigan donde Ellwood, también mientras el siglo daba la vuelta, hace su propio planteamiento mediante tesis doctoral sustentada en 1900 de lo que debe ser una Psicología Colectiva, según el cual no debe serlo por su mera apariencia de bulto (como lo es, por ejemplo, un fenómeno), no atenta en protagonistas como las masas ni en objetos como las creaciones culturales, sino funcionalmente, colectiva: una psicología colectiva fluida, aérea, que atienda a las relaciones, a la Comunicación, al hueco de actividad que media entre las gentes, a los eventos no sustantivos y por ende carentes de contenido fijable; en suma, plantea el concepto de una psicología de procesos:

la única psicología social posible es una psicología de las actividades y desarrollo del grupo social, una psicología funcional de la mente colectiva [Ellwood, 1901; citado por Blanco, 1988, p. 72].

Puede observarse que en Norteamérica la Psicología Colectiva empieza a moverse, a tornarse inasible; toda vez que el Espíritu consiste en devenir, y específicamente en el caso de Ellwood, al decir de Blanco, se cumple primero y mejor que nadie el suceso de una Psicología Colectiva que no toma prestado de nadie, capacitada para la autosuficiencia teórica: en este filósofo finisecular,

conceptos tales como el de interacción psíquica, acción grupal, estructura grupal, portan una inequívoca marca psicosocial, es decir, no han sido importados ni traducidos directa y acríticamente desde otros ámbitos del saber, sino elaborados, con menor o mayor fortuna, desde el interior de la propia psicología social [Blanco, 1988, p. 83].

Es evidente que Mead no estaba solo para nada a la hora de construir su Concepto de Psicología Colectiva; y además tenía una hija: Margaret Mead (dato que sólo consigna Munné —1986, p. 94—, por lo que se le deja la responsabilidad a él). En todo caso, así como Park, Mead se fue, en 1894, a la universidad de Chicago, aunque en vez de ir como aquél al Departamento de Sociología fue, junto con Dewey siempre como su jefe, al de Filosofía. Ahí se echa a andar el pragmatismo norteamericano, donde Mead, en esta línea, prosigue su intención de hacer una Psicología Colectiva que, como toda la norteamericana neosecular, es filosófica hecha por filósofos.

Contrariamente a Ellwood, Mead no tenía tesis doctoral que publicar porque no terminó el posgrado en Alemania (había elegido como director a Dilthey, y por extensión, a las ciencias del espíritu) y porque, de cualquier manera, a pesar de su estatura, sus noventa kilogramos de peso y su incesante y permanente actividad física, dentro de la universidad era un tipo sin ninguna prisa. No la tenía para dar clase, la cual no era un modelo de magisterio porque la impartía sentado, con una lentitud monótona y mirando alternativamente al techo y la ventana. Tampoco la tenía para publicar artículos, de forma tal que de los poco más de veinte redactados en toda su vida, el primero lo hizo ya cerca de los cuarenta años (datos de Schellenberg, 1978, p. 51). Y finalmente, no tuvo prisa para escribir libros, de los que no le dio tiempo y se murió sin escribir ninguno. El libro de su autoría intitulado 'mente, sí-mismo y sociedad desde el punto de vista del conductismo social', publicado póstumamente en 1934, consiste en la transcripción de notas de los alumnos del curso impartido en 1927 (cfr. Farr, 1983, p. 299), más notas taquigráficas de sus lecciones y algunos apuntes inéditos del autor (cfr. Buceta, 1976, p. 30 y Mead, 1927, *passim*), el cual impartía desde 1900 y para 1912 (cfr. Germani, s.f.) ya contenía todos sus elementos fundamentales, curso éste que era insistentemente recomendado por los jefes del Departamento de Sociología al que pertenecían Park, Thomas, Burgess y Wirth, desde Albion Small, primer introductor de Simmel (cfr. Levine, 1971, p. XLVIII), hasta Ellsworth Faris (cfr. Schellenberg, 1878, p. 63) cinco lustros más tarde, libro este que fue editado por Charles Morris, quien perfeccionó el título de la obra y cuyo subtítulo 'conductismo social' toma de una frase más bien incidental dicha por Mead en su curso: 'nuestro conductismo es un conductismo social' (1927, p. 54). Se diría que este libro conserva todo el sabor original de las clases de Mead: es denso, monótono, saturado de terminología tecnoconductista, repetitivo, sintácticamente tortuo-

so, largo y probablemente el más importante que se haya escrito en la sociopsicología; las dificultades de su lectura se compensan con la sensación que deja de haber entendido toda la psicología social en un solo texto. Aunque ésta no parece ser la experiencia de todos, porque lo que más abunda al respecto de este libro son las malinterpretaciones, en especial las que atentan contra una concepción colectiva de la psicología por haberlo leído desde el punto de vista del individualismo y/o el experimentalismo, de donde resulta que Mead escribió una «teoría de la personalidad» donde la persona es la suma de un «yo», un «mí» y un «otro» a veces ni siquiera 'generalizado', a la cual además se le descalifica por no ser susceptible de contrastación científica (cfr. vgr. Schellenberg, 1978, pp. 66-67) como, verbo y gracia, Deutsch y Krauss:

uno de los principales defectos de la teoría de Mead está en que fue desarrollada sin pruebas empíricas sistemáticas. En consecuencia, falta especificidad en las construcciones, lo que hace difícil formularlas de una manera concreta y significativa. Mead perdió la oportunidad de reestructurar su teoría a la luz de nuevos testimonios porque no se interesó por su verificación empírica sistemática [s.f., p. 178].

La crítica en general puede resumirse en que Mead no se redujo a hacer una contribución menor a la disciplina y, muy correctamente, «perdió la oportunidad porque no se interesó». Estaba interesado en otra cosa, en algo así como fundar la Psicología Colectiva. Schellenberg acierta esta vez:

Lo que George H. Mead ha dado a la psicología social es más un enfoque filosófico global que una teoría científica. Además, *su énfasis en el flujo de la interacción hace que el material para construir la teoría científica se quede, en parte, dentro de ese flujo* [1978, p. 68; énfasis añadidos].

Dicho sea de paso, Schellenberg escribió un libro sobre los fundadores de la psicología social (1978), que según él son Freud, Mead, Lewin y Skinner. En dicho trabajo lo que más claramente puede notarse es la falta de un concepto guía que permita saber qué es y qué no es la Psicología Social y Colectiva, mucho menos averiguar quiénes son sus fundadores. En tales circunstancias quizá sea un buen puntaje haberle atinado a dos de los cuatro fundadores apostados. Skinner e indudablemente Freud pueden ser fundadores, pero no de ninguna sociopsicología.

1. La unidad interactiva

Mead pertenece mejor que nadie al panteón de los clásicos, como el *Quijote* y la Biblia, en el sentido de que todos lo citan y pocos lo leen; por ignorado tiene algo de Quijote, pero si se leyerá tendría algo de Biblia. La sarta de citas que viene tiene un poco la intención de antologar a este autor, toda vez que es de temerse que siga siendo un «clásico». Lo primero que hace Mead es deslindarse del individuo como sustrato explicativo de la Psicología Colectiva, y situar la explicación y la disciplina en otra parte:

por lo general, la psicología social ha encarado varias fases de la experiencia social desde el punto de vista psicológico de la experiencia individual. La forma de enfoque que yo sugiero es la de tratar la experiencia desde el punto de vista de la sociedad, por lo menos desde el punto de vista de la comunicación en cuanto esencial para el orden social [Mead, 1927, p. 50];

o sea, que el punto de partida es que lo psíquico se encuentra afuera, y no metafóricamente, sino tan afuera como otros objetos tales como la silla o la taza de café, al grado de poderse hablar de 'la conciencia como materia' (*ibid.*, p. 146), pero, asimismo, la materia es simbólica: Mead no fisicaliza el pensamiento, como lo harían los conductistas o los neurólogos, sino que psicologiza la realidad material, como lo hacen los psicólogos colectivos, a veces criticados de animistas. Esta materia pensante que anda por fuera de los individuos está hecha de comunicación: lo que parece cosa y lo que parece fantasma, respectivamente, no es ni lo uno ni lo otro: son símbolos que, si se quiere, son cosa y fantasma a la vez, pero que, en todo caso, no es reductible, ni originable, ni comprensible en lo interior del individuo. La de Mead es, en efecto, Psicología Colectiva, no porque la denomine así, que no lo hace, sino de inicio, por esto:

para la psicología social, el todo (la sociedad) es anterior a la parte (el individuo), no la parte al todo; y la parte es expresada en términos del todo, no el todo en términos de la parte o las partes [Mead, 1927, p. 54],

de manera que lo psicológico empezó siendo colectivo. Por lo tanto, si se quiere encontrar lo psicológico mínimo, la situación mínima, primigenia y fundamental de lo psíquico, lo más pequeño y lo más simple, esto no es un cerebro solitario, sino un *acto social*, un evento cooperativo, una situación interactiva, consistente en una

conversación, en primera instancia de gestos, como situación inicial para teorizar todo lo demás:

¿cuál es el mecanismo básico mediante el cual se lleva a cabo el proceso social? Es el mecanismo del gesto, que hace posible las reacciones adecuadas para la conducta mutua, por parte de los distintos organismos individuales involucrado en el proceso social [Mead, 1927, p. 60 n.];

estos gestos, y esta conversación, tienen que versar, para ser, sobre algo, por lo que todo acto social se lleva a cabo en torno a un objeto. Para utilizar los ejemplos bastante animales de los «organismos» de Mead, al gesto de pelar los dientes por parte de un organismo y al de correr en dirección opuesta por parte de otro, corresponde en medio el objeto de la amenaza, la agresión, la defensa, etc., que está construido cooperativamente, porque en efecto, si falta uno de los dos gestos, no hay objeto. Además de que los gestos parecen hasta la actualidad 'subsistir para los fines de expresar emociones' (*ibid.*, p. 62) y sigue estando vigente entre las gentes más civilizadas de nuestros días el gesto de pelar los dientes para expresar enojo, y además de que la animalidad del ejemplo se puede cambiar por el ejemplo de una sonrisa que es correspondida con un acercamiento, se puede sacar de esta conversación de gestos que un objeto es real sólo cuando rige para más de uno, porque la amenaza sólo es amenaza si el otro huye o responde de alguna manera: si se da por enterado; la apariencia sólo aparece cuando es vista. Un acto social solamente puede existir y estar completo cuando hay respuesta, porque decir, por ejemplo, 'pásame la sal' y no ser escuchado y por lo mismo no obtener el salero es socialmente idéntico a no haber dicho nada, a que nada haya sucedido; son palabras y gestos que no existen. Un gesto es gesto cuando vale para dos que lo entienden. Por lo tanto, todo objeto de la situación interactiva es desde siempre un objeto social:

pero quiero restringir el acto social a la clase de actos que implican cooperación de más de un individuo, y cuyo objeto, tal como es definido por el acto, es... un objeto social. Por objeto social entiendo uno que responde a todas las partes del acto complejo, aunque tales partes se encuentran en la conducta de distintos individuos. El objetivo de los actos se halla pues, en el proceso vital del grupo, no en el de los distintos individuos solamente [Mead, 1927, pp. 54-55 n.].

2. El significado colectivo

En suma, un objeto social es aquel que adquiere significado, y un significado es un objeto que vale para dos experiencias, que es el mismo objeto para más de uno, y puesto que todo objeto real, valga decir objetivo, es social, todo significado es social o no es significado. Puede notarse que lo objetivo y lo significativo no pertenece ni se origina en ninguno de los participantes de la interacción, sino que es propiedad del campo interactivo completo:

muchas sutilezas se han derrochado en el problema del significado de la significación. Al intentar resolver este problema, no es necesario recurrir a los estados psíquicos, porque la naturaleza de la significación, como hemos visto, se encuentra implícita en la estructura del acto social, implícita en las relaciones... [Mead, 1927, p. 119];

la significación surge y reside dentro del campo de la relación entre el gesto de un organismo humano dado y la subsiguiente conducta de dicho organismo, en cuanto es indicada a otro organismo por ese gesto... ésta es, de tal modo, un desarrollo de algo que existe objetivamente como relación entre ciertas fases del acto social [*ibid.*, p. 114];

entonces, la significación no deberá ser concebida, fundamentalmente, como un estado de conciencia, o como una serie de relaciones organizadas que existen o subsisten mentalmente fuera del campo de la experiencia en la cual entran; por el contrario, tiene que ser concebida, objetivamente, como existente completamente dentro de ese campo [*ibid.*, p. 116].

Perdonándole el lenguaje, Mead está sacando de una vez por todas a la Psicología Colectiva del mundo de los fenómenos hechos y dados que pueden ser analizados estáticamente y *a posteriori*, porque la realidad psico-colectiva ni se detiene a esperar a que la analicen ni tiene otro contenido que su propio movimiento. Se trata siempre de un proceso: la realidad psico-colectiva es siempre procesual:

y el hecho de que la naturaleza de la significación se encuentre de tal modo implícita en la estructura del acto social pone un énfasis adicional en la necesidad, en psicología social, de partir de la suposición inicial de un proceso de experiencia y de conducta en ejecución... [Mead, 1927, p. 120].

No obstante, la existencia de un significado en el proceso interactivo no implica que los participantes lo sepan, que se den cuenta de tal significación, sino que puede darse de manera inconsciente,

es decir, que sí es un significado pero que no está simbolizado; es significado, pero no significante:

no es esencial que los individuos concedan una significación idéntica al estímulo especial a fin de que cada uno reaccione adecuadamente. La gente se reúne en una muchedumbre y se mueve de un lado a otro, se adapta a las personas que se acercan a ella, como decimos, inconscientemente. Se mueven en forma inteligente con respecto a los otros, pero encuentran en los gestos de los otros, en sus actitudes y movimientos, estímulos adecuados para distintas reacciones. Esto ilustra una conversación de gestos en la que hay actividad cooperativa sin símbolo alguno que signifique la misma cosa para todos. [...]. Tal conducta cooperativa es, presumiblemente, el único tipo de conducta que uno encuentra entre las hormigas y las abejas [Mead, 1927, p. 96].

Es bueno que Mead hable de las muchedumbres que se mueven por gestos expresivos de emociones y sin conciencia alguna como un acto cooperativo, porque con ello está conceptualizando lo que había descrito LeBon sobre las masas afectivas irracionales que piensan por imágenes, y que se sitúan evolutivamente como anteriores a la presencia del lenguaje. En las multitudes o masas, como unidad mental anterior o posterior a la comunicación, se da un tipo de cohesión estrechísima que puede denominarse *comunidad* y que, teóricamente, equivale a la existencia de significados comunes sin símbolo común que los designe: significado sin símbolo, lo cual es emoción pura, masiva, o como había dicho Durkheim, conciencia sin yo, o como dice cualquiera desde Freud, inconsciente, que al encarnar en gente, se torna masa.

3. El símbolo comunicativo

Las significaciones de cosas u objetos son en realidad propiedades o cualidades inherentes a ellos; cualquier significación dada está ubicada en la cosa, que como decimos, 'la tiene' [Mead, 1927, p. 55 n.].

y esto es lo que sucede en la comunión. Ahora bien, la comunión se vuelve *Comunicación* cuando el significado puede estabilizarse y convencionalizarse en un símbolo que lo designe de igual manera para todos los participantes:

cundo empleamos el símbolo, nos referimos a la significación de una cosa. Los símbolos representan la significación de las cosas u

objetos que tienen significaciones; son porciones determinadas de experiencia que indican, señalan o representan otras porciones de experiencia no directamente presentes o dadas en el momento y en la situación en que cualquiera de ellas se encuentra de tal modo presente (o es experimentada inmediatamente) [Mead, 1927, p. 55 n.; paréntesis en el original].

Entonces, un símbolo es un gesto lleno de significado que en su desarrollo dentro del acto interactivo deja de ser significado para convertirse en indicador de ese significado y pasa a ser un símbolo, que en tanto indicador de significado, es significante. Tal es el paso del ruido a la onomatopeya, de la comunión a la comunicación, de lo inconsciente a lo consciente, de la emoción al pensamiento, de LeBon a Tarde y de las masas a los públicos:

según este punto de vista, la comunicación consciente se desarrolla a partir de la comunicación inconsciente dentro del proceso social; la conversación en términos de gestos significantes, a partir de la conversación en términos de gestos no significantes; y el desarrollo, de tal manera, de la comunicación consciente, coincide con el desarrollo de los espíritus y las personas dentro del proceso social [Mead, 1927, p. 206 n.].

Y es el paso de los gestos a las ideas:

vemos un proceso social en el cual se puede aislar el gesto que tiene su función en tal proceso y que puede convertirse en una expresión de emociones o llegar a ser más tarde la expresión de un significado, una idea. [...]. Ahora bien, cuando ese gesto representa la idea que hay detrás de él y provoca esa idea en el otro individuo, entonces tenemos un símbolo significante... tenemos un símbolo que responde a un significado en la experiencia del primer individuo y que también evoca ese significado en el segundo individuo. Cuando el gesto llega a esa situación, se ha convertido en lo que llamamos 'lenguaje'. Es ahora un símbolo significante y representa cierto significado [Mead, 1927, p. 88].

Dos cosas: en primer lugar, un resumen en reversa para continuar; un símbolo es algo, cualquier cosa, que puede ser puesto en medio de todos y que todos pueden reconocer y usar; así pues, los símbolos son colectivos o no son símbolos, y asimismo, todo símbolo es símbolo de algo, de modo que los símbolos tienen significado o no son símbolos; y puesto que todo símbolo es colectivo y tiene significado, su significado sólo es colectivo o no es significado. Y claro, en argumentación estilo Mead, todo significado significa algo:

un objeto, una experiencia, la realidad, que, puesto que tienen significado y tienen símbolo, son colectivos o no son reales. Y en segundo lugar, ese algo y cualquier cosa que es un símbolo, es el *lenguaje*:

el lenguaje es el medio por el cual los individuos pueden indicarse mutuamente cómo serán sus reacciones a los objetos, y, de ahí, cuáles son las significaciones de los objetos [Mead, 1927, p. 155 n.].

El lenguaje, o gesto vocal, o gesto significante tiene, sobre todo, una diferencia con los gestos no verbales, a saber, que son los únicos que al tiempo en que son dirigidos a alguien, se dirigen simultáneamente al mismo que los emite.

Valga una digresión, y es que Mead, sin tener otra cosa en común que su admiración por Darwin, es capaz de reproducir punto por punto la idea de Marx sobre la génesis y desarrollo de la conciencia:

caemos en la cuenta de que el hombre tiene conciencia... que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonido, en una palabra, bajo la forma de lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los hombres y que por tanto, comienza a existir para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres. Donde existe una relación, existe para mí, pues el animal no se 'comporta' ante nada ni, en general, podemos decir que tenga 'comportamiento' alguno. Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social [Marx-Engels, 1845, p. 31].

Ello permite argumentar, aunque al parecer tardíamente, que en Mead se encontraba la posibilidad más expedita para una psicología marxista, misma que en cambio se intentó por la vía de Freud, dando por resultado el nada deleznable culturalmente pero sí algo conflictivo conceptualmente freudomarxismo, en especial el de la escuela de Francfort (cfr. vgr. Jay, 1973; Held, 1980). Y a propósito de Freud, la contratapa de la edición de Mead consigna la siguiente cita de Woodard:

las contribuciones de G.H. Mead integran a las de Freud... pero mientras los psicoanalistas nos han proporcionado intuiciones profundas y descripciones detalladas de los complejos procesos de adaptación y desadaptación... Mead nos da una formulación mucho más perfecta del surgimiento del yo y de las etapas iniciales de socialización del niño que las que han brindado los psicólogos clínicos.

4. El lenguaje y su reflexión

La autodirección de las palabras sea quizá la idea más reiterada en la exposición de Mead, y por lo mismo y las implicaciones que comporta, esta inopinada antología tratará de ser reiterativa:

[...] símbolos significantes. Lo peculiar a estos últimos es que el individuo reacciona a sus propios estímulos del mismo modo que reacciona a otras personas. Entonces el estímulo se torna significativo; entonces uno dice algo. Sólo el gesto vocal está adaptado para esta clase de comunicación, porque es el único al cual uno reacciona o tiende a reaccionar como lo hace otra persona [Mead, 1927, pp. 106-107].

[...] el gesto significativo... provoca en el individuo que lo hace la misma reacción hacia él (o hacia su significado) que la que provoca en otros individuos que participa con el primero en el acto social dado, y así le torna conciente de la actitud de ellos hacia el gesto [*ibid.*, p. 89; paréntesis en el original].

[...] el gesto vocal le proporciona a uno la capacidad de reaccionar a los propios estímulos como lo haría otra persona [*ibid.*, p. 105].

[...] la importancia crítica del lenguaje en el desarrollo de la experiencia humana reside en este hecho de que el estímulo pueda reaccionar sobre el individuo que habla del mismo modo que reacciona sobre otro [*ibid.*, p. 108].

[...] esto es lo que confiere importancia especial al gesto vocal: es uno de esos estímulos sociales que afectan a la forma que los produce del mismo modo que la afecta cuando es producido por otro. Es decir que nos escuchamos hablar y el sentido de lo que decimos es el mismo para nosotros que para otros [*ibid.*, p. 102].

[...] una persona que dice algo, se está diciendo a sí misma lo que dice a los demás; de lo contrario, no sabe de lo que está hablando [*ibid.*, p. 178].

[...] es este hecho el que confiere una importancia crítica a la comunicación, puesto que se trata de un tipo de conducta en que el individuo reacciona frente a sí mismo [*ibid.*, p. 173].

Y así sucesivamente...

Esta retahíla de citas significa que cuando uno habla, no sólo le está hablando al de enfrente, sino que uno también se lo está diciendo a sí mismo, y es algo que antes de pronunciarlo no lo sabía, por lo que, de paso, uno también se está enterando de lo que uno mismo dice, como si fuera otro, lo cual implica que la

Colectividad, ésa a la que se suponía que uno le hablaba hacia afuera, también se encuentra dentro de sí mismo. Esta característica reflexiva de los símbolos lingüísticos no se encuentra en los gestos no verbales porque, mientras que podemos oírnos cuando hablamos, 'no podemos vernos cuando nuestro rostro adopta cierta expresión' (*ibid.*, p. 105), y así podremos expresar enojo, hastío, alegría, interés, atracción, etc., del cual nosotros no nos percataremos o creemos ocultarlo bien, pero del cual el otro sí se entera:

la parte emocional de nuestro acto no provoca directamente en nosotros la reacción que provoca en el otro. [...] No nos asustamos por algún tono que podamos emplear para asustar a algún otro. Por el lado emocional, que es una parte sumamente grande del gesto vocal, no provocamos en nosotros, en proporción semejante, la reacción que provocamos en otro como lo hacemos en el caso de la conversación significativa [Mead, 1927, p. 179].

por eso es difícil mentir con los gestos, mientras que es fácil hacerlo con palabras: sabemos qué estamos diciendo pero no sabemos qué estamos gesticulando, razón por la cual los actores, para aprender a actuar, fingir, mentir con las expresiones corporales y faciales, tienen que verse en el espejo, hacer reflexiva la imagen, y observarse cómo es que sonríen cuando se trata de expresar sarcasmo, cómo poner cara de desinterés, y así, hasta lograr, con toda disciplina, poner la expresión de la naturalidad, de no estar actuando, de aburrirse, para lo cual, por lo demás, ni más ni menos, han debido describir sus gestos en términos lingüísticos: hacer una teoría de la actuación.

Y es que el lenguaje es el único instrumento humano con el cual se puede estabilizar en símbolos el éter caótico del mundo: al saber lo que se está diciendo se está ejerciendo control sobre las realidades interna y externa; los símbolos significantes son el medio por el cual el ser humano se enseñoorea de la tierra:

necesitamos reconocer que estamos tratando la relación existente entre el organismo y el medio seleccionado por su propia sensibilidad. Al psicólogo le interesa el mecanismo que la especie humana ha desarrollado para lograr el control de dichas relaciones. Las relaciones han existido antes de que fuesen hechas las indicaciones, pero el organismo no las controlaba en su propia conducta. Originalmente no posee mecanismo alguno con el cual pueda controlarlas. El animal humano, empero, ha elaborado un mecanismo de comunicación del lenguaje, por medio del cual puede lograr esa fisicalización. Ahora bien, es evidente que gran parte de ese mecanismo

no reside en el sistema nervioso central, sino en la relación de las cosas con el organismo. La capacidad para escoger esas significaciones e indicárlas a otros y al organismo es una capacidad que proporciona un poder peculiar al individuo humano. El control ha sido posibilitado por el lenguaje. Y es ese mecanismo de dominio sobre la significación, en ese sentido, el que, afirmo, ha constituido lo que llamamos espíritu [Mead, 1927, p. 165].

El control sobre la realidad y el espíritu se origina y radica en el campo de la conversación, pero el hecho fundamental de que lo que se le dice al otro se dice a sí mismo, implica que de la misma manera que los otros responden, uno también puede responderse, esto es que, con todo rigor, se puede afirmar que uno entabla una conversación consigo mismo, y es digno de tomarse en cuenta que Mead no se mueve de la palabra 'conversación' para referirse a estos diálogos con uno mismo: es, literalmente, una *conversación interior* que, ya que uno esta conferenciando consigo mismo y puesto que así lo indica la decencia y la discreción, no requiere de pronunciamientos sonoros de la voz sino que se puede hacer con palabras calladas sin despegar los labios, lo cual recibe convencionalmente el nombre de *pensamiento*. Estrictamente, el pensamiento es una conversación interior:

uno siempre está replicándose tal como replican las otras personas [Mead, 1927, p. 106];

la existencia del espíritu de la inteligencia sólo es posible en términos de gestos como símbolos significantes; porque sólo en términos de gestos que son símbolos significantes puede existir el pensamiento —que es simplemente una conversación subjetivada o implícita del individuo consigo mismo por medio de tales gestos—. La internalización en nuestra experiencia de las conversaciones de gestos externos que llevamos a cabo con otros individuos en el proceso social, es la esencia del pensamiento; y los gestos así internalizados son símbolos significantes porque tienen las mismas significaciones para todos los miembros de la sociedad o grupo social dado, es decir, provocan respectivamente las mismas actitudes en los individuos que los hacen y en los que reaccionan a ellos: de lo contrario el individuo no podría internalizarlos o tener conciencia de ellos y sus significaciones [*ibid.*, p. 90];

el proceso mismo del pensamiento es, naturalmente, una conversación interna que se lleva a cabo, pero es una conversación de gestos que, en su completación, involucra la expresión de lo que uno piensa a un público oyente. Uno separa de la conversación real la significación de lo que está diciendo a otros, y la tiene preparada antes de decirla. La piensa, y quizá la escribe en forma de un libro; pero

sigue formando parte de una relación en la que uno se dirige a otras personas y, al mismo tiempo, a la propia persona, y en la que uno controla el hecho de dirigirse a otras personas gracias a la reacción hecha al propio gesto [*ibid.*, p. 173].

Puede observarse, entre paréntesis, que el concepto de símbolo significante de Mead corresponde al Concepto básico de lo que narraba Tarde con la conversación de los públicos, de tal manera llevada aquí a sus cimientos que el público puede llegar a ser un público de un solo participante, el que conversa consigo mismo, el público interior, el público que todos llevamos dentro. Mead es desmenuzado en sus teorizaciones, pero estropeado en su literatura, porque encontrarle su poesía requiere bajar el adorno del lenguaje al grado cero; y no obstante, fuera del aula 'era capaz de citar de memoria a John Milton durante dos horas seguidas' (Schellenberg, 1978, p. 51), al tiempo que Tufts, colega suyo dedicado a la ética y la estética —o sea que sabía de qué hablaba— lo consideró 'el conversador más interesante que he conocido' (citado por *idem*). En interpretación meadiana, pareciera que a la hora de dar sus clases, Mead tenía como interlocutor a sí mismo, es decir, que estaba llevando a cabo en realidad una conversación interior que circunstancialmente era audible, estaba pensando en voz alta, y por ello se desentendía de la presencia de sus alumnos, mientras que fuera de clase, sí conversaba con alguien exterior, y entonces sí tenía la capacidad de encantamiento de la que hablaba Tarde.

5. Los inventos del pensamiento

En todo caso, el pensamiento nace fuera, en el campo interactivo, y lo que es capaz de fabricar dicho pensamiento resulta más interesante de lo que parece a simple vista; a simple vista de sentido común el pensamiento es capaz de fabricar monumentos como la teoría de la relatividad y enseres menores como el presente texto, pero bien visto es capaz de fabricar a los *individuos*, a la *conciencia*, a la mismidad, a la identidad y otros objetos similares gracias a los cuales la Psicología Social hasta ha podido negar que el pensamiento sea colectivo. Efectivamente, a través del lenguaje y el pensamiento, quien conversa interiormente se convierte en alguien más, en aquel al que le habla, al que puede interpelar, juzgar, criticar, animar, alentar, replicar, etc.; es decir, que gracias a los símbolos significantes, la persona se convierte en un objeto para sí, objeto en el cual, Marx, por ejemplo, veía la posibilidad de

la desalienación: 'todos los objetos se hacen para él [el hombre] en la objetivación de sí mismo, se hacen objetos que confirman y dan realidad a su individualidad, se convierten en sus objetos: es decir, el hombre mismo se convierte en objeto' (1844, p. 108):

pero cuando [uno] reacciona a aquello mismo por medio de lo cual se está dirigiendo a otro, y cuando tal reacción propia se convierte en parte de su conducta, cuando no sólo se escucha a sí, sino que se responde, se habla y se replica tan realmente como le replica a otra persona, entonces tenemos una conducta en la que los individuos se convierten en objetos para sí mismos [Mead, 1927, pp. 170-171];

e igualmente, el hecho de que uno sea un objeto para sí, es lo mismo que adquirir conciencia y autoconciencia, cosa que hace de él una persona:

[...] la conciencia de sí implica que el individuo se convierte en un objeto para sí al adoptar la actitud de los otros individuos hacia él, dentro de un marco organizado de relaciones sociales, y de que, a menos de que el individuo se convierta de tal modo en un objeto para sí, no tendría conciencia de sí ni poseería una persona [Mead, 1927, p. 247];

la persona tiene la característica de ser un objeto para sí, y esa característica la distingue de otros objetos y del cuerpo [*ibid.*, p. 168],

y una persona es aquella entidad que sabe que es una persona, esto es, que tiene identidad y mismidad:

lo que quiero destacar es la característica de la persona como objeto para sí. Esta característica está representada por el término 'sí mismo', que es un reflexivo e indica lo que puede ser al propio tiempo sujeto y objeto [Mead, 1927, p. 168].

En fin, la conversación interior donde uno es objeto para sí implica la presencia real de dos interlocutores dentro de una misma persona: aquel que habla, que Mead denominó 'Yo', y aquel que se entera de lo que éste dijo, que denominó 'Mí':

el 'yo' es la reacción del organismo a las actitudes de los otros; el 'mí' es la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo [Mead, 1927, p. 202],

razón por la cual uno puede regañarse, complacerse, etc., de lo que uno mismo ha dicho: el Mí fiscaliza al Yo que habla y lo hace con suma espontaneidad, pero en todo caso, en la conversación

interior no sólo hay más de uno: hay tres, porque, si la conversación de la humanidad fue iniciada afuera, el público al cual uno se dirige, o la colectividad donde el diálogo se inició, sigue estando presente: siempre hay un 'Otro', que cuando se internaliza y se abstrae, se generaliza, y entonces Mead lo denomina 'Otro Generalizado'; éste es el que otorga el lenguaje, las normas, valores, costumbres y estilos desde los cuales el Mí se da cuenta valorativamente de las andanzas del Yo:

[...] la conversación interna del individuo consigo mismo en términos de palabras o gestos significantes —la conversación que constituye el proceso o actividad de pensamiento— es mantenida por el individuo desde el punto de vista del 'otro generalizado' [Mead, 1927, p. 185 n.; barras en el original].

Lo que ha de concluirse del *maremagnum* de citas laberínticas de Mead es que el pensamiento, la conciencia y la individualidad están conceptualmente subordinados a una interacción simbólica, de manera que, disciplinarmente, la psicología individual queda subordinada a la Psicología Colectiva (y/o a la psicología fisiológica; o emplazada a que demuestre lo contrario), subordinación esta que Mead no dejó para otra ocasión y la llevó hasta su consecuencia más radical, a saber: puesto que se trata de una dimensión simbólica, hecha del aire como el Espíritu, indiferente a la materia en tanto interventora de lo simbólico, se puede afirmar que la 'persona' (el *self* en el inglés original y el 'sí mismo' en una traducción más literal) no tiene existencia empírica desde el punto de vista de la Psicología Colectiva, toda vez que esta persona está hecha y forma parte de la situación interactiva:

las personas sólo pueden existir en relaciones definidas con otras personas. No se puede establecer un límite fijo y neto entre nuestra propia persona y la de los otros, puesto que nuestra propia persona existe y participa como tal, en nuestra experiencia, sólo en la medida en que las personas de otros existen y participan como tales en nuestra experiencia [Mead, 1927, p. 192],

cosa que es admisible a la letra casi por cualquier sociopsicólogo, pero no cuando se pone en palabras más gruesas, primero de tono reanimista y luego de tono idealista:

la conciencia o experiencia, de tal modo explicada en términos del proceso social, no puede, sin embargo, ser ubicada en el cerebro, no sólo porque tal ubicación involucra una concepción espacial del es-

píritu... La conciencia es funcional, no sustantiva; y en cualquiera de los principales sentidos del término debe ser ubicada en el mundo objetivo [Mead, 1927, p. 147];

al defender la teoría social del espíritu, defendemos un punto de vista funcional de su naturaleza, en contraste con cualquier forma de opinión sustantiva o entitativa. Y, en especial, nos oponemos a todo punto de vista intracraneano o intraepidérmico y en cuanto a su carácter y ubicación. Porque se sigue de nuestra teoría social del espíritu que el campo de éste debe ser coextensivo con el campo social de la experiencia y la conducta —e incluir a todos los componentes del mismo—, es decir, con la matriz de relaciones e interacciones sociales entre los individuos, presupuesta por el espíritu y de la cual surge o tiene lugar el ser. Si el espíritu está socialmente constituido, entonces el campo o la ubicación de cualquier espíritu individual dado debe extenderse tanto como la actividad social o el aparato de relaciones sociales que lo constituye; y de ahí que ese campo no pueda ser limitado por la piel del organismo individual al cual pertenece [ibid., p. 245 n.].

Digamos que la poesía de Mead consiste en su contundencia. De todos modos, por razones como ésta debe ser más cómodo para muchos que Mead sea tan ininteligible que pueda ser mencionado pero no leído, en especial aquella psicología social que pone como centro de su disciplina al individuo (vgr. Bernard, 1926, p. 16; Newcomb, 1950, p. 42; Asch —*malgré tout*—, 1952, p. 19; Beck, 1966, p. 175). Mientras tanto, ya que Mead pudo disolver a la persona en la colectividad, le resulta harto fácil poner a diversas personas dentro de un individuo:

la experiencia social misma es lo que determina la proporción de persona que entra en comunicación... Nos dividimos en toda clase de distintas personas, con referencia a nuestras amistades. Discutimos de política con una y de religión con otras. Hay toda clase de distintas personas que responden a toda clase de distintas reacciones sociales. El proceso social mismo es el responsable de la aparición de la persona; ésta no existe como una persona aparte de este tipo de experiencia [Mead, 1927, pp. 173-174].

Y es que espíritu, persona y sociedad, como reza el título de su obra, no son más que una sola entidad, una comunidad de racionalidad o universo de raciocinio, dentro del cual se hace comprensible la vida y constituye el aire de símbolos del cual se respira:

un universo de raciocinio, como el sistema de significaciones sociales o comunes que el pensamiento presupone [Mead, 1927, p. 186]

[...] está siempre inferido como contexto en términos del cual, o como el campo dentro del que, los gestos o los símbolos significantes tienen en verdad significación [ibid., p. 126];

[...] la comunidad lógica representada por el universo de raciocinio, una comunidad basada simplemente en la capacidad de todos los individuos para conversar entre sí mediante el empleo de los mismos símbolos significantes [ibid., p. 298]. En un sentido no puede haber una comunidad mayor que la representada por la racionalidad... [ibid., p. 283].

Y a fin de cuentas, no sólo estas tres instancias terminan siendo una misma entidad, sino junto con ellas, el pensamiento, el lenguaje, la comunicación, el símbolo, el significado, la reacción, la actitud, el estímulo, la experiencia, los gestos, el acto social, el proceso interactivo, la situación vital y cualquier otro término que Mead haya utilizado detenidamente o al pasar, pertenecen a un solo campo, a un solo todo indisoluble e indiscernible; es el flujo que se traga al material de la teoría científica al que se refirió Schellenberg (*vide supra*), y es el Espíritu andando, que es lo que estudia la psicología colectiva. El proceso social es el lugar en movimiento donde cabe todo, incluso la realidad, porque, por cierto, Mead todavía argumenta que la realidad, los objetos y la naturaleza misma son creaciones comunicativas:

el proceso social, en cuanto involucra comunicación, es en cierto sentido responsable por la aparición de nuevos objetos en el campo de la experiencia de los organismos individuales involucrados en el proceso... el proceso social, en un sentido, constituye los objetos a los cuales reacciona, o a los cuales es una adaptación, es decir, que los objetos están constituidos en términos de significación [Mead, 1927, p. 115];

la simbolización constituye objetos no constituidos antes, objetos que no existirían a no ser por los contextos de relación social en que se lleva a cabo la simbolización. El lenguaje no simboliza simplemente una situación u objeto que existe ya por anticipado; posibilita la existencia o la aparición de dicha situación u objeto, porque es una parte del mecanismo por medio del cual esa situación u objeto es creado. El proceso social relaciona las reacciones de un individuo con los gestos de otro, en cuanto significaciones de estos últimos, y, por lo tanto, es responsable del surgimiento y existencia de nuevos objetos en la situación social, objetos dependientes de esas significaciones o constituidos por ellas [ibid., p. 116];

porque, repitamos, los objetos, en un sentido legítimo, están constituidos, dentro de los procesos sociales de la experiencia, por la co-

municación y la mutua adaptación de conducta entre los organismos individuales que están involucrados en este proceso y que lo llevan adelante [ibíd., p. 117].

Ello implica, como aportación metodológica de Mead, que la realidad es simbólica, que los objetos son creados por la comunicación, y ciertamente, que la Psicología Colectiva es una *psicología de la construcción comunicativa de la realidad*. Ahora bien, ello implica, como aportación antimetodologicista de Mead, que el depositario de la realidad, la verdad y el conocimiento, es la comunicación, no los objetos, como postula el cientificismo, que se pone a medir y contar los objetos para extraerles la verdad. Lo paradójico de tal actividad es que la ciencia misma es un objeto comunicativo, es decir, creado por medios no científicos:

de la misma manera... la comunicación es responsable por la existencia de todo el reino de los objetos científicos como entidades abstraídas a partir de la estructura total de los acontecimientos en virtud de su conveniencia para los fines científicos [Mead, 1927, p. 118];

así que, cuando se le exige científicidad a Mead, se le está exigiendo que la creatura cree al creador, que el contenido envuelva al recipiente, que lo escrito escriba al escritor, pero el escritor, entre tanto, no se detiene y sigue escribiendo que los objetos, incluso los más físicos y duros, mantienen una relación social con sus usuarios, de manera que la magia del mundo todavía no termina:

un ingeniero que construye un puente habla con la naturaleza en el mismo sentido en que nosotros hablamos con un ingeniero... En su pensamiento, adopta la actitud de las cosas físicas [Mead, 1927, p. 212]. Una similar atribución está presente en la actitud inmediata que adoptamos hacia los objetos físicos inanimados que nos rodean. Tomamos hacia ellos la actitud de seres sociales. Esto es más complicadamente cierto, por supuesto, en aquellos a quienes denominamos poetas de la naturaleza [ibíd., p. 210]. El objeto físico constituye una abstracción a partir de la reacción social hacia la naturaleza; nos dirigimos a las nubes, al mar, al árbol, a los objetos que nos rodean. Más tarde hacemos abstracción de esa clase de reacción gracias a lo que llegamos a conocer de tales objetos [ibíd., p. 211]. Tal es el desarrollo de la ciencia moderna a partir de lo que denominamos magia. La magia es precisamente esa misma reacción, más con el agregado de la suposición de que las cosas físicas piensan y actúan como nosotros... Todos nosotros llevamos a cabo cierta proporción de esa clase de magia... En la medida en que somos racio-

nales, en la medida en que razonamos y pensamos, adoptamos una actitud social hacia el mundo que nos rodea, críticamente en el caso de la ciencia, sin sentido crítico en el caso de la magia [ibíd., p. 212].

Así la ciencia psicosocial de repente comete magia a la segunda potencia, porque descalifica a la magia con los instrumentos científicos que la ciencia ha creado, pero luego se subordina ante ellos:

hemos trasladado a la psicología nuestra actitud en la ciencia física, de modo que perdemos de vista la naturaleza social de nuestra propia conciencia. El niño forma objetos sociales antes de formar objetos físicos (1912) [Mead, 1927, p. 211 n.; paréntesis en el original];

este niño que no sabe que el domingo es el séptimo día de la semana, sino que es el día en que visita a sus abuelos, tiene ya la actitud que la Psicología Colectiva necesita para acercarse provechosamente a la realidad.

VI

EL DESARROLLO DEL LENGUAJE Y LA MEMORIA: UNA PSICOLOGÍA COLECTIVA DE MARCOS

Una vez que la Psicología Colectiva ha logrado encontrar su centro, tener un punto de vista, conocer su universo no por los objetos que lo pueblan, sino por su modo de ser, puede entonces desplegar su mirada hacia las esferas amplias y concretas de los diversos niveles de la realidad psico-colectiva. Hacer una nueva visita al mundo fenoménico, pero ya no llegando desde fuera, con cara de turista, como la primera vez, sino desde dentro, desde el centro, como hacedora y ordenadora de su universo disciplinar, por lo cual está en posición de ver, de descubrir eventos, relaciones, producciones, ejecutantes, que a primera vista no existían. Es decir, partiendo desde el centro, la Psicología Colectiva puede *desarrollar* una nueva o peculiar visión de la realidad.

Pero sobre el desarrollo de la Psicología Colectiva en los años veinte de este siglo hay poco que hablar, porque los participantes de la discusión intertextual que se llevaba a cabo, se habían ido o cambiado de tema. En efecto, al menos para la Psicología Colectiva de los medios académicos, el desarrollo de la realidad psico-colectiva se hizo viable justo en el momento en que ya a casi nadie le importaba: había dejado de ser foco de la discusión porque entretanto había ganado *momentum* la cuestión de la ciencia para la productividad, es decir, la tecnologización del conocimiento. No obstante la relación entre conocimiento y dominio técnico de la naturaleza estuviera establecida desde el siglo anterior, es hasta éste que arroja dividendos directamente verificables en los datos

duros de los números de la economía (cfr. vgr. Habermas, 1968). En lo que respecta a la sociopsicología, el énfasis hasta entonces puesto en la comprensión de la realidad empieza a difuminarse en favor de un énfasis en la manipulación de la misma, toda vez que el criterio de cientificidad, especialmente en las ciencias sociales, se carga hacia el objetivo de su aplicación; y así, el método para hacer sociopsicología deja de ser paulatinamente la discusión y la argumentación, i.e., el ensayo, para volverse paulatinamente la experimentación y la medición de conductas. La sociopsicología intenta ser sobre todo útil, y tener, ya no lectores, sino clientes, entre ellos principalmente políticos e industriales, unos para incrementar sus votos y otros para incrementar sus rendimientos; en el primer caso la sociopsicología muestra su utilidad y de paso su cientificidad mediante los sondeos de opinión (cfr. Munné, 1986, p. 39), y en el segundo mediante la eficientización del trabajo gracias a las *human relations* de E. Mayo (cfr. Plon *et al.*, 1973, pp. 8 ss.). En los años veinte, especialmente en los Estados Unidos, la sociopsicología alcanza su estatus de ciencia moderna, al dejar de pertenecer al territorio de la cultura para entrar al de la técnica: si en 1918, por ejemplo, el estudio de Thomas y Znaniecki sobre los inmigrantes polacos presentaba la noción de «actitud» como una manera de concebir el mundo, esto es, como una noción cultural, para 1928, lo que importaba de las actitudes era medirlas, esto es, como una noción técnica, según confirmó exitosamente el trabajo de Thurstone (cfr. Munné, 1986, p. 39). Es en este ambiente donde se desarrolla la Psicología Colectiva, por lo que, paradójicamente, su mediodía se atardece con un eclipse: tiene lista la respuesta para un auditorio vacío, lo cual, por lo demás, no es tanto un problema grave como una anécdota entretenida, siempre y cuando lo que importe sea la comprensión de la realidad.

1. El marco del lenguaje

El primer, y tal vez todavía último (cfr. Buceta, 1976, pp. 229-332), libro que se asume directamente como una *Introducción a la Psicología Colectiva* (1928; en la edición en español de 1966 aparece con este título traducido literalmente del francés, aunque en 1945 había sido traducido simplemente como *Psicología Colectiva*) es de Charles Blondel, un psiquiatra francés quien, no obstante haber escrito en 1924 (citado por Halbwachs, 1925, p. 40 n.) un libro de título *el psicoanálisis*, no cita a Freud para hablar de la Psicología Colectiva, y sólo mencionándolo más bien de mala

gana (vgr.: '[...] la iglesia psicoanalítica y su dogma de la libido. El neófito de Freud [...] —1928, p. 191—), en el entendido de que se trata de una dimensión ajena a la de la psicología individual, con su propia mentalidad. La realidad psico-colectiva es otro mundo:

estos estados mentales... existen y, no obstante, no existen en toda su integridad, en toda su pureza, en el seno de ninguna conciencia individual, ya que comunes a todo un grupo, no son propios de ninguno de sus miembros a los cuales desbordan por todos lados. Nos es preciso pues, imaginar para ellos una realidad psíquica de otro orden, que no se limite a los datos de la conciencia individual [Blondel, 1928, p. 54];

y por lo mismo, el espacio que esta realidad psíquica ocupa no es el cerebro o cualquier otro órgano de esos que poseen los individuos, sino que su órgano, con el que piensa y siente, es el lenguaje; tomándole una frase a Tarde, Blondel afirma que 'el lenguaje es el *espacio social* de las ideas'. Ciertamente, para Blondel

el lenguaje es cosa social. Es el hecho, no del individuo, sino de todos los individuos considerados en grupo. Sin él no habría sistema conceptual, no sólo posible, pero ni siquiera imaginable. Por consiguiente, ningún sistema conceptual es realizable fuera de la colectividad [Blondel, 1928, p. 96; énfasis en el original].

Y nada es posible, ni siquiera refutar el argumento de Blondel, sin estos sistemas conceptuales hechos de lenguaje, porque ellos contienen todas las experiencias, incluida la de la individualidad, de manera que el lenguaje es el marco dentro del cual lo real es cognoscible, reconocible, comunicable y constatable. Los conceptos, las lógicas, las categorías, las normas, las cosas, las intenciones, los sentimientos y los recuerdos son válidos, o correctos o admitidos en la medida en que puedan tener nombre o enunciados que los designen para todos por igual, es decir, que se encuentren dentro de los marcos del lenguaje. El lenguaje es un acuerdo colectivo sobre la realidad; lo real que está fuera del lenguaje podrá existir pero nadie lo reconoce porque todavía no ha sido dicho: es algo sobre lo que no hay un acuerdo respecto a su existencia.

Para mostrar que lejos de ser un complemento, un anexo de psicología, la psicología colectiva, así concebida, llegará bien pronto a ser el centro y el nudo' (*ibid.*, p. 8). Blondel toma tres procesos de la psicología individual, a saber percepción, afectividad y memoria, y los convierte, para su análisis, en fenómenos de la

Psicología Colectiva, cuyo proceso propiamente dicho es el de la construcción de la realidad por intermediación del lenguaje. Lo que la psicología individual ve como procesos irreductibles, la Psicología Colectiva los ve como fenómenos, reductibles todos al proceso del lenguaje.

1.1. *La percepción colectiva*

El lenguaje es un sistema de señalar diferencias. En el diccionario pueden encontrarse las palabras chico y grande, guerra y paz, libertad y esclavitud, independientemente de las cosas o acontecimientos o experiencias a las que puedan referirse: el lenguaje indica, sin motivo ni objetivo, en abstracto, que hay cosas iguales y pertinentes y por lo tanto cosas distintas e impertinentes. Gracias a que se sabe de antemano que hay cosas pertinentes y cosas impertinentes, la gente va por el mundo encontrándolas con toda naturalidad, por lo que el lenguaje es un sistema de ir poniendo señales sobre las cosas del mundo conforme se vayan sucediendo; en efecto, el lenguaje es una creación colectiva que tiene ya descrita la realidad antes de que ésta acontezca, pero que se verifica en la realidad a cada momento, porque todo objeto puede ser puesto dentro de algún nombre que lo iguale a otros objetos y lo diferencie de otros más. El lenguaje estructura la realidad en categorías o, como también dice Blondel, durkheimiano al fin, representaciones, unas más generales e inclusivas como las de los seres animados e inanimados, y otras más particulares y exclusivas como las de los insectos y los libros, pero dentro de las cuales pueden caber todos los objetos, experiencias y acontecimientos porque si, por ejemplo, no se conoce la categoría lingüística de los insectos, siempre hay la alternativa de la categoría de los bichos o los animalitos.

En rigor, un insecto, una persona o una sonrisa no son un dato sensible, sino objetos que pueden ser incorporados a categorías construidas por el lenguaje y reconocidas por una colectividad. Esta incorporación es el fenómeno de la percepción. Percibir es reconocer a un objeto como perteneciente a una categoría construida colectivamente, y por lo tanto, percibir también es concordar con los demás en el reconocimiento. Las percepciones son públicas. Una percepción sólo puede ser correcta porque es social, porque está sancionada por la colectividad: percibir es encontrar lo que ya se sabe:

toda percepción de objeto es prácticamente denominación de objeto y, por consiguiente, inserción del objeto percibido en un sistema organizado de representaciones [Blondel, 1928, pp. 139-140].

Los nombres o las denominaciones, por ejemplo *víbora* o *bata*, no sólo describen lo objetos percibidos, sino que los completan, los aumentan y los adornan, porque el nombre de la categoría incluye una serie de características no presentes o no visibles en dichos objetos, pero que, dado que pertenecen a esa categoría, las tienen que tener y por lo tanto se le imputan, de manera que uno no necesita morirse para percibir una víbora venenosa; la percepción es una cuestión de conocimiento, más que de impacto de la realidad en los sentidos. Así, una sombra en la noche no puede ser distinguible como nada conocido hasta que no se le encuentre un nombre que la designe, pero cuando a esta sombra se le declara ser la bata colgada en el perchero, se empieza inmediatamente a distinguir las mangas y el estampado de la tela: las palabras hacen ver lo que no se mira:

la percepción genérica utiliza lo sensible para sobrepasarlo; para relacionar al objeto correspondiente con el conjunto de la experiencia y para conducirlo de ese modo a lo ya conocido [Blondel, 1928, pp. 136-137];

y al mismo tiempo las palabras tranquilizan, porque lo que pertenece a lo conocido es controlable, solucionable: aquello que es nombrable, aquello que puede pertenecer a una categoría ya instituida por la colectividad, se hace previsible y por lo mismo domesticable: nombrar es domesticar a la realidad. Cuando ningún nombre le queda bien al objeto, éste es clasificable, pertenece a lo extraño, es inquietante; aquí Blondel pide prestado un ejemplo bien narrado:

un niño, hace notar Jean-Richard Bloch, se detiene ante un prodigio de azul oscuro; prorrumpe en exclamaciones; su admiración clama el auxilio del mundo entero. Pasa una persona mayor, es una persona informada y que lee un periódico; aventura un mirada y en un tono mitad escandalizado, mitad tranquilizador, dice: '¡pues bien, no es más que un escarabajo!'. *Habiendo llevado la sensación virgen al marco de la nomenclatura, habiendo hecho entrar el accidente posible en lo antes visto* (somos nosotros quienes lo subrayamos) se sosiega y se aleja [1928, p. 137; énfasis y paréntesis en el original].

Ello significa que los objetos de la realidad son depositados en el interior del lenguaje, de las categorías y las representaciones

con un nombre ya sea genérico o específico, y éste a su vez le endosa al objeto toda su historia, su contenido, sus derivaciones, y sus asociaciones; percibimos lo que conocemos, de manera que un mayor conocimiento amplía también el rango y la precisión de lo que se percibe; así, lo que en una primera instancia de conocimiento se ve como manchas de pintura, en una instancia posterior aparece como un obra del arte surrealista que expresa fuerzas antagónicas de tensión sin solución de continuidad. La gente ve lo que habla; un escritor no sólo escribe bien, también mira mejor. Puede asimismo notarse que los niños no dibujan lo que ven, sino lo que saben, y por eso dibujan casitas con tejado y chimenea que jamás han visto. Por lo mismo, cuando uno está buscando algo que se le perdió, cree verlo en todas partes. Y para que cualquier persona vea de manera natural e impensada la arista más lejana de los edificios como empujados por la distancia, se requirió una elaboradísima teorización renacentista sobre la perspectiva lineal; como dijo Ortega y Gasset: 'el concepto corrige a los ojos'. La gente de la edad media no veía la perspectiva, literalmente. Se aprende a ver con las palabras.

Cuando un objeto se percibe, se nombra; y el nombre que evoca reacciona sobre la percepción atrayéndola con él a ese mundo de relaciones lógicas que es precisamente el mundo de nuestras palabras [Blondel, 1928, p. 135].

La percepción no recibe a los objetos del mundo: los construye mediante la comunicación de la colectividad, y por eso los reconoce fácilmente.

1.2. La afectividad colectiva

Desde 1914 Blondel ya había sostenido la tesis de que los procesos aparentemente internos eran en realidad fenómenos colectivos; en un texto intitulado 'la conscience morbide' (citado por Halbwachs, 1925, p. 25 n.), hace lo propio con la noción de *voluntad*, que consiste en la incardinación de los instintos en las representaciones colectivas. Bouglé (s.f) lo reseña así:

sin duda parecerá todavía más audaz la tesis de Ch. Blondel sobre la voluntad. Frecuentemente se presenta a la voluntad como la expresión de la personalidad en lo que ésta tiene de más independiente e interno... Para él, una voluntad completamente interior no sería vo-

hultad. Un acto voluntario siempre tiende a exteriorizarse, a obrar sobre el mundo material, y sólo obra sobre este último por intermedio de un mundo social. Y éste no sólo proporciona al individuo medios de ejecución, instrumentos, técnicas, sino que le impone consignas, le sugiere un ideal. Y es justamente la presencia de estas representaciones colectivas lo que distingue a la actividad voluntaria de la actividad instintiva, así como distingue al hombre del animal [p. 30].

Al parecer, el proceso colectivo de la voluntad consiste en la imposición de la realidad intersubjetiva del lenguaje sobre las sensaciones orgánicas. Y si, para 1928, Blondel está interesado en el fenómeno de la afectividad, su proceso es el mismo, como ya también, según Bouglé (s.f., p. 26), había argumentado Paulhan, un prolijo filósofo-psicólogo, en su libro sobre 'las transformaciones de los sentimientos', que Blondel no menciona; pero, en todo caso, los afectos, los sentimientos, las pasiones, en fin, esos mares de magma que se revuelven intramuros y se palpan con el revés de la piel, y que parecen tan propios, tan privativos, tan espontáneos que nadie puede mandar sobre ellos, están, sin embargo, dictados por el pensamiento de la colectividad, por la cultura sentimental de la sociedad.

Por ejemplo, nos sentimos solos frente a los demás, y los demás se dan cuenta; es decir, todos lloramos para un público:

y, por intenso que sea su dolor o su alegría, tienen confusamente conciencia de que están dados en espectáculo y de que deben ofrecer precisamente el espectáculo que de ellos se espera [Blondel, 1928, p. 203];

y lo mismo con el desenfado o la seriedad; y nótese de paso el estilo irónico de Blondel. De cualquier manera, la vida afectiva de una sociedad es un sistema de exposición de las sensaciones orgánicas. Dicha exposición sólo es posible a condición de que haya un acuerdo común respecto a la singularidad y especificidad de las sensaciones y sus formas de expresión, para lo cual es necesaria una selección, clasificación, caracterización de las mismas, de manera que cada quien exponga lo que desea exponer y lo expuesto sea comprendido como tal y no como otra cosa: que cuando alguien ría de cierta manera y en determinada circunstancia eso signifique alegría, y eso sienta el que rió, quien por sólo reír ya se siente alegre. En un principio, el del recién nacido por ejemplo, las sensaciones son un fluido informe, solamente tan amorfo como la ráfaga de gesticulaciones (muecas, chillidos, pataleos) indepen-

dientes de las sensaciones que los bebés presentan. Pues bien, para este fluido de impactos naturales, la colectividad tiene construida una serie de nombres diversos tales como amor u odio, etc., que va colocando en distintos momentos del fluido interno, y que en el exterior corresponden a distintas situaciones de la vida colectiva, y de esta manera, el flujo informe se va separando en distintos momentos, el del amor y el del odio, etc., que puesto que corresponden a distintas situaciones, pueden ser reconocidos desde fuera, denominados como tales e invocados o evocados por medio de las palabras que se han puesto sobre ellos: las sensaciones informes se convierten en sentimientos configurados. Asimismo, a tal situación con tal nombre y tal sentimiento, se le hace corresponder una tal mímica, que debe presentarse junto con el nombre y el sentimiento para que la exposición sea exitosa; un velorio, llorar y estar triste son la misma cosa: situación, expresión y sentimiento coinciden, toda la colectividad está de acuerdo en que la afectividad es correcta: se es un buen entristecido. Seguirá siendo cierto que duele mucho, pero el dolor se localiza con el uso del lenguaje, es decir, desde fuera, desde la colectividad, y el hecho de que en tal circunstancia uno llore no es natural ni casual, es en cambio la forma que la sociedad contemporánea y occidental ha elegido como forma de comportamiento adecuado al hecho de localizar con el nombre de dolor una sensación determinada.

De hecho el lenguaje no sólo localiza y aísla sectores de estados orgánicos volviéndolos estados afectivos, sino que al fundirse el nombre con el sentimiento y con sus modales de expresión, volviéndose los tres un todo, el lenguaje mismo puede invocar, provocar, inventar, modificar, transmutar, intensificar, atemperar, inhibir, etc., cualquier sentimiento que se le ocurra:

es nuestro grupo quien nos impone el patrón. Estableciendo su nomenclatura de los estados afectivos, el grupo está al mismo tiempo llamado a definirlos, a circunscribir las circunstancias en las cuales se producen, las reacciones que comportan, la intensidad y la duración que les pertenecen. Toda emoción y todo sentimiento, una vez denominados y definidos, vienen a ser otros tantos tipos normales de estados afectivos y constituyen los patrones con los cuales confrontamos las agitaciones de nuestra conciencia o las de nuestro vecino [Blondel, 1928, pp. 186-187].

De la aleación sentimientos-mímica-lenguaje, este último factor es, como decía Mead, el que se puede controlar a voluntad, por lo que la colectividad puede lingüísticamente modelar los sentimien-

tos, cosa que de suyo hace todo el tiempo. Las conversaciones, las novelas (cfr. Blondel, 1928, p. 188), los tratados de psicología y sus primos hermanos, los tratados de urbanidad (p. 204), son los canales por los que la sociedad construye modelos respecto a qué es lo que se debe sentir, cómo se debe expresar, con cuánta intensidad hacerlo y así sucesivamente: cómo reír, cuándo indignarse, qué tanto sufrir, por qué ser feliz y así sucesivamente: los individuos sienten en lo más profundo de su interioridad, como algo singular, intransferible y propio, pero cada uno siente lo que debe sentir de acuerdo con la colectividad. Y si el lenguaje puede construir modelos de afectividad, fácil le resulta instaurar modas de sentimentalidad:

nuestra vida interior tiene, en sus afecciones, algo de convencional. Lo convencional preside los modos de sentir como los de vestir. [...] Cada época posee su código de convenciones sentimentales, variables visiblemente de una a otra, que decide su ideal afectivo... Se han sucedido desde el siglo xvii hasta nuestros días, unas cuantas escuelas de sentimiento... El Gran Siglo quiere emociones y sentimientos aprobados y compendiados por la razón. El siglo xviii pone los sentidos y a la vez el corazón en el orden del día y forja de su confusión su inquieta e inquietante sensibilidad. El xix comienza en huracán para acabar en un escepticismo en el que las pasiones, por las cuales se deja llevar, tienen una especie de pudor que se exalta en el sentimiento agudo de su inconsistencia y de su fragilidad. El siglo xx se levanta sobre las ruinas de las reglas morales y erige el querer-vivir de los deseos elementales [Blondel, 1928, p. 192].

y al término de este último, puede apreciarse que el espontaneísmo de los deseos elementales se ha vuelto contra sus desenfadados protagonistas, por lo que ya se han comenzado las negociaciones respecto a cuál ha de ser la sensibilidad para el siglo xxi.

En todo caso, puede irse notando desde ya cómo en el concepto blondeliano de Psicología Colectiva están incorporados quintaesencialmente los procesos de constitución de lo psíquico colectivo, las relaciones tanto lingüísticas como icónicas, los objetos culturales y al último, los ejecutantes colectivos que son protagonizados por todos los elementos anteriores en la justa medida en que ellos creen ejecutarlos. En las últimas páginas de la *Psicología Colectiva* de Blondel puede leerse que

el individuo... él mismo es una multitud, un condensado de las influencias procedentes de su medio social [1928, p. 235].

2. Los marcos de la memoria colectiva

Dos acontecimientos que a nivel de la psicología individual constituyen dos procesos distintos, el uno de recepción y el otro de expresión, a nivel colectivo resultan ser dos fenómenos cuyo proceso es el mismo: percibir y sentir es lo mismo: percibir es sentir las cosas de afuera; sentir es percibir las cosas de adentro. En la Psicología Colectiva, el mito bíblico de dar nombres sigue en pie. En Blondel el lenguaje es la clave de la existencia. Es no sólo la herramienta, sino el material, el origen y el territorio de la realidad, la psíquica y la otra: todo se desarrolla con y dentro del marco del lenguaje, y aquí no se hacen concesiones:

lo primero es la palabra, después la idea, después, algunas veces, la cosa, y la cosa no sería para nosotros lo que ella es sin la idea que de ella tenemos, ni la idea sin la palabra [1928, p. 112].

porque después de todo, en el mundo de lo psico-colectivo

lo imaginario es, en verdad, lo real, y lo hipotético real es, en cambio, precisamente lo imaginario [*ibid.*, 1928, p. 195].

Los marcos, como el lenguaje, son entidades que permanecen mientras las demás cosas pasan, y de esta manera también son identidades: son aquello fijo donde puede apoyarse lo que se mueve. El lenguaje, por su parte, es en sí mismo un recuerdo, en el sentido de que tiene que estar presente, conservarse, a lo largo de la vida colectiva para poder hacer algo con él; se cuenta ya con las palabras a la hora de necesitarlas, aunque, y ello importa, dicho recuerdo no se preserva en el intracráneo de los individuos sino en el 'intercráneo' de la colectividad, esto es, se aparece y se actualiza en la conversación, la lectura, etc., como depositado en el medio social de la comunicación. Robinson Crusoe dejará de saber hablar en un momento dado, lo mismo que quien deja de usar su primer idioma al adoptar otro. Es evidente entonces que percibir y sentir es recordar; pertenecer a una colectividad es recordar, recordar los acuerdos comunes, los marcos de la realidad. Ciertamente, el lenguaje contiene una memoria, que puede decirse es la memoria del pensamiento y las formas de pensar colectivos, en el sentido de que cada palabra contiene una etimología, una metáfora, una historia, una evolución, varios referentes, múltiples contextos, un lugar y función en la gramática, que en un momento dado puede ser reencontrados y reactualizados; hay, en cualquier pala-

bra, un conjunto de experiencias, en este instante desconocidas, que pueden ser despertadas y otra vez hechas realidad viva, pero que no existirían desde nunca si no existiera hoy tal palabra como depositaria.

Además de su sustancia mnésica, con el lenguaje se pueden recuperar recuerdos de toda índole, como la infancia, el siglo pasado, el primer amor y las razones por las cuales el futuro es posible, y puesto que el lenguaje es, desde siempre o al menos desde Wundt, una creación colectiva, y puesto que éste está vivo sólo en la conversación dado que el pensamiento también es desde siempre o al menos desde Mead una conversación interior, toda memoria, todo recuerdo, por el mero marco en que se apoya, es una memoria colectiva.

Los objetos de la percepción son susceptibles de variadas verificaciones; los estados de la afectividad también son objetivos; en cambio, el pasado, como experiencia inmediata, cuya inmediatez es fugaz por definición, parece no poder obtener su concreción de ninguna parte, así que, si es cierto que el lenguaje diseña las percepciones y bautiza los afectos, con mayor razón construye las memorias; la memoria es, mejor que ningún otro fenómeno psíquico, una creación: los recuerdos no se encuentran, se inventan:

nuestros recuerdos no son reproducciones, sino reconstituciones y reconstrucciones del pasado en función de la experiencia y de la lógica colectivas [Blondel, 1928, p. 157].

Pero para el tratamiento de la memoria colectiva se debe cambiar de texto de referencia, toda vez que Blondel, en este punto, abreva de Maurice Halbwachs (1877-1945), un coterráneo contemporáneo colega y, a juzgar por la cantidad de citas mutuas, amigo suyo. Si en algún texto se puede encontrar el concepto más acabado de la Psicología Colectiva, es en los de Halbwachs sobre memoria colectiva, que fueron tres: en 1925 escribió *Los marcos sociales de la memoria*, en 1941 una *Topografía legendaria de los Evangelios en Tierra Santa*, obra que Stoetzel (1962, p. 122) califica de 'perfectamente original y única'; y en 1944, cuando fue detenido por la Gestapo al día siguiente del arresto de uno de sus hijos, quedó en sus cajones una serie de manuscritos y borradores para un tercer libro que sería organizado y publicado con el título de *La memoria colectiva* en 1950, o sea, póstumamente (bajo la supervisión de su hija, cfr. Ramos, 1989, p. 64), ya que Halbwachs murió en 1945, en el campo de concentración de Buchenwald: quizá la mejor y más innoble prueba de que la memoria colectiva se reconstruye,

sea el movimiento europeo antisemita de los «revisionistas», que afirma, y con eco, que los campos de concentración simple y llanamente no existieron (cfr. Billig, 1987, p. 221): como si quitarle su muerte a Halbwachs fuera la verificación de sus tesis. Comoquiera, ninguno de estos tres textos ha sido traducido al castellano, mientras que otros de los doce que escribió en total, como *Las clases sociales* (1933) o *Morfología social* (1938 bis), ya tienen tiempo en nuestro idioma, razón por la cual este autor es considerado sociólogo, mientras que goza de un amplio olvido en las sociopsicologías. Pero esto no es correcto; además de que ya se ha visto que la sociología es asumida frecuentemente como una psicología colectiva que usa pseudónimo, cosa que Blondel todavía refrenda (cfr. 1928, p. 229) apoyándose en Durkheim, Tarde, MacDougall, Ward y Ellwood, puede verse también que para Halbwachs, su centro de interés es la conciencia social, i.e., la conciencia *tout court*, y que «la sociología es el análisis de la conciencia en tanto se descubre en y por la sociedad» (citado por Alexandre, 1950, p. XIX); en todo caso, Bartlett, otro estudioso norteamericano de la memoria por aquellas fechas (1932, p. 294), lo cataloga como 'psicólogo' y, para que quede constancia de ello, Halbwachs es nombrado en 1944 profesor de psicología social en El Colegio de Francia. Por lo demás, Halbwachs escribió sobre cualquier tema, desde una monografía sobre Leibniz hasta 'el cálculo de probabilidades al alcance de todos', y asimismo, tuvo múltiples cátedras, desde Estrasburgo donde Simmel hasta Chicago donde Mead, pasando por supuesto por La Sorbona; fue alumno de Bergson y no obstante irredento durkheimiano, y es, quizá sobre todo, filósofo: el último filósofo de la sociopsicología.

2.1. Pensamiento rápido y pensamiento lento

Lo que en verdad hace Halbwachs es una teorización general del Espíritu colectivo afincado en el concepto de memoria; y desde los sueños hasta la resistencia civil, desde el poder hasta la arquitectura, desde la creatividad hasta el futuro caben ahí. Para Halbwachs, la colectividad parece ser todo ámbito y ambiente de comunicación sea en acto, en símbolo o en objeto, de suerte que el término comprende sociedades, grupos, individuos, vecinos de barrio, clases sociales, corrientes de opinión, etc. En efecto, la colectividad es un pensamiento, o más bien el concurso de miríadas de corrientes de pensamiento, que cruzan y se entrecruzan por donde se encuentran los grupos o los individuos. Así, tanto una sociedad,

una comunidad, un grupo o un individuo son haces (fascas, de acuerdo al diccionario) de pensamientos de la misma esencia colectiva aunque variante complejidad:

en el punto de encuentro de varias corrientes de pensamiento colectivo que se cruzan en nosotros, se producen estos estados complejos donde uno ha querido ver un estado único, que no existe sino gracias a nosotros [Halbwachs, 1944, p. 29];

en nuestro pensamiento, en realidad, se cruzan, a cada momento o a cada período de su desarrollo, multitud de corrientes que van de una conciencia a la otra, y donde el pensamiento es el lugar de encuentro. Sin duda, la continuidad aparente de eso que llamamos vida interior, se debe en parte a que ella sigue, a veces, el curso de una de estas corrientes, el curso de un pensamiento que se lleva a cabo en nosotros al mismo tiempo que en los otros, el cauce de un pensamiento colectivo [*ibid.*, p. 92];

la conciencia individual no es más que el lugar de paso de estas corrientes, el punto de encuentro de los tiempos colectivos [*ibid.*, p. 127].

Así las cosas, esta colectividad pasa por múltiples experiencias y a la vez va construyendo su realidad, es decir, se constituye en su propio sujeto y hace subjetividad, lo cual es, como todo lo que se mueve en gerundio, irse deshaciendo al mismo tiempo a menos que se sustantive, que se vuelva objeto, y ciertamente, la experiencia viva de la colectividad se va objetivando en toda suerte de cosas, por ejemplo datos, textos, canciones, modas, estilos, edificaciones, anécdotas, cuya característica, al revés de la subjetividad que es inestable, es su estabilidad, esto es, que se trata de objetos localizables porque, en primer lugar, están reconocidos por la colectividad en virtud de que tienen un nombre o alguna otra convencionalización lingüística que permite referirlos:

los hombres que viven en sociedad usan palabras de las cuales comprenden el sentido: ésta es la condición del pensamiento colectivo. Así, cada palabra (comprendida) se acompaña de recuerdos, y no hay recuerdos a los que no podamos hacerles corresponder palabras. Hablamos de nuestros recuerdos antes de evocarlos; así es el lenguaje, y así es todo el sistema de convenciones que le son solidarias, las cuales nos permiten a cada instante reconstruir nuestro pasado [Halbwachs, 1925, p. 279; paréntesis en el original];

y en segundo lugar, están fechados y situados; sucedieron para todos en un día tal en un lugar equis.

Quizá valga la pena mencionar que debido al intento de ser consistente con la observación empírica, la obra de Halbwachs adolece de una cierta inconsistencia conceptual: en efecto, el lenguaje, los tiempos y los espacios, en tanto marcos efectivos de la memoria colectiva, no pueden sin embargo ser ubicados en un mismo nivel conceptual: mientras que el lenguaje es una categoría fundamental de la dimensión simbólica, tiempos y espacios son categorías fundamentales, pero de la dimensión empírica, que podrían ser reunidas ambas bajo la categoría simbólica de *imágenes*, a la que igual pertenecen los objetos y las actividades. Es por eso que Halbwachs a veces parece confundir y mezclar argumentaciones: habla del tiempo y se le cuela el espacio (porque no podría ser de otra manera) y habla del espacio y se le cuelan las cosas (y no acierta a establecer las diferencias, porque no podría ser de otra manera). Estas imprecisiones las resuelve Halbwachs mediante un estilo narrativo atrayente, que permite pasar las clasificaciones esquemáticas a segundo plano, privilegiando en cambio las evocaciones comprensivas; y quizá sea lo más correcto, porque con ello puede mantener el concepto de la memoria colectiva en toda su riqueza interpretativa; es en todo caso mucho mejor que algunas de sus recepciones actuales (vgr. Rampazi, 1989), que al tratar de sistematizar el tema, cometen el error empiricista de deleznar el estilo narrativo, y con eso, rebajar la categoría simbólica a categoría empírica, lo cual produce una versión muy empobrecida de la memoria colectiva. El presente trabajo, al revisar a Halbwachs, intentó conceptualizar las nociones empíricas considerando al tiempo-espacio bajo la categoría fundamental de objetos icónicos, i.e., imágenes.

En general, las experiencias, los sentimientos o las imágenes de la subjetividad, como igualmente los actos que en principio son una experiencia sensible, no poseen pasado ni futuro, signifique este último lo que signifique, porque de hecho no duran más allá que su propia aparición; siempre existen por una sola vez. Y así las cosas, la colectividad presente, la que está actuando ahora, es en principio una especie de subjetividad pura, y en sí misma, en sus actos vitales, es inestructurada, discontinua, zafada de sus propias experiencias apenas éstas se suceden y por ende carece de apoyo u objetivo que la encamine. Ello, evidentemente, no es posible, porque entonces no habría nada que pudiera denominarse colectividad, ni cultura ni humanidad. En efecto, para poder trascender a los espasmos vitales, la colectividad necesita continuidad, de modo que las experiencias que se van sucediendo una tras otra se vayan asimismo enlazando una con la otra, para que así la colecti-

vidad sepa que ella es el sujeto de las experiencias anteriores y asimismo, que ella es el sujeto de sí misma, lo cual se llama *identidad*: la identidad es el reconocimiento de uno mismo a través de las vicisitudes de uno mismo. Así pues, la colectividad necesita un pasado para asegurarse que es la misma de siempre y luego poder estar interesada en hacer algo con vistas al futuro. Los proyectos se hacen de memoria; los proyectos son la resonancia de un trayecto.

Ciertamente, el pensamiento de la colectividad actual constituye en rigor una *pensamiento rápido*, cambiante y descuidado, despreocupado de conservarse y sólo preocupado de avanzar, de ir pensando lo que todavía no está pensado, y que va más veloz que la identidad. Este pensamiento, que es sobre todo reformador, transformador e innovador, es el que se produce en la actividad misma, cualquiera que ésta sea (hablar, fabricar, escribir, edificar, etc.), y representa lo que en términos laxos y cotidianos puede denominarse presente, cuya duración, por lo demás, varía según se trate de sociedades, grupos o individuos. Y es precisamente este pensamiento rápido el que requiere de continuidad y de identidad para poder darle sentido (en sus acepciones de dirección y de justificación) a su innovación: necesita memoria.

Necesita memoria, pero para ello no sirve la historia. Por dos razones. En primer lugar, la historia se documenta de hechos verificables que permitan garantizar que tal o cual evento ocurrió realmente, acompañados de la comprobación de la importancia de dicho evento para las generaciones posteriores, como pueden ser un suceso que desencadenó una guerra o un tratado que alteró una geografía. La historia constata conductas que se comportan como fenómenos físicos, pero cuya vivencia por parte de sus protagonistas es del todo indiferente. Como menciona Halbwachs, nadie pudo decir «hoy empieza la guerra de los cien años» y entonces, lo que el historiador ve, el protagonista no lo experimentó; la memoria está compuesta de experiencias vividas, no de comportamientos documentados, y por ello, ambas son de sustancias radicalmente diferentes:

no son solamente los datos, sino las maneras de ser y de pensar de otro tiempo, las que se fijan así en su memoria. [...] Por cierto que los marcos colectivos de la memoria no se reúnen en torno a los datos ni los nombres ni las fórmulas, sino que representan corrientes de pensamiento y de experiencia, y sólo encontraremos nuestro pasado allí donde ellas lo hayan atravesado [Halbwachs, 1944, pp. 51-52];

no es sobre la historia documentada, es sobre la historia vivida que se apoya nuestra conciencia [*ibíd.*, p. 43].

En segundo lugar, la historia detecta los cambios, las transformaciones, las diferencias, y hace caso omiso de aquellas temporadas en que nada pasa; la memoria, por el contrario, busca las constancias, porque está interesada en mostrar que las cosas no han cambiado a pesar de los sucesos, porque los grupos con memoria quieren saber que todavía siguen siendo los mismos de siempre:

en la memoria, las similitudes pasan no obstante al primer plano. El grupo, al momento de avizorar su pasado, siente que sigue siendo el mismo y toma conciencia de su identidad a través del tiempo [Halbwachs, 1944, p. 77];

la historia social busca las rupturas; la memoria colectiva busca las continuidades.

La historia, tablero de eventos; las memorias colectivas, hogar de tradiciones [Halbwachs, 1944, p. 74].

Así pues, la colectividad necesita un pasado que sea exactamente tan experiencial y vivo como sus sentimientos actuales, y necesita por tanto algo así como entrar con la vigencia del presente en la obsolescencia del pasado, algo así como recorrer el pasado en plena actualidad. Recordar, etimológicamente, significa volver a sentir:

es así que cuando uno ha entrado por primera vez a un cuarto, a la caída de la noche, y ha visto los muros, los muebles y todos los objetos hundidos en una semi-obscuridad, estas formas fantásticas y misteriosas se conservan en nuestra memoria como el marco apenas real del sentimiento de inquietud, de sorpresa o de tristeza que nos acompañó en el momento de impactársenos la vista. No bastará con volver a ver el cuarto en pleno día para recordar: hará falta que evoquemos asimismo nuestra tristeza, nuestra sorpresa o nuestra inquietud [Halbwachs, 1944, p. 14].

Necesita memoria, pero los recuerdos no pueden existir como cosa guardada porque lo experiencial vivido siempre es actual y siempre es presente, por lo que, si ha de haber memoria, tiene que que hacerse con el ritmo de ese pensamiento rápido que constituye la actualidad colectiva, mismo con el que se supone que no se

puede recordar. El pensamiento necesita un pensamiento más estable que su propia fluidez irrefrenable. Y ciertamente, este pensamiento más estable existe, y está constituido por los objetos y las convenciones, que ya no se mueven con la rapidez del pensamiento actual pero que sin embargo, en tanto objetivaciones, siguen siendo pensamiento, pero, asimismo, se trata de un *pensamiento lento*, porque en efecto, las tradiciones, las normas, las ciudades y las cosas mismas, cambian y se reformulan, pero a un paso tan parsimonioso que en comparación parece estático:

los objetos materiales con los cuales estamos en contacto diario no cambian o cambian poco, y nos ofrecen una imagen de permanencia y de estabilidad. Son como una sociedad silenciosa e inmóvil, extraña a nuestra agitación y nuestros cambios de humor, que nos da un sentimiento de orden y quietud [Halbwachs, 1944, p. 131].

De hecho, las formas de los objetos que nos rodean tienen efectivamente esta significación. No temeríamos decir que están a nuestro alrededor como una sociedad muda e inmóvil. Si bien no hablan, nosotros los comprendemos sin embargo, toda vez que poseen un sentido que desciframos familiarmente. Inmóviles, no lo están más que en apariencia, ya que las preferencias y hábitos sociales se transforman, y si uno se cansa de un mueble o de una alcoba, es como si los objetos mismos envejecieran. Ciertamente es que, durante períodos suficientemente prolongados es la impresión de inmovilidad la que predomina, la cual se explica a la vez por la naturaleza inerte de las cosas y por la estabilidad relativa de los grupos sociales [ibid., p. 132].

En estos objetos late el recordatorio del pasado, el cual puede ser reconstruido, revitalizado y reactualizado con el pensamiento rápido si éste lo confronta. La colectividad lee en los objetos su recuerdo. Así, por así decirlo, los recuerdos están depositados en los objetos; cada objeto contiene la anécdota de su origen y la semblanza del grupo (individuo, etc.) que lo generó, razón por la cual se dice tan coherentemente que 'los objetos traen recuerdos'; basta encontrar una carta vieja en el cajón para saberlo:

no puede decirse que las cosas formen parte de la sociedad. Sin embargo, muebles, decoraciones, cuadros, utensilios y ornamentos circulan al interior del grupo y son ellos objeto de apreciaciones, de comparaciones, abriendo a cada instante percepciones sobre las nuevas direcciones de la moda y del gusto, y recordándonos igualmente las costumbres y elegancias de ayer [Halbwachs, 1944, p. 131].

Aquello que subsiste, en cualquier galería subterránea de nuestro pensamiento, no son imágenes hechas y completas, sino que son, en la sociedad, todas las indicaciones para reconstruir tales partes de nuestro pasado, que nosotros nos representamos de manera incompleta o indistinta, o que, incluso creíamos totalmente fuera de nuestra memoria [ibid., p. 65].

Ciertamente, lo que los turistas compran son precisamente «recuerdos», *souvenirs*, en toda su literalidad. Por *recuerdo* puede entenderse la experiencia vivida que está depositada en los objetos culturales o socialmente significativos. Por *objeto* puede entenderse todo aquello que se encuentra estabilizado en el lenguaje, en el tiempo y/o en el espacio. Por memoria puede entenderse el proceso de localizar los recuerdos contenidos en los objetos, o sea, el acto de revivir experiencias y hacerlas presentes. El pasado es un hecho del pasado, pero la memoria es un acto del presente en busca del pasado, y por lo cual, en rigor, es innovadora y pertenece al pensamiento rápido.

El recuerdo es en gran medida una reconstrucción del pasado con la ayuda de los datos insertos en el presente, y compuesta por lo demás, de otras reconstrucciones hechas en épocas anteriores y de donde la imagen de antaño llega ya bien alterada [Halbwachs, 1944, p. 57].

La memoria siempre es nueva. La memoria es un acto de creatividad; se trata de crear el pasado para incorporarlo al presente de la colectividad para que ésta tenga sentido y así tenga motivos y justificaciones para planear el futuro; la identidad es la continuidad de los tres tiempos. Y si la memoria es un acto de creatividad, entonces, la creatividad es un acto de memoria que cae más adelante del presente, por lo que el pensamiento tiene que alcanzarlo, y hace así un proyecto de futuro. Y por lo tanto, lo que efectivamente está haciendo la colectividad contemporánea es construir sus próximos recuerdos. O como lo dijo Sabines: 'No te deseo nada para el porvenir. Deseo que puedas hacerte un pasado feliz'.

Para hacer memoria, el pensamiento colectivo recorre las fechas y los lugares en donde se hallan los objetos. En otras palabras, el pensamiento actual de la colectividad, que es pensamiento rápido y sin apoyo, se introduce, como en un mapa o en una ciudad, en el pensamiento lento objetivado, y dentro de él, guiado por su estructura y sus contenidos, dentro de sus marcos, se construye una memoria que le procura seguridad, identidad, continuidad y proyecto. Y si por alguna razón dejara de servirle tal memo-

ria, se construye otra, tal y como hacen los psicoanalizados que van con el psicoanalista para hacerse una memoria nueva, porque la que tenían les era incómoda. El pensamiento lento es el marco dentro del cual se mueve el pensamiento rápido; y aquí probablemente valga la analogía del movimiento de los seres vivos con respecto al movimiento de la tierra: los primeros se mueven confiados sobre suelo firme, pero la segunda, todavía, sin embargo se mueve. El pensamiento rápido es el que da la impresión de constante cambio que vemos en las primeras planas de los periódicos, pero el pensamiento lento es el que a la postre da la idea de que después de tanto cambio, nada ha cambiado en realidad.

2.2. Las fechas

Los objetos contienen experiencias que la memoria colectiva sabe leer. Es la colectividad la que ha fabricado los objetos mismos donde después encontrará sus recuerdos. De hecho, la colectividad ha fabricado una especie de objetos cuya única finalidad es contener experiencias: las fechas. El tiempo es un marco dentro del cual se mueve la vida, pero asimismo, o por lo mismo, es el marco dentro del cual la memoria puede hacer recorridos de regreso en busca del pasado. El tiempo de la colectividad es una suerte de mapa que fija, ordena y secuencia los acontecimientos cualesquiera de manera que puedan ser localizados cuando haya menester; las fechas son marcas dejadas para señalar diversos acontecimientos. El tiempo, así estructurado, está fijo, no se mueve, porque de moverse se volvería ilocalizable, y quien se mueve en su interior es el pensamiento colectivo:

los eventos se suceden en el tiempo, pero el tiempo en sí mismo es un marco inmóvil... el tiempo no pasa: dura, subsiste, y eso es lo que le corresponde, si no, ¿cómo podría la memoria remontar el curso del tiempo? [Halbwachs, 1944, pp. 126-127];

las fechas funcionan así como hitos, como puntos de referencia por donde el pensamiento debe seguir si quiere encontrar su memoria, y cada sociedad, cada grupo y cada individuo tiene sus fechas significativas, las memorables, aquellas donde están guardadas sus experiencias como garantía de identidad, aun cuando pueda 'abrir' otras fechas para revisar su contenido en caso que le sea necesario, o sea que puede construir tantos cuantos recuerdos necesite para comprender y afirmar su presente y su porvenir. Re-

hacer la propia memoria, frente y contra la historia oficial u otras memorias dominantes, es un fenómeno típico de aquellos movimientos sociales que requieren de una justificación y una identidad, esto es, demostrar el derecho que se tiene a ocupar un lugar en el mundo, porque un lugar en el mundo es un lugar en la memoria de la colectividad.

El tiempo no es real excepto en la medida que tiene un contenido, es decir que ofrece una materia de eventos al pensamiento. Es limitado y relativo, pero tiene una realidad plena [Halbwachs, 1944, p. 129].

Los marcos temporales de la memoria están constituidos por localizaciones, por mojones de diversos tipos: por una parte las localizaciones en horas, días, estaciones, años, siglos, esto es, el calendario, que permite mencionar la primavera del 68 e incluso darle ambientación contextual a la experiencia, porque lo que sucedió a las 8 de la noche de un diciembre, sea lo que sea, fue con el suéter puesto, y se recuerda con frío. Por otra parte, períodos de la vida, tales como infancia, adolescencia, madurez, cada uno con sus características de desarrollo adjudicadas y con sus propias explicaciones, que por fuerza determinan las características del recuerdo. Asimismo efemérides, aniversarios, que hace que cada año, puntualmente, retorne el pasado; los pequeños rituales cotidianos, tales como la comida familiar los domingos o la cena de nochebuena, son reconstrucciones cíclicas de los recuerdos comunes del grupo con el fin de constatar que siguen siendo un grupo; la vida es un tiempo lineal dentro del cual la memoria funda un tiempo cíclico: es el retorno de lo que ya no va a regresar. Y finalmente, periodizaciones por eventos, tales como la entreguerra, los tiempos de la revolución, los años de la colonia, que tienen la experiencia particular recordada con la tonalidad general del evento que las enmarca. Puede observarse hasta qué punto la fecha en sí misma contiene ya el recuerdo, y de hecho lo impone a la gente con su sola presencia, como cuando uno recuerda una cita exclusivamente porque se enteró de que era viernes. Y olvidar una fecha, pasar por alto una efemérides, es perder un acontecimiento: si desaparece un objeto desaparece su recuerdo, de manera que el olvido colectivo es la pérdida de los marcos sociales de la memoria. Al suprimir un aniversario, por ejemplo, se suprime efectivamente el suceso, cosa que a ciertos gobiernos les da por hacer por razones de seguridad nacional.

Una de las características de los marcos temporales de la memoria es que en toda fecha, sea cual sea, sucedió algo, esto es,

contiene por fuerza una experiencia; aunque no se sepa cual: debe contenerla, debe tener un recuerdo, el cual se reconstruye independientemente de lo que haya sucedido históricamente: por fuerza hubo una infancia, por fuerza aconteció el año 1954, por fuerza uno estaba vivo el lunes pasado: por fuerza hay un recuerdo que debe ser reconstruido;

hay en nuestra vida un cierto número de eventos que no pudieron no haberse producido. Es una certeza que hubo un día en que yo fui por primera vez a la escuela [Halbwachs, 1944, p. 4],

y aunque de esa experiencia no quede nada, debe rehacerse toda vez que está su fecha: a punta de lenguaje, de conversación, de imágenes de otra parte, de rememoraciones oídas, de recuerdos mezclados, si uno lo necesita, termina por crear el recuerdo que le corresponde; termina por crear la experiencia que, bien a bien, como toda experiencia, es nueva; en efecto, la memoria siempre es un acto de creatividad e innovación colectivas.

2.3. Los lugares

El tiempo y el espacio son en rigor un mismo objeto, sólo que hecho de distinto material. El tiempo es una imagen hecha de materia tetradimensional; el espacio es imagen hecha de tres dimensiones. El tiempo es espacio en movimiento: el espacio es tiempo detenido. Y de hecho se reúnen en un mismo objeto, porque cada cosa tiene su tiempo y cada tiempo tiene su lugar. Por eso puede decirse sin ser incoherente que 'el tiempo pasa', o hablar del 'año que entra', esto es, describir al tiempo moviéndose por un lugar. Este objeto espaciotemporal es un objeto-ambiente, por el cual transitamos; se trata concretamente de esa atmósfera que en Psicología Colectiva aparece como el Espíritu.

En todo caso, el hecho de que uno 'se marcha para olvidar', significa que en los lugares están depositados los recuerdos;

cada sociedad configura el espacio a su manera, pero de una vez por todas o siguiendo siempre las mismas líneas, para así constituir un marco fijo donde encierra y encuentra sus recuerdos [Halbwachs, 1944, p. 166].

Y es que, por cierto, la colectividad construye los marcos en donde encierra su pensamiento: ha construido los lugares en don-

de meter y conservar sus experiencias: la ciudad con su traza, el taller, la plaza principal, el café, las esquinas, las casas, etc.

Cuando un grupo se inserta en una parte del espacio, la transforma a su imagen, pero al mismo tiempo se pliega y se adapta a las cosas materiales que se le resisten. El grupo se encierra dentro del marco que ha construido. La imagen del entorno y las relaciones estables que se entablan con él pasan al primer plano en la idea que el grupo se hace de sí mismo. Esta idea penetra todos los elementos de su conciencia, y detiene y reglamenta su evolución. La imagen de las cosas participa de la inercia de ellas [Halbwachs, 1944, p. 132].

Cada uno de los distintos lugares tiene su momento de origen y su actividad característica que es reactivada al pasar por ellos; un cambio de lugar es, literalmente, cambio de pensamiento: las ideas, afectos y recuerdos que se activan en, por ejemplo, un templo, son diferentes a los que se activan en un parque; o asimismo, el recorrido por la parte nueva o vieja de la ciudad remueven y actualizan estados de ánimo distintos, lo mismo que en una casa vieja y en una nueva. En los lugares viejos la prisa se detiene, el pensamiento vaga por otras épocas y las preocupaciones de actualidad se hacen a un lado; mientras que en los lugares nuevos el espíritu contemplativo cede paso al dinámico, el quehacer se acelera, como si no hubiera ahí nada que recordar, sino más bien hubiera que estar construyendo los recuerdos para después.

Los lugares son un pensamiento de piedra, que es lo que les confiere su confiabilidad porque, en primer lugar, se trata de un mundo de objetos exteriores, objetivos, que se mantiene independiente de los vaivenes del humor de las gentes, y pase lo que pase en las vidas personales, uno sale a la calle, recorre sus espacios y se percata de que nada ha cambiado, de que el mundo es el mismo:

es así que estando bajo el golpe de una tribulación de esta índole [de la amistad, del amor], uno sale, uno recorre las calles; uno se sorprende de ver como la vida alrededor continúa como si nada [Halbwachs, 1944, p. 135];

en segundo lugar, porque nada dura más que las piedras, las edificaciones y el espacio, y así, el espíritu que está depositado en los lugares se mantiene vigente junto con ellos. El espacio es el pensamiento más pertinaz, y constituye el símbolo de continuidad de la memoria y la fortaleza de la identidad de los grupos, por lo cual éstos defienden sus sitios de convivencia con toda tenacidad:

en no menor grado, la estabilidad de los alojamientos y su aspecto interior le imponen al grupo mismo la imagen plácida de su continuidad [Halbwachs, 1944, p. 132];

así resulta que el grupo humano tiene la impresión de no cambiar en tanto que el aspecto de la calle y edificios se mantenga idéntico; y es que hay pocas formaciones sociales más estables y a la vez más seguras de durar [ibid., p. 134];

un gran número de gente será sin duda más sensible a la desaparición de tal calle, de tal edificio, de tal casa, que a los más graves eventos nacionales, religiosos o políticos. Esta es la razón por la cual el efecto de levantamientos que atribulan a la sociedad sin alterar la fisonomía de la ciudad, se desvanecen al pasar a aquellas clases de gente que tienen más aprecio a las piedras que a los hombres... el artesano a su taller, el tendero a su tienda... [idem].

Así, no solamente las casas y las murallas persisten a través de los siglos, sino que toda la parte del grupo que está sin cesar en contacto con ellas, y que confunde su vida con la vida de las cosas, se mantiene impasible... el grupo se da cuenta de que una parte de sí mismo permanece indiferente a sus pasiones, sus esperanzas, sus pánicos: esta pasividad de los hombres refuerza la impresión que resulta de la inmovilidad de las cosas [ibid., p. 135].

No cabe duda, hay cierto gusto en recitar a Halbwachs. Ahora bien, si las edificaciones pueden ser consideradas como objetos, como cosas donde están depositados los recuerdos, éstas bien pueden ser destruidas, derrumbadas, tal y como suelen perpetrar las culturas que se imponen a otras, que saben que deben, si quieren prevalecer, instalarse materialmente sobre las ruinas de la anterior, en el entendido de que, mientras existan las edificaciones previas, se mantendrá intacta la memoria y el espíritu de la cultura dominada. Los españoles conquistadores fueron inteligentes en Ciudad de México, sin que esto sea meliorativo. Los edificios demolidos son memorias derrumbadas: el olvido es el hecho de que no quede piedra sobre piedra. Pero, asimismo, la reconstrucción de edificaciones es la restitución de la memoria, que también puede llevarse a cabo, por ejemplo tras un terremoto, donde parece que la verdadera necesidad de la gente es no dejar hundir su identidad bajo los escombros, y se da a la febril tarea de reconstruir, no sólo lo inmediatamente anterior al temblor, sino de reconstruir hasta los mismos orígenes de la ciudad: rescatar todo su pasado. Igualmente, una gran parte de los movimientos urbanos que demandan vivienda, servicios, etc., opera bajo la lógica de la memoria, esto es, de ganar o recuperar formas de pensamiento

que habrían sido desalojadas por planes de urbanización para los cuales el pasado es nostalgia sensiblera, porque el progreso se nutre del olvido. En efecto, el progreso no tiene memoria, pero la gente sí, de ahí los movimientos de resistencia urbana, activa o pasiva.

Pero toda edificación, todo objeto, sea incólume, en ruinas o borrado está puesto sobre el espacio, sobre el vacío, es decir, está emplazado, y desalojar de la memoria un mero emplazamiento, que de por sí ya está vacío, es tarea difícil. Ciertamente, lo último de los objetos que puede ser desaparecido es el lugar que ocupan u ocuparon; de todo espacio, lo último que se pierde es el mapa porque, es regla general que las sucesivas demoliciones y reedificaciones de lugares se hacen sobre un trazado primigenio, respetando, por así decirlo, el vacío de los espacios huecos, de la misma manera que las dimensiones y coordenadas de los terrenos donde se destruye y reconstruye por lo común se mantiene, y en dichos emplazamientos sigue habitando la memoria. La mayoría de las ciudades conserva aún el alineamiento de las calles de cuando su fundación, como si las bardas echaran raíces de manera que, no obstante se derrumben en la superficie, continúan construidas subterráneamente. La distribución de los espacios se hunde en la tierra. El centro de la ciudad seguirá siendo el centro aunque ya quede al sur, y uno siempre podrá decir sobre un terreno baldío, 'aquí estuvo mi casa', de manera que el pensamiento, al recorrer el mapa, sigue haciendo memoria. La memoria de los emplazamientos, los mapas y/o los croquis, es un planteamiento importante porque refiere al carácter de negatividad empírica de la dimensión de lo significativo, en el sentido de que cuando menos una parte de lo psico-colectivo escapa a la conciencia porque su referente es una ausencia, porque radica precisamente en lo que no está. La Psicología Colectiva es así también una psicología de lo que no parece ser, de lo que no está, que es la otra cara de lo real. Por lo demás, esta permanencia de los emplazamientos también ha sido observada por el urbanismo; así, por ejemplo, Lavendan consigna una «ley de la persistencia del plano», según la cual, aunque las edificaciones se arruinen o desaparezcan, el trazado original permanece; como dice Churchill (1945, p. 6): «los edificios se hacen obsoletos y se destruyen, o se caen, pero la tierra debajo permanece. 'La calle que se llama Derecha' permanece en Damasco, y aunque el palacio del César no existe más, los turistas pueden decir correctamente, 'por esta calle caminó el César'». La Psicología Colectiva viene a ser un poco lo que queda en los intersticios de la Psicología Social, como una psicología de lo que no puede ser

constatado por los métodos cuantitativos. Comoquiera, es a esos emplazamientos que los grupos se aferran aunque el panorama haya cambiado, como cuando se hacen zonas residenciales de lujo en territorios tradicionalmente populares, y entonces se observan enquistadas tiendas, viviendas, etc., que no pudieron ser removidas. El espíritu tradicional siempre regresa a su lugar:

cuando un grupo humano vive largo tiempo en un emplazamiento adaptado a sus costumbres, no sólo sus movimientos, sino también sus pensamientos se regulan por la sucesión de imágenes que le representan los objetos exteriores. Suprímase, ahora, suprímase parcialmente o modifíquese en su dirección, su orientación, su forma, su aspecto, a esas casas, esas calles, esos pasajes, o cámbiese solamente el lugar que ocupan los unos con respecto a otros. Las piedras y los materiales no se resistirán. Pero los grupos resistirán, y si no es a la resistencia de las piedras, será a la de sus afincamientos antiguos con lo que uno se tropezará [Halbwachs, 1944, p. 137];

un grupo... no se contenta con manifestar que sufre, ni con indignarse y protestar en el momento. Él resiste con toda la fuerza de sus tradiciones, y esta resistencia no pasa sin efectos. El grupo intenta y logra en parte reencontrar su antiguo equilibrio en las nuevas condiciones. El grupo trata de mantenerse o de reformarse en un barrio o en una calle que ya no están hechos para él, pero que están sobre un emplazamiento que era el suyo [ibíd., p. 138];

pero la población pobre tampoco se deja desplazar sin resistencia, sin contraofensivas e, incluso cuando cede, sin dejar detrás parte de sí misma. Tras las nuevas fachadas, alrededor de las avenidas flanqueadas de casas ricas recientemente edificadas, en los patios, en los paseos, en las callejuelas de los alrededores, la vida popular de antaño se abre y no recula más que paso a paso. Es así que en medio de los barrios nuevos uno se sorprende de encontrar islotes arcaicos [ibíd., p. 139].

Puede observarse, en fin, que Halbwachs le concede al espacio un interés privilegiado en lo que respecta a la formación y presencia de la memoria y el pensamiento colectivos, de donde se entiende que su segundo libro sobre la memoria colectiva esté todo dedicado al espacio (cfr. 1941), concretamente al espacio físico sobre el que se desarrollan los acontecimientos del nuevo testamento, ya que «toda la historia evangélica está escrita sobre el suelo» (1944, p. 165). Casi podría decirse que Halbwachs dota de cuerpo a la mente grupal para que no se le acuse de entelequia: el Espíritu Colectivo se encarna en el Espacio de la Ciudad. Al definir la memoria en el penúltimo renglón de su libro, la pone en su lugar:

los sentimientos, las reflexiones, como todo evento, cualquiera que sea, se deben colocar en el lugar donde yo viví o por el que yo pasé en tal momento y que existe siempre. Tratemos de ir más lejos. Cuando tocamos la época en que ya no nos representamos, ni siquiera confusamente, los lugares, llegamos también a regiones del pasado que nuestra memoria ya no alcanza. No es por tanto exacto que para recordar haya que transportarse en pensamiento fuera del espacio, puesto que, al contrario, es la sola imagen del espacio la que, en razón de su estabilidad, nos proporciona la ilusión de no cambiar a través del tiempo y de reencontrar el pasado en el presente; y es así como se puede definir la memoria; sólo el espacio es lo suficientemente estable como para poder durar sin envejecer y sin perder ninguna de sus partes [Halbwachs, 1944, p. 167].

3. La construcción colectiva de la realidad

Los fenómenos de la memoria, la afectividad y la percepción colectivas son, estrictamente, construcciones de la realidad mediante lenguaje (nominación de objetos) e imágenes (objetos concretos o abstractos perceptibles de cualquier manera) en comunicación. Y bien a bien, este punto de vista ha sido la constante del proyecto de la Psicología Colectiva, no sólo hasta la fecha blondeana de 1928, sino hasta la fecha, por lo cual, el proyecto de la disciplina, considerada a la vez como una serie de textos y como una comprensión de la realidad, viene a ser el intento reglamentado de entender y explicar los procesos comunicativos por los que la realidad, tal cual es conocida y sentida, se va construyendo. Este intento está presente, de manera paulatinamente más acabada y extendida, en las obras citadas de LeBon, Rossi, Wundt, Tarde, Simmel, Mead, Blondel y Halbwachs, por lo pronto, y más tarde quienes les sigan continuarán intentándolo. Desde su punto de vista, la Psicología Colectiva sostiene que todo puede y debe ser visto como Comunicación, que el mundo en sí mismo es una *Intersubjetividad*, y por lo tanto, su desarrollo consiste en sistemáticamente ver todo como comunicación, y en asumir la obligación de no ver las cosas de otra manera, de prescindir de explicaciones desenmarcadas de su perspectiva, independientemente de su plausibilidad. Esta obligación, que está formulada como una limitante, resulta ser, por el contrario, una condición general de la creatividad. No existe la creatividad en el vacío (cfr. vgr. Arnheim, 1974), como piden muchos de los que así justifican su falta de creatividad: el que quiere tener «todo» para poder crear, no crea nada, porque ya tiene todo.

El desarrollo de la Psicología Colectiva consiste en ir viendo cómo el modo de ser de su universo se convierte en hechos, desde los más abstractos como las relaciones hasta los más concretos como los ejecutantes. Es volver a ver su universo de interés pero ahora dotado de un modo de ser especial, modo este de ser que radica, no exactamente en el hecho mismo, sino en la forma de mirarlo, en el punto de vista. Puede notarse que no puede distinguirse entre el hecho y la mirada, como si en el centro estuvieran lo observado y el observador, como si la cosa vista fuese una forma de mirar, como si el objeto y el sujeto fuesen lo mismo; eso, al parecer, es lo que sucede. Cuando el modo de ser depende de la forma de mirarlo, cuando el hecho se transforma si el observador cambia, cuando la mirada y el modo de ser son un mismo evento, cuando el sujeto de conocimiento y el objeto conocido son interdependientes, el universo dispar se unifica en el centro. Comoquiera, tanto Blondel como Halbwachs revisitan implícitamente las aproximaciones previas de la disciplina, y las reúnen en un solo marco, como un mismo espíritu; un universo centrado.

Y por último, si el punto de vista de la Psicología Colectiva ve todo como Comunicación, la propia disciplina, desde que pertenece a 'todo', debe ser vista como tal: ciertamente, como una reconstrucción de realidades con el recurso del lenguaje escrito de sus textos: según sea el lenguaje, será la realidad reconstruida. Y el lenguaje de Halbwachs y de Blondel es, entre todos los posibles, uno en especial; hablando de Halbwachs, Aguilar (1990 bis) hace notar

el estilo del autor; un estilo hecho de largas frase, cláusulas subordinadas, dobles negaciones y una cierta intención literaria que lo convierte en lectura atractiva [p. 2].

Por supuesto, no es en verdad, casual, que tanto Halbwachs como Blondel escriban con deliberadas pretensiones literarias. Al parecer, es sólo mediante el lenguaje evocativo que las experiencias pueden ser presentadas por escrito sin haber perdido toda la afectividad e imaginaria que les es consustancial. Para explicar un sentimiento hay que hacerlo sentir. En efecto, las experiencias que son descritas deben ser evocadas, provocadas y reconstruidas por la misma descripción. Este estilo literario deja pues de ser adorno textual para convertirse en recurso metodológico.

VII

EL PUNTO DE INFLEXIÓN DE LA SOCIOPSICOLOGÍA

Se ha caracterizado ya, aproximativamente, a la Psicología Colectiva como:

- una psicología de lo inconsciente que no está en los individuos,
- una psicología de lo psíquico que no parece psíquico,
- una psicología de la empiria ausente
- una psicología de la comunicación,
- una psicología de lo cultural simbólico, y como
- una psicología de la construcción comunicativa de la realidad;

ahora bien, a estos avisos de lo que es la disciplina, pueden añadirse ciertos denominadores comunes entresacados de su trayecto.

1. Las constantes de la Psicología Colectiva

Parece ser inherente a la cultura del siglo XX la necesidad de una Psicología Colectiva, independientemente de las formalidades de una comunidad académica, de donde resulta que la Psicología Colectiva ha sido capaz de inventarse a sí misma más de una vez y por más de una vía, esto es, que ha sido planteada con similitud

extraordinaria por fuera de sus textos de referencia y al margen de la discusión que entre ellos se sostenía. En otras discusiones y con otros textos ha aparecido repetidamente la definición exacta de la disciplina, aunque nombrada de cualquier manera, sin que ello sea un problema para entender el espíritu de la letra, toda vez que a estas alturas ya se ve que los nombres de las Psicologías Social y Colectiva no han sido lo suficientemente deslindados, y suelen aparecer intercambiados. Como sea, cuando Saussure inventaba su semiología, se encontró con la Psicología Colectiva:

puede por tanto concebirse una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social; formaría parte de la psicología social, y por consiguiente, de la psicología general; la denominaremos semiología [1916, p. 29; póstumo];

y es en verdad alentador para la soberbia de la Psicología Colectiva, ahora que todo conocimiento y toda realidad y toda disciplina se han convertido en problema de lenguaje y de signos, ahora que el mundo es semiológico, enterarse de que ese mundo era psico-colectivo, y responder que ya se sabía. Y así como Saussure pasa a ser del dominio de la Psicología Colectiva, también Peirce, coinventor de la disciplina con el nombre de semiótica, puede justificadamente ser incorporado, como de hecho ya lo está siendo. La discusión de la Psicología Colectiva todavía no ha terminado y además, después de cien años, se está poniendo interesante. Por otro lado, en el terreno de la antropología, Kroeber también descubre el hilo negro del alma colectiva en un artículo titulado 'las posibilidades de la psicología social', con una claridad cortante que no quiere dudas:

desde el momento en que los fenómenos psíquicos del supraindividual o del grupo social como hechos empíricos son tan reales o actuales como la vida psíquica del mismo individuo, el término *alma* es igualmente aplicable a ellos [1917; citado por Blanco, 1988, p. 77; énfasis en el original].

Y desde la filosofía del lenguaje, Voloshinov resume la Psicología Colectiva en un párrafo insoslayable:

separada de su verdadero proceso de comunicación e interacción semiótica en general, la psicología social adoptaría la apariencia de un concepto mítico o metafísico... La psicología social no está ubicada en el interior de parte alguna (en las «almas» de los sujetos que se comunican) sino total y absolutamente *fuera*: en la palabra, el

gesto, el acto. En ella no hay nada no expresado, nada «interior»; está totalmente en el exterior, totalmente revelada en los intercambios, totalmente comprendida en lo material, sobre todo en la materia de la palabra... La Psicología social es ante todo una atmósfera integrada por una gran variedad de *actos de habla* [1930, pp. 31-32; comillas, paréntesis y énfasis en el original].

Y también dentro del marxismo; con precursores como Labriola en esto de necesitar una Psicología Colectiva (cfr. Munné, 1982, pp. 20-21), Mannheim, de quien alguien intituló con fortuna una compilación como *Ensayos sobre Sociología y Psicología Social* (1953), descubrió de nuevo la disciplina, llamándola 'psicología sociológica':

no podemos saltar directamente de la observación de los individuos y sus mecanismos psíquicos al análisis de la sociedad. La psicología de la sociedad no es un millón de veces la de un individuo... Lo que es necesario para nuestros propósitos es una psicología históricamente diferenciada por la cual pueda explicarse los cambios de actitudes, motivaciones y transformaciones de los símbolos en diferentes épocas, entre diferentes clases y en distintas situaciones sociales [citado por Kecskemeti, 1953, p. 11; énfasis añadido].

Pero no sólo definiciones aisladas, sino versiones completas, ya sea por obras, obras completas o disciplinas enteras, son capaces de fijar de nuevo el punto de vista de la Psicología Colectiva. Los ensayos literario-filosóficos sobre pueblos, identidades, naciones y gentes (vgr. Ortega y Gasset, 1937; Paz, 1956), son continuadores directos de las preocupaciones de las psicologías de los pueblos, de las masas y de las razas, y reproducen por lo demás su vocación de literatura sumamente convincente, así como su capacidad de atraer al auditorio de lectores reales y no especializados. Asimismo, la obra de Weber, fundador junto con Durkheim de la sociología moderna pero autor ajeno a la bibliografía psico-colectiva, es, cuando menos en su 50 %, un caso de Psicología Colectiva; para Weber, además de la búsqueda de relaciones causales en los hechos sociales (el otro 50 %), la aproximación a cualquier fenómeno implica la comprensión del significado que una acción tiene para sus actores, porque la acción social no tiene sólo causas, sino también sentido (cfr. Donolo, 1981, pp. 28 ss.); pero se trata de un 'sentido medio', es decir, atribuible a una pluralidad de actores, que pertenece obviamente a una dimensión que no es física, pero además, tampoco psíquica, sino a la dimensión de lo significativo: es lo subjetivo que no es psíquico (cfr. Timasheff, 1955,

p. 221), y que puede reconocerse como psico-colectivo; la Psicología Colectiva es una psicología de la subjetividad impersonal, de lo que 'se' siente, lo que 'se' dice, 'se' espera, etc., y que se cumple sin que nadie pueda reivindicarlo para sí. Y finalmente, la sociología del conocimiento, más concretamente la sociología del conocimiento de la vida cotidiana, especialmente en la versión de Berger y Luckmann (1967), epígona fiel del concepto de intersubjetividad de Schutz (1962, póstumo), y ambos fuertemente influidos por la obra de Mead; ésta es, *mutatis mutandis*, una obra de Psicología Colectiva, con la advertencia de que allí donde diga «sociología», léase 'Psicología Colectiva', pero no allí donde diga «Psicología Social». Parece entonces correcta la aserción de Moscovici (1979) según la cual la sociología del conocimiento tomó por un tiempo la estafeta de la Psicología Colectiva, pero que ya le toca devolverla. El mismo Goldmann, un brillantísimo exponente de lo que él denominaba sociología del espíritu (cfr. s.f.) se declaraba, entre sus amigos, como psicólogo colectivo (Del Valle, s.f.).

En efecto, con respecto a la cultura del siglo XX, el pensamiento psico-colectivo es una constante, que por lo demás va ganando *momentum* a últimas fechas; y en lo que respecta a su desarrollo interno, presenta, por lo menos, las siguientes constantes:

Primera. Para la Psicología Colectiva, la realidad en pleno no es subjetiva (aquí cada cabeza no es un mundo) ni tampoco objetiva (el mundo no es independiente de sus usuarios), sino *intersubjetiva*, es decir, que rige como objetiva para más de una subjetividad, de modo que no se trata de una realidad ni a voluntad ni autónoma, sino acordada y concordada. La intersubjetividad de la realidad psico-colectiva es el momento más prístino y el elemento fundamental, siendo las otras dos realidades (objetiva y subjetiva) posteriores a ella, por lo que, para efectos de explicación, no puede ya ser reducida ni a componentes ni a menores expresiones. El acto social de Mead es un buen ejemplo de esta primera constante.

Segunda. Por lo tanto, la Psicología Colectiva puede prescindir de las dualidades explicativas individuo/sociedad o individuo/instituciones, no obstante éstas posean una existencia empírica innegable. Frente a un mundo pensado mediante dualidades antagónicas, complementarias o paralelas, entre las que destacan las dualidades sujeto/objeto, consciente/inconsciente, racionalidad/emotividad, femenino/masculino, la Psicología Colectiva intenta pensar el mundo mediante *terciaridades*, una de las cuales es la idea de colectividad o de Espíritu, que funcionan como entidades unitarias y

nó obstante incorporan al mismo tiempo al individuo y a la sociedad, y a las demás formas de partir la vida en dos. Una visión o versión que tercie entre versiones polares, otorga cuando menos la confianza de estar produciendo conocimiento, no tanto por ser «verdadera» sino por ser distinta. A falta de otras y a descreimiento de los cánones positivistas, quizá la única garantía que tenga la Psicología Colectiva de desarrollarse como disciplina, sea la contravención sistemática y sólida del sentido común, que es, ante todo, dualista. La noción de las masas como entidad supraindividual es un caso de esta constante.

Tercera. La Psicología Colectiva se interesa prioritariamente por los acontecimientos psicológicos que se suscitan en la *zona pública* de la sociedad (razón por la cual aparece desde un principio como una psicología política), en la consideración de que lo público es el centro de la vida colectiva, porque es allí donde se origina y donde se transforma, siendo entonces la esfera privada ya sea una secreción de la vida pública, ya sea un afluente de ella. El interés no menor de la Psicología Colectiva por lo privado tiene que entenderse en este marco. Lo público/privado es una dualidad empírica creada por la modernidad, efectivamente; sin embargo, la Psicología Colectiva intenta definir y delimitar ambos términos a partir de un punto de vista tercero, de manera que su análisis se desarrolle como crítica de las dos esferas y a la vez como propuesta de una esfera común. La psicología de los públicos representa bien esta constante.

Cuarta. Sea público o privado, la Psicología Colectiva se ocupa de comprender el mundo de la *vida cotidiana*. En una primera aproximación, lo cotidiano es simplemente lo que no es especializado; no es tanto una serie de actividades concretas, como una forma de llevar a cabo cualquier actividad, desde los preparativos para irse a dormir hasta la participación en una revuelta popular, sin aprendizajes ni planificaciones, sin profesionalismos ni devociones asumidas; esto es, sin la búsqueda de resultados competentes, sino por el sentido, motivación, interés, o necesidad que se colman en el mero ejercicio de la actividad. Lo cotidiano es un acto lleno en sí mismo; la gente ejerce cotidianidad. La psicología de la sociabilidad muestra hasta qué punto.

Quinta. Sentir es una actividad de aficionado, siempre amateur, y por ende muy socorrida en la cotidianidad. En consecuencia, la Psicología Colectiva presta especial atención al *factor afectivo* de la vida social, el cual se encuentra localizado no sólo en lo que se reconoce como sentimientos, sino también y sobre todo se encuentra bajo la forma de comportamientos y objetivaciones, es de-

cir, de todo aquello susceptible de ser aprehendido como una imagen. En el intento mismo de la comprensión de la afectividad colectiva, se asume que, así como puede suponerse una razón cognoscitiva o lingüística, también puede suponerse una razón afectiva que se desenvuelve bajo una lógica propia. De hecho, la omisión o distorsión de este factor desnaturaliza cualquier psicología, dejándola en calidad de una ingeniería de conductas. Esta constante puede ejemplificarse en la construcción de la memoria colectiva.

Sexta. Si falta hiciera mencionarlo, para la Psicología Colectiva la realidad no aparece más que mediada por símbolos, es decir, por cosas que están puestas en lugar de cosas que a su vez están puestas en lugar de cosas que nunca llegan, razón por la cual la realidad acaba teniendo un *carácter simbólico*. A la Psicología Colectiva no le interesan los símbolos considerados como instrumentos para cumplir objetivos o alcanzar resultados, como sería el caso de la predicción y control de conductas, sino que le interesa el mundo de significado y de sentido que estos símbolos comportan. Sentido y significado son respectivamente las cosas en lugar de las cuales están puestas las cosas en lugar de las cuales están puestos los símbolos, asunto éste que habrá que explicarlo más detalladamente. De cualquier manera, como en el caso de la afectividad, lo que importa es la experiencia vital de los hechos más que sus descripciones físicas, lo cual sólo puede ser comprendido desde el punto de vista de una realidad simbólica.

Séptima. Dado el tipo de realidad que confronta, la Psicología Colectiva solamente ha podido, y solamente puede, emplear un *método interpretativo*. Interpretar es, de entrada, proponer convicentemente una versión entre otras de un acontecimiento particular dado basándose en razonamientos más generales. Una interpretación no es comprobable, sino aceptable en virtud de su coherencia, verosimilitud, persuasividad, argumentación. La interpretación intenta comprender, y comprender es 'ver', y después de haber visto, no intenta explicar, que sería transmitir lo visto, sino hacer comprender, 'hacer ver', de manera que lo visto y la forma de ver no se separan; y en efecto, la interpretación no es exactamente un método, exterior a los acontecimientos y a su marco teórico, sino que es consustancial al hecho mismo del conocimiento. Por eso, dentro de la tradición hermenéutica o comprensiva o interpretativa, se hace difícil hablar de método, por ejemplo del método de la Psicología Colectiva; casi que es por mera didáctica que se menciona. En todo caso, una realidad hecha de símbolos ambiguos, de múltiples significados cada uno, no puede ser apro-

ximada desde lo que se ha denominado el «método científico», que es un método diseñado para aproximarse a una realidad hecha de (traducida a) símbolos con un solo significado, como es o debe ser la realidad físico-natural, porque de otro modo no se puede interactuar racionalmente con ella. Por cierto que el método científico es un código de control de los hechos y de dominio de la naturaleza, cuya garantía de funcionamiento está dada por la univocidad de significado; por el contrario, el método hermenéutico es un ensayo de confección de sentido entre la multivocidad de significados de la cultura, cuya garantía de conocimiento está dada por el acuerdo entre los participantes de dicho conocimiento. El hecho de que el método interpretativo no tenga exactamente «método» parece a veces rayar con el bizantinismo o la palabrería, pero, aunque a menudo se utilice como pretexto para ambas frivolidades, lo cierto es que no es fácil ni asistemático, sino muy difícil porque su sistematicidad no puede descansar sobre las seguridades del empleo obediente de un código ya fijo como el del método científico, que es correcto de antemano; el método hermenéutico ha de ser correcto sin que puedan existir criterios fijos de corrección. Una metodología así es explícita en la psicología de los pueblos.

Octava. La Psicología Colectiva tiene una indiscreta vocación de *teoría global de la sociedad*. En ningún caso se ha constreñido a un determinado rango de fenómenos que la costumbre cultural hubiera determinado como de índole psicológica o de índole colectiva, sino que, por el contrario, se ha abocado a entender cualquier suceso que por cualquier razón mueva su interés, y es que en efecto, la Psicología Colectiva no es tanto un acumulado de conocimientos como una forma de mirar el mundo, razón por la cual su sistematización y cumplimiento sólo puede aparecer como una conceptualización integral, que incluye tanto la génesis de lo social, como las razones y sinrazones políticas, la individualidad, la estética o el fenómeno mismo de conocer. Ciertamente, cuando una disciplina se asume como un punto de vista, como situada en un centro desde el cual se extiende a los alrededores, su delimitación disciplinar consiste en la delimitación del centro, de la forma de mirar, y no en los alrededores de las cosas vistas, a los cuales puede aproximarse sin mayores escrúpulos disciplinarios. Esto es que, para la Psicología Colectiva, el campo de trabajo no está delimitado por fenómenos, incluyendo algunos para excluir otros, sino que cualquier fenómeno que sea visible desde su perspectiva, es suyo. Por eso mismo, en Psicología Colectiva, una teoría es por definición una teoría de toda la sociedad dentro de la cual surge;

no hay manera de no necesitar explicar 'todo'. Así lo necesitó, por ejemplo, la psicología de las masas.

Novena. La Psicología Colectiva crea la realidad que declara estar analizando. Mientras que las ciencias de la predicción y el control de la conducta obedecen a los mandatos de la cultura en la cual surgieron, las disciplinas del Espíritu, al reconstruir los acontecimientos desde un punto de vista peculiar, están en rigor fabricando un acontecimiento distinto del inicial, que no formaba y ahora ya forma parte de la realidad. Su objetivo no es el arreglo de malestares, sino la generación de cultura, de modo que la disciplina misma se asume epistemológicamente como una labor de enriquecimiento de la pluralidad de la comunicación.

2. Psicología Social

Fijar las constantes de la Psicología Colectiva en este momento de su proyecto es conveniente porque a partir de aquí las huellas se borran, se mezclan y una que otra hasta viene de regreso. De hecho es en este momento que aparece aquella corriente de pensamiento que en este contexto se denomina Psicología Social, cuya fuerza empieza situada indudablemente sobre la coordenada sociopsicológica de la necesidad de comprensión de la realidad, pero cuyo éxito se sitúa más bien en esa otra coordenada que es la de publicar tumultuosamente. A fines del siglo XX, ya no tiene mucho caso armar una crítica de la Psicología Social, pero comoquiera, esta otra disciplina presenta casi punto por punto el revés simétrico de las constantes de la Psicología Colectiva: se enmarca en una realidad individual concebida mediante dualidades, se sitúa en la esfera privada y usa el sentido común como forma de la verdad, privilegia lo cognoscitivo y lo localiza en lo conductual, adopta el método científico de las ciencias naturales para desmenuzar la realidad en especialidades con las que responde a las demandas de ajuste que las tendencias hegemónicas de la sociedad le indican. La aparición de algo así es lo que podía esperarse de la dinámica que ha estado siguiendo la relación entre las zonas pública y privada.

Podrá aquí recordarse que la Psicología Colectiva surgió y se mantuvo como un pensamiento en contracorriente, anómalo con respecto a las tendencias dominantes de pensamiento, por lo que la decadencia de esta disciplina no obedece a factores accidentales, sino a la mera evolución de una zona pública que había progresado al grado de adquirir capacidad de ejecución sobre lo que

antes nada más creía y decía, y su consecuente efecto sobre la zona privada. Hasta fines del siglo XIX, la zona pública se muestra como una esfera «científica» y experta que «opina, que decide» sobre todas las cuestiones, al tiempo que la zona privada se muestra como la esfera lega, la cual, como mostró Tarde, no obstante también opina a pesar de que hubiera las pretensiones científicas de que no lo hiciera, de modo que aún estaba presente una real *opinión pública*; en ese sentido, la zona pública aún estaba politizada. La opinión científica pública opinaba que mediante la técnica regiría a la sociedad, pero hasta el siglo pasado nada más lo opinaba; sin embargo, gracias a los adelantos científicos, para los inicios del siglo presente, la relación entre ciencia y técnica se convierte en un hecho, y así, pasa de ser una esfera científicista para convertirse en una esfera tecnicista, donde la opinión pública se convierte en *publicidad*, opinión tecnologizada, la cual sólo anuncia, sólo informa, sólo emite, sólo muestra, sólo comprueba, pero ya no opina ni se deja influir por las opiniones provenientes de la zona privada, y de esta manera, en tanto esfera técnica publicitaria, se despolitiza. La aparición de la Psicología Social y el retraimiento de la Psicología Colectiva es meramente una expresión de este estado de cosas: como si la Psicología Social se erigiera como una disciplina técnica y publicitaria, y la Psicología Colectiva quedara en calidad de opinión privada de utilidad dudosa.

2.1. Estética de la reconversión de la privacidad

En las derrotas y en los triunfos del conflicto social siempre podrá argumentarse la existencia de elementos de poder, pero el poder, que no puede funcionar como categoría psico-colectiva toda vez que su ejercicio *crudo* no tiene nada de simbólico porque para reducir o eliminar a un adversario lo único que no se necesita es la comunicación (cfr. vgr. Moscovici, 1976), y solamente lo que ingresa al universo de la comunicación puede ser considerado por la Psicología Colectiva como existente, de suerte que resulta más congruente explicar el trayecto de la Psicología Colectiva, no por las crisis económicas, las luchas sindicales o las búsquedas de hegemonía, cuyo grado de refinamiento simbólico es bajo, sino mejor buscando aquellos fenómenos de simbolicidad sofisticada, que a menudo se clasifican como culturales. Detrás del Moisés de Miguel Ángel hubo buenas dosis de poder, pero sería toda una crudeza admirarlo como un hecho económico.

Ciertamente, mientras que la Psicología Colectiva conceptuali-

zaba su realidad, la cultura cotidiana transmutaba su apariencia. En 1870 y en 1930 había en el mundo más o menos los mismos artefactos de uso diario, tales como sillas, casas, cafeteras, libros, locomotoras y frascos de perfume. Sin embargo, mientras que en el siglo anterior la función de tales aparatos estaba descarnadamente separada de su estética, como lo muestra cualquier máquina de escribir de esa época (cfr. vgr. Dorfles, 1963, p. 31), donde los adornos son sobrepuestos y sin relación alguna con el objeto, en el siglo que le sigue la parte funcional y la parte estética comienzan a compenetrarse para formar un todo orgánico, configurando una estética funcional. Lo funcional representa la racionalidad, mientras que lo estético representa la afectividad que el artefacto comporta; lo funcional, por ende, proviene del espíritu público mientras que lo estético del espíritu privado, y hasta el siglo pasado se hallaban 'liberalmente' separados, cada elemento respetando la autonomía del otro.

Pero mientras tanto, la técnica avanza, y todo puede ser industrializado, es decir, ejecutado bajo la lógica de la racionalidad pública, incluyendo la estética, y con ella la afectividad, y con ella, la vida privada. Y en efecto, a partir del cambio de siglo, la producción de estética cotidiana deja de ser un arte privado para convertirse en una ciencia aplicada a la producción iterativa de cosas bonitas, de modo que la belleza de la cafetera ya no radica en el sentimiento de apropiación que el usuario se va formando por la manipulación y la memoria, sino en su diseño, lo cual ya es una cuestión técnica de estética funcional que viene de fábrica. William Morris, un inglés, artista, artesano multifacético, escritor y educador, muerto en 1896, representante del movimiento *Arts and Crafts*, es el primero en insistir que la belleza debería formar parte de la vida cotidiana (cfr. Smith *et al.*, 1980, p. 160), pero entretanto es el último que puede darse el lujo de embellecer los utensilios mediante prácticas artesanales, rechazando la idea de producirlos industrialmente, porque en efecto, Morris sostiene la incompatibilidad entre belleza e industria. Al parecer, el siglo XX, apenas llegó, descalificó tal idea como decimonónica, porque el *Art Nouveau*, no obstante ser un movimiento estético de protesta contra el racionalismo de las formas ingenieriles y haber fundado una corriente basada en las formas de la naturaleza llena de encanto y absolutamente original con respecto a las imitaciones neoclásicas del arte griego, fue producido con los recursos de la industrialización. Quizá esta contradicción entre las formas ondulantes de las florecitas y las mariposas con las formas duras y tajantes de las maquinarias que las producían hizo que el *Art Nouveau* cediera,

más pronto de lo que se merecía, su lugar al *Art Deco*, bautizado así en 1926 después de una docena de nombres tentativos (cfr. Esqueda, 1980), de líneas mucho más económicas y más aplicables no sólo a tarjetas postales y cristales emplomados y herreras, sino a escritorios, bolígrafos, edificios, vestidos, sombreros, cigarrillos y todo lo que se pusiera enfrente del restirador del estilista, incluida la década completa de los veinte, habitat de «los modernos». Esta pretensión de estetizar la apariencia de los objetos culmina en verdad con la nueva época de la Escuela de Artes y Oficios y de la Academia de Artes de Weimar, en Alemania (cfr. Bottero, 1981, p. 28), bajo la dirección de Walter Gropius, de donde surge la Bauhaus, escuela donde realmente se instituyen el diseño industrial y el diseño gráfico como disciplinas académicas. A partir del diseño de la Bauhaus los ceniceros, las máquinas de escribir, los monumentos, los anuncios y los basureros ya no son los mismos: la fachada del siglo XX es marca Bauhaus. Gropius aprende de Morris la vocación por embellecer los objetos de uso diario, pero difiere de él en que alienta la incorporación de todos los avances técnicos a la producción estética. Con la Bauhaus, se unifican tres elementos que con sus predecesores (*Art Deco*, *Art Nouveau* y *Arts and Crafts*) se habían presentado como incompatibles, a saber, la estética, la función, y la lógica racionalista; en efecto, en el diseño gráfico e industrial de la Bauhaus, la estética del objeto está determinada por la función de dicho objeto, su fabricación está determinada por la lógica de la productividad industrial, y la justificación o crítica del diseño y la función está determinada por criterios de racionalidad, tales como su maniabilidad, su precio, su utilidad, etc. Los adornos que no sirven no son adornos: el adorno es la utilidad. En suma, con la Bauhaus la línea, la función y el pensamiento se sincronizan, se ponen a punto: es la estética funcionalista que se manifiesta tanto en la pintura, escultura, urbanismo, y que no era del gusto de los teóricos de la Escuela de Francfort, no obstante estuvieran instalados en uno de tales edificios. De cualquier manera, la estética de la Bauhaus es harto reivindicable porque la honestidad de sus líneas simples es de una belleza inescrutable, que mientras no pueda ser escrutada, seguirá siendo fascinante. La belleza es mesmérica. Y asimismo, las intenciones concretas del propio Gropius eran impecablemente culturales, explícitamente antitecnocráticas:

nuestra ambición es traer al artista creativo del mundo de al lado donde siempre está, e integrarlo a las realidades cotidianas de este mundo, y, al mismo tiempo, ensanchar y humanizar la mente rígida

y casi exclusivamente material del hombre de negocios [citado por Smith *et al.*, 1980, p. 160].

Pero la ambición de Gropius se cumplió al revés: la mente del artista se encogió y deshumanizó hasta volverse casi exclusivamente material, volviéndose un profesional del diseño. La técnica le ganó al arte y se produjo un fenómeno de funcionalización de la estética, de racionalización de la afectividad y de publicación de lo privado, al menos en el ámbito cotidiano; la publicidad, que en su sentido originario (cfr. Habermas, 1962) consistía en el hecho de ventilar y someter a debate público cuestiones que surgían en los espacios privados, en su sentido posterior e instrumental consiste en la inyección de una racionalidad pública establecida al mundo de lo privado. Así pues, en los años veinte, la amalgama de función y estética no significa el acercamiento entre lo racional y lo afectivo, entre lo útil y lo bonito, entre el cerebro y el corazón, ni entre lo público y lo privado, sino que significa la intromisión de la funcionalidad en la esteticidad y la usurpación por lo público de lo privado. El mundo de lo privado, que liberalmente se había mantenido como mundo paralelo, aparece ahora intervenido por el pensamiento, el diseño y la funcionalidad públicas.

Esta publicidad se realiza ciertamente mediante anuncios en la prensa y carteles pegados en las calles, pero más pura e imperceptiblemente mediante la obtención de artefactos de uso diario ya diseñados bajo los cánones de la estética industrial; las sillas y las cafeteras de antaño servían para sentarse y hacer café: las del siglo XX sirven para ser vistas, y eventualmente para sentarse y hacer café, haciendo nada más por eso obsoletas a las anteriores, lo cual provoca la necesidad de reemplazarlas. La añadidura de la función de vistosidad explica que las industrias hayan requerido de despachos consultores de diseño justo en períodos de crisis económica, por ejemplo:

es interesante notar que las actividades estilizadoras de los diseñadores norteamericanos coincidió con la crisis económica del año 1929 (el mismo en que Lowey [el diseñador de la botella de Coca-Cola] abrió su estudio en Nueva York y que Teague inició algunas de sus más eficaces intervenciones de *styling* aplicado a las carrocerías automovilísticas), y esto precisamente, por la exigencia, advertida por las industrias estadounidenses, de revestir sus productos de un aspecto más atractivo para vencer así la resistencia del público a adquirirlos [Dorfles, 1968, p. 132; paréntesis en el original, corchetes añadidos].

Así, pasando por las tiendas, la estética funcional entra en todos los hogares, lo cual significa que la racionalidad pública se introduce en la esfera privada en la forma mucho más incontestable de una imagen, toda vez que las imágenes no se discuten sino que sólo se palpan y se sienten, incontrargumentablemente. La apropiación técnica de lo afectivo, la instrumentación de la sensibilidad.

La esfera pública se ensancha en la forma de refrigeradores y botellitas de perfume, aunque se despolitiza en la misma proporción, toda vez que los objetos que produce, entre los que se incluyen discursos políticos, eslogans publicitarios, neologismos tecnocientíficos, es decir, lenguaje, van perdiendo significación por la vía de la producción en serie, la iteración, la sobreproducción, o la repetición, que es el procedimiento de la ideología y el meollo de la despolitización. La repetición *ad infinitum* de cualquier cosa banaliza su significado. Frente a la expansión cuantitativa de la esfera pública, la esfera privada va perdiendo lugar, y se va recorriendo hacia espacios cada vez más encogidos, ya que lugares tradicionalmente privados, con permiso de afectividad e irracionalidad, están siendo ocupados por la lógica racionalista publicitada. Cada vez se hace más difícil sentir y pensar algo que no esté registrado en las modas o las corrientes de opinión, y la gente se cuida de hacerlo como de sus pecados, que para estas fechas son pecados seculares de esa ciencia, descubiertos sobre todo por la psicología, como la histeria o la depresión. A la par, la publicidad también se introduce en el lenguaje, volviéndolo más técnico en todos los sentidos, como táctica para mantener a raya a la afectividad expresada en lenguaje cotidiano, impreciso y poético. Tanto las marcas de fábrica de las mercancías, como los libros de divulgación científica, van mostrando cual ha de ser el nuevo vocabulario para hablar en público, y este público cada vez va ocupando más todas las interacciones.

La Psicología Social forma parte de este lenguaje, y en la división del trabajo de las ciencias positivistas, le toca el papel de frontera que no deja pasar a lo psicológico privado rumbo a lo sociológico público. En efecto, su tarea consiste en justificar el arrinconamiento de lo privado y en cuidar que no salte a lo público, mediante el procedimiento de considerar a toda psicología, ella misma incluida, como una cuestión individual y así convertir los problemas sociales en problemas estrictamente personales, a lo más familiares, de manera que efectivamente se pueda solucionar, pero eso sí, en privado. La Psicología Social demuestra «científicamente», i.e., con criterio de racionalidad publicitaria, que las multitudes, la cultura o el espíritu colectivo no existen.

2.2. Psicología Social: la causa del individuo

Este es 'el comienzo de la era moderna de la psicología social', encarnado en la figura de Floyd H. Allport (Buceta, 1976, p. 59). Ya no corresponde criticar la Psicología Social de Allport: corresponde continuar el proyecto de la Psicología Colectiva, y limitarse a consignar con respeto el intento de Allport. Tiene de respetable la convicción de su postura, la capacidad para la confrontación directa, y la intuición para advertir que iba a ganar porque el sentido común, también industrializado, estaba de su lado; de hecho, podría reconocerse actualmente el mérito de Allport si hubiera fracasado, pero tuvo el contratiempo de convertirse en corriente psicosocial hegemónica, de esas que no pueden despertar la simpatía social, y de esas que pasan a ser mero dogma inerte: la corteza del tótem que crece y está cada vez más vacía. Para fundar su Psicología Social, Allport, en una mezcla de libelo y artículo científico intitulado 'la falacia del grupo en relación con la ciencia social' (1923), plantea, contra el bloque de la Psicología Colectiva de todos los matices, desde LeBon hasta Ellwood, que los grupos no existen: son mera falacia:

definición de falacia de grupo. Esta falacia consiste en substituir al individuo por el grupo como principio de explicación [Allport, 1923, p. 71];

la teoría de la mente de grupo no es solamente falsa, sino que obstaculiza de manera considerable el descubrimiento de la verdad [*ibid.*, p. 72];

la mente de grupo no tiene otra forma de existencia que... en los individuos [*ibid.*, p. 73];

y junto con el grupo y la mente grupal, también la cultura deja de existir:

en su naturaleza más esencial, la cultura no es un grupo de productos super-orgánicos. Es inequívocamente orgánica y se encuentra dentro del individuo [Allport, 1923, p. 79];

después de lo cual se hace difícil saber qué es el Partenón de Atenas, y si resulta ser cultura, lo difícil va a ser meterlo dentro de un individuo, pero lo que más importa es que Allport encuentra el lugar de la verdad:

la verdadera causa... descansa no en los grupos, sino en los individuos [1923, p. 77],

y con esto se da la conclusión de que el fundador de la era moderna de la Psicología Social declara que su disciplina no existe, toda vez que se trata de psicología individual:

[...] una cierta fase de la psicología para su quehacer explicativo. Esta fase es esa parte de la conducta del individuo que estimula a otros o es una respuesta a la estimulación de los otros; en otras palabras, la conducta social del individuo. Esta sería mi definición de psicología social [Allport, 1923, p. 81];

la psicología social es en todas sus ramas una ciencia del individuo, por lo que extender sus principios a unidades más amplias es destruir su pensamiento [Allport, citado por Buceta, 1976, p. 59];

la psicología es el estudio de lo individual; extender sus principios a unidades más amplias es, como hemos visto, confundir su objeto. Extenderla a entidades que no sean meramente orgánicas, es hacerla totalmente ininteligible [Allport, 1923, p. 77].

En rigor, hacerle caso al pie de la letra es un argumento en favor de la existencia de la Psicología Colectiva. En todo caso, Allport ya mencionó a la verdad, las causas y los individuos: los tres son metodológicamente lo mismo. En efecto, en esta Psicología Social, la verdad está identificada con las causas, y las causas, a su vez, son identificadas con los componentes parciales de un evento completo: los grupos se explican por los individuos, y los individuos se explican por su organismo y el organismo por su química: la sociología se explica por la psicología social que se explica por la psicología.

Las metáforas del organismo social, las teorías de la mente de grupo y cosas por el estilo nunca van más allá de sí mismos, ni sirven para mostrar la causalidad [Allport, 1923, p. 71];

no pueden ser descubiertos principios causales en el orden puramente social [*ibid.*, p. 80];

hacer hincapié en el todo en vez de en las partes desvía la atención de estas últimas y conduce el pensamiento por una vía equivocada [*ibid.*, p. 72];

cuando volvemos la vista hacia el individuo a la hora de hablar de la causalidad, sólo seguimos la regla de las otras ciencias en explicar lo complejo en términos de lo sencillo, el todo en términos de sus partes [*ibid.*, p. 81];

para la explicación la Sociología depende de las fórmulas descriptivas de la ciencia que está justo debajo de ella, es decir, de la Psicología [*ibid.*, p. 79].

Da la impresión de que, para el psicólogo social Floyd H. Allport, la Psicología Social no existe mucho; cuanto más tiene el modesto trabajo de *office boy* entre las ciencias. Además, en la imaginación de este autor, hay un principio de reductibilidad de todo a sus fragmentos, según el cual la sociedad es reductible al grupo es reductible al individuo es reductible a sus funciones orgánicas son reductibles a la química, que es la forma en que se cree en la unidad de la ciencia creyéndose asimismo que tal ciencia ultimada será natural, física. En todo caso, en la demostración de la falacia de grupo lo social se ha vuelto natural, lo cultural se ha vuelto orgánico y las ciencias del espíritu se han vuelto experimentos de laboratorio. Y así como se ve, ésta fue por cincuenta años la fuente primigenia de inspiración en la sociopsicología general, con tal arraigo en el pensamiento académico que rebatirla era un acto difícil, subversivo y desesperanzado, como bien tuvieron que enterarse algunos psicólogos sociales.

2.2.1. *El lenguaje de la Psicología Social*

Allport empieza criticando la Psicología Colectiva por su lenguaje:

el oportuno y pintoresco modo de hablar del grupo como totalidad ha impregnado gran parte de nuestro pensamiento social [1923, pp. 71-72].

Elocuencia contra elocuencia. Y extrae una conclusión que la Psicología Colectiva no le ha agradecido lo suficiente:

este lenguaje, aunque no es preciso, se comprende [Allport, 1923, p. 72];

de eso se trataba. Y por el contrario, de lo que trata la Psicología Social, es la *precisión*, que a la fecha ha alcanzado refinamiento de relojería suiza, como puede verse en los siguientes ejemplos actuales:

CONTROL CONDUCTUAL. En la teoría de Thibaut y Kelly, una forma de dependencia de poder en la cual la persona A puede controlar la conducta de la persona B activando conductas recompensantes a B solamente cuando B activa conductas deseadas por A.

CONDUCTA SOCIAL ELEMENTAL. En la teoría de Homans, una interacción diádica en la cual hay un intercambio directo e inmediato de recompensas o castigos entre las dos partes.

EXTINCIÓN. El progresivo decremento de la tendencia de desempeño de una respuesta bajo las condiciones de no-reforzamiento.

TACTO. Un estímulo discriminativo (generalmente verbal) que marca la ocasión para la emisión de una respuesta que no se encuentra bajo control de reforzamiento específico [Shaw y Costanzo, 1970, pp. 385-393].

Ciertamente preciso, aunque no se comprenda, o como lo dice MacÍver,

las únicas cosas que conocemos como verdades inmutables son las cosas que no comprendemos. Las únicas cosas que comprendemos son mutables y nunca plenamente conocidas [citado por Timasheff, 1955, p. 221].

Frente a un universo en principio homogéneo, indiferenciado y unitario, la *comprensión*, propia de la Psicología Colectiva, intenta conocerlo mediante la pluralización de sus significados, mediante la multiplicación de sus imágenes, donde para tal fin el lenguaje se emplea como instrumento de multiplicación de imágenes, de modo que una sola palabra pueda querer decir varias cosas sobre ese mismo universo, de la siguiente manera:

palabra

significado significado significado significado significado etc.

donde todo término es potencialmente homónimo de sí mismo, y así, vocablos como memoria colectiva, espíritu público, conversación o espacio comunicativo carecen de definiciones exactas y terminantes, cuyo referente se va aclarando más bien por el contexto discursivo en el que se emplea la homonimia. El lenguaje de la Psicología Colectiva deja al final solamente un sabor, una atmósfera, una imagen, que no puede ser exactamente nomenclaturada, sino narrada, y que es susceptible de ser aclarada una y otra vez, y una y otra vez vuelta a narrar de distinta manera. Por lo tanto, a la comprensión lingüística de la Psicología Colectiva no le resulta posible separar tajantemente la teoría, el método y el objeto, ni la forma ni el contenido, ni el autor ni el lector toda vez que este último va entendiendo de su propia manera el texto. Así, su modelo lingüístico se encuentra más bien en la literatura, que como en el caso de la poesía —de la cual se ha dicho que sólo tiene tres temas: vida, muerte, amor—, puede continuar repitiéndose sin

agotarse, y donde, paradójicamente, el lenguaje y el vocabulario se amplían y se diversifican. El lenguaje de la comprensión es el placer de la equívocidad.

En cambio, el lenguaje de la precisión es el pánico de la ambigüedad, y es el que intenta utilizar la Psicología Social, cuyo modelo a igualar es la matemática, donde cada palabra ha de tener uno y sólo un significado, así:

palabra	palabra	palabra	palabra	palabra	etc.
significado	significado	significado	significado	significado	etc.

de manera que sus referentes se entiendan independientemente del contexto o discurso. La heteronimia. A primera vista, ello parece aportar mayor riqueza de lenguaje pero, además de que no existe el número suficiente de palabras con las que mencionar unívocamente todos los significados, porque siempre habría un nuevo significado que nombrar, el objetivo que se persigue no es la multiplicación lingüística, sino la simplificación del universo a pocas palabras, para hacerlo controlable y coherente, y que es a lo que se refiere el criterio de parsimonia en las teorías científicas, o sea, el menor número de categorías, pocas palabras con significados muy precisos. Puesto que a cada palabra le corresponde solamente un significado, y puesto que las palabras deben ser pocas, los significados del universo se reducen, y con ello, la realidad que pueden trabajar se achica: todas aquellas experiencias, referentes, objetos, imágenes, etc., que no quepan dentro de las palabras sancionadas como científicas, dejan de existir, o sólo existen con las limitadas cualidades que la palabra les adjudica; el mundo se encoge para caber dentro de una terminología, y no puede uno menos que acordarse del Wittgenstein del *Tractatus*, 'los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo'. Ciertamente.

Si se intenta precisar sin lugar a dudas para siempre y de una vez por todas el significado de la libertad, ésta será una estatua. Verdaderamente, precisar un fenómeno de manera que éste sólo pueda ser lo que su definición determine, implica sacarlo del flujo de la veleidosa realidad para retenerlo en una sola forma sin que cambie; significa endurecerlo hasta que adquiera la consistencia de una cosa concreta, de un objeto físico, que tiene enormes ventajas para efectos científicos por mostrarse medible, cuantificable, manuable, traspasable, etc. Este es el sentido de su objetividad. Y la objetividad así entendida es una aproximación adecuada para las ciencias de la naturaleza, porque le otorga al mundo una esen-

cia mediante la cual puede ser dominado y puesto al servicio del sujeto de conocimiento, pero cae en lugar equivocado al ser puesta dentro de las ciencias humanas, o sociales o del espíritu, como verosíblemente lo son las sociopsicologías. Al convertir al mundo en naturaleza, la psicología se pone como objetivos la explicación, la predicción y el control de ese objeto físico denominado conducta. Los objetos tienen causas y efectos, pero carecen de significado, y el sujeto de conocimiento no puede empatizar con ellos, cosa que sí sucede cuando el mundo es convertido en cultura, tal como lo pretende la comprensión de la Psicología Colectiva.

En conclusión, la heteronimia lingüística de la Psicología Social provoca una fragmentación del mundo en acontecimientos aislados entre sí, que al ser extremadamente precisados por su definición excluyen las varias posibilidades de ese acontecimiento al tiempo que se cancela la existencia de los acontecimientos distintos que ya no cupieron en la denominación, por lo que la realidad del mundo queda reducida a los límites de las definiciones y, asimismo, a las propiedades habituales de los objetos físicos tal como se entienden en el ámbito de las ciencias de la naturaleza. Finalmente, la fragmentación precisa del mundo imposibilita la conexión discursiva entre los diversos acontecimientos, ya que éstos, en tanto objetos concretos absolutamente delimitados, se impermeabilizan con respecto a otros objetos. Ciertamente, la relación entre conceptos requiere que éstos tengan un contorno de ambigüedad, una cierta imprecisión reblandecida en sus bordes conceptuales la cual funcione como pasta de fusión, como material susceptible de ser disuelto en el contorno del concepto contiguo; si, por ejemplo, los vocablos de amor y amistad estuvieran completamente definidos, serían dos cosas totalmente distintas y no podrían ser relacionadas, pero en cambio, pueden ser conectados ahí donde pierden su peculiaridad, ahí donde se vuelven confusos, borrosos, blandos, imprecisos. Dos objetos tajantemente delineados se tornan recíprocamente repelentes, aun cuando refiriesen acontecimientos demasiado similares, como sucede en la Psicología Social, donde Normas, Roles, Estatus, Actitudes y Opiniones (cfr. vgr. Maisonneuve, 1974) son tópicos aparte sin otro nexo entre sí que el de aparecer todos en un mismo libro de título psicossocial. Es así como la Psicología Social se convirtió en una serie discreta de capítulos separados en el índice y reiterativos en el contenido. La lectura de un manual de Psicología Social produce la sensación de estar leyendo diecisiete veces lo mismo (promedio de capítulos por texto) sin que esté permitido darse cuenta.

2.3. La era de los manuales

La Psicología Social es digna de reconocimientos. Stoetzel (1962), más que psicólogo social, un excelente cronista de la sociopsicología, le hace el siguiente:

la psicología social, tal como podemos exponerla actualmente, es casi únicamente una disciplina americana, en sus orígenes históricos inmediatos y en lo esencial de sus desarrollos hasta hoy [p. 22];

históricamente, el factor que ha tenido mayor parte en el establecimiento de una ciencia psico-social independiente, ha sido la aparición en el curso de la primera mitad y, sobre todo, del segundo cuarto de este siglo, de una metodología original [ibídem., p. 30].

Ciertamente, la historia de la Psicología Social debe ser rica en logros, pero esa es otra historia. En todo caso, a partir del libro de *Psicología Social* de Allport, comienza la era de los manuales, todos más o menos con el mismo nombre; así que entre 1924 y 1972, año arbitrario escogido para festejar la inauguración de la crisis de la sociopsicología (cuando se publican los primeros libros críticos y propositivos sobre la disciplina), o sea, en 48 años, pueden encontrarse, sin ser exhaustivos, 133 obras generales (cfr. Buceta, 1976, pp. 239-244), casi todas en inglés, cuya estadística ociosa permite enterarse de que 39 de ellas se llaman *Psicología Social* y otras 9 *Introducción a la Psicología Social*, para así sumar 48: un libro de este nombre por año; el resto de títulos sólo varía en términos tales como *fundamentals*, *outlines*, *current trends*, *readings*, *elementals*, *handbooks* y otros avisos por el estilo. La creatividad de la Psicología Social queda mostrada en sus títulos. Si una coordenada para la localización de una disciplina es el intento de comprensión de la realidad, y la otra coordenada es una lista de textos, puede advertirse que en el caso de la Psicología Social se enfatiza la segunda en menoscabo de la primera, porque, presuntamente, una disciplina que se dedica a producir con tanta fricción introducciones, parece cumplir antes que nada un ritual de reiteración de un mismo planteamiento con el propósito de consolidarlo y cuyas variantes sucesivas van más por el lado de creciente tecnificación de la terminología (a menudo a costa del idioma), que por el de nuevos hallazgos, hasta llegar a las cúspides de la siguiente frase:

la psicología social es uno de los campos científicos dedicados al estudio objetivo de la conducta humana... para cuyo estudio apela al

análisis sistemático de datos, obtenidos mediante rigurosos métodos científicos [Hollander, 1967, p. 14];

como si el fin último de la Psicología Social fuera obtener el estatus de ciencia, el cual se alcanza invocándolo sin pausa, táctica esta que ha probado ser efectiva en religión: ya sea que se invoque santo-santo-santo, o ciencia-ciencia-ciencia, uno queda inexorablemente santificado o científico.

VIII

EL DESARROLLO DE LA INTERACCIÓN Y LA GESTALT: UNA PSICOLOGÍA COLECTIVA DE SITUACIONES

En uso general, lo colectivo y lo social tienden a pensarse como dos cosas distintas. Lo colectivo como aquellos fenómenos supraindividuales irreductibles y enormes, de tamaño nacional e histórico, como los movimientos revolucionarios o los sistemas de creencias. Lo social, aquí, vendría siendo los procesos de magnitud interpersonal cara-a-cara, grupal e intergrupal mediante los cuales se configurarían las entidades colectivas. Así, el proceso construiría los fenómenos, lo social construiría a lo colectivo, lo interindividual a lo supraindividual, en suma las partes al todo, y en términos sociopsicológicos, las interacciones insistentes y minuciosas harían en su conjunción la *Gestalt* permanente y megálica de la colectividad. Social y Colectivo serían nociones distintas y por ende sería muy sacada de la manga la presencia de, por ejemplo, Tarde y Simmel en la Psicología Colectiva, y en especial de Mead, presunto artífice del interaccionismo simbólico, usuario habitual de la idea de roles, quien además, siempre habla de dos organismos que entran en interacción. Empero, hay algo que nunca pensó Durkheim, ni Wundt, ni siquiera LeBon, aunque sí sus detractores, y es que la mente colectiva, el espíritu, pudiera ser una criatura de la naturaleza, que hubiera nacido por su parte independientemente de las relaciones interactivas de las mujeres y hombres del planeta; lo que sí pensaron es que esa criatura era literalmente esas relaciones: son una misma entidad: el espíritu es la comunicación.

Tanto la Psicología Colectiva como la Psicología Social contemplan la interacción; la diferencia es que la segunda la concibe como compuesta de conductas individuales y es descrita como la mezcla disociable de éstas, mientras que la primera la concibe como una entidad en sí misma e indisociable, que es inherentemente colectiva, algo así como lo que dice Woodworth:

dos niños levantan y transportan entre ellos un tronco que ninguno de los dos podría mover por separado... Insistir en que el par de niños consiste simplemente en dos individuos, es realizar una abstracción que omite al tronco [citado por Asch, 1952, p. 182].

La Psicología Colectiva es el punto de vista que considera toda y cada *interacción como una colectividad* completa, como una entidad irreductible. Tal interacción puede consistir en una sociedad a lo largo de su historia, pero también en el auditorio de una obra de teatro, un grupo de amigos, un par de enamorados, o incluso un solo individuo en la conversación interior de sus cavilaciones privadas. En la dimensión de lo simbólico y lo cualitativo es absurdamente frívolo tratar de averiguar de qué tamaño tiene que ser la Psicología Colectiva.

Solamente cuando el pensamiento cuantitativo, que ha funcionado como cultura interpretante a lo largo del siglo XX, realiza su lectura de la Psicología Colectiva, se cae en tales trivialidades. Así se ha hecho, por lo común, la lectura de Mead. Éste, ciertamente, habla de dos organismos en interacción, pero no considerados como el fenómeno propio de la Psicología Colectiva, sino como el acto social unitario puesto en su límite interior, hacia adentro, como colectividad de alta densidad, porque lo que intenta exponer es el proceso básico, y no el número apropiado de sujetos de la disciplina. Para Mead, como, por caso, para Simmel, cada interacción es una sociedad, y en cualquier fenómeno del tamaño que sea, el proceso es el mismo. La infinidad de esferas concéntricas tienen un mismo centro. De hecho, si la interacción es el proceso, y el evento es el fenómeno, y si el espíritu es la comunicación, entonces el fenómeno es el proceso mismo, y viceversa, *el fenómeno es su propio proceso*. Por ello Mead es legítimamente un caso de Psicología Colectiva. Las distorsiones de Mead, sobre todo en la secuela del interaccionismo simbólico, consisten en ponerle medidas cuantitativas a la cualidad interactiva, y suponer que, puesto que Mead hablaba de dos organismos, el campo de la realidad sociopsicológica se reducía a interacciones *vis-à-vis* de grupos pequeños. Esto sucede en gran parte del denominado interaccionis-

mo simbólico, al cual se le acusa (cfr. vgr. Torregrosa, 1974) de soslayar cuestiones macrosociales: reducen la Psicología Colectiva a una psicología interindividual y de pequeño grupo. Una vez reducida, los intentos de agrandarla son cuantitativos: ampliaciones numéricas de procesos achicados: una psicología interindividual de movimientos sociales, donde los grandes fenómenos colectivos se explicarían por las interacciones fraccionarias de sus participantes, como es el caso de LaPiere (1938), en un texto cuyo grosor y título (*Conducta Colectiva*) exceden a su discurso. O sea, por una parte, la depauperación teórica de la Psicología Colectiva a una psicología interindividual, y por la otra, el nuevorriquismo académico de la multiplicación cuantitativa de la psicología interindividual para abordar a los grandes grupos, pero ya con la cualidad psico-colectiva degradada de antemano. Gran parte de la sociopsicología norteamericana de los años treinta en adelante que no quiso seguir al conductismo allportiano, se redujo no obstante por esta vía de la malinterpretación gustosa, sin que ello implique, por ningún motivo, que sean simplemente deleznales.

Sin embargo, el punto de vista psico-colectivo de que cada interacción, sin importar su tamaño, puede ser vista como un todo indivisible, como una sociedad de pies a cabeza, cuya esencia y cuyo proceso es su misma interacción, del mismo tamaño e indivisibilidad (cada fenómeno es su propio proceso), ciertamente se conservó en los Estados Unidos, con la utilización de un nuevo ropaje, casi disfraz, a saber, el de la formalidad lingüística, el medioambiente académico, la técnica de la experimentación y el interés por el individuo. Todo justificable. Por un lado, la posibilidad de contar con un interlocutor en la Norteamérica del progreso techno-científico dependía de la coartada de la ciencia y la experimentación; asimismo, la exacerbación del lenguaje propagandístico tanto para efectos de comercio como de política, obligan a templan el lenguaje para conservarle un significado. Por otro lado, la pre-, entre- y pos- guerra, con la disgustante experiencia del nazismo que a su vez usaba la coartada del colectivismo y el socialismo, mueve a interesarse en las posibilidades de la sensatez y el discernimiento individuales. El pensamiento de izquierda y democrático (que como después mostró Adorno y compañía en el estudio sobre la 'personalidad autoritaria', no era mucho) dentro de la sociopsicología norteamericana conocía estas circunstancias y supo moverse dentro de ellas, con una mezcla de sutileza inhibitoria y solidez perdurable. El nicho donde podía guardarse el meollo de la Psicología Colectiva era el de la teoría de la *Gestalt*, y a él se acogieron la inmigración alemana de Kurt Lewin y su teoría del

campo, el origen turco de Muzafer Sherif y su psicología de las normas, Solomon Asch y la causticidad de sus críticas, Hadley Cantril y su análisis de aquella invasión de los marcianos protagonizada por Orson Wells desde una cabina de radio.

Entre ellos se encuentran los experimentos más famosos y clásicos de la sociopsicología (Lewin sobre cambio de actitudes; Sherif sobre formación de normas; Asch sobre influencia social), a la par con los de Festinger (sobre disonancia cognoscitiva) y Milgram (la escalofriante evidencia experimental sobre sumisión a la autoridad). Pero en ellos la experimentación sólo es un derivado de su vocación exultante por la teoría; '¿entusiasmo por la teoría?, ¡sí!', decía Lewin (1937-1947, p. 15). En ellos coincide la idea de una psicología general, que en la pluma de Sherif (1936, p. 4), reza así:

la psicología del individuo es válida psicología social, y la psicología social es válida psicología individual. No hay dos psicologías, sino una.

En ellos también hay una más o menos explícita declaración de principios democráticos, conjuntada con una más que menos explícita crítica de la cultura dominante y su sociopsicología; respecto a principios:

mi propio esquema de valoraciones tiene como objetivo la creación de una sociedad en que prevalezca el máximo posible de oportunidades económicas y culturales para toda persona, en que tanto la ciencia como el individuo disfruten cada vez de mayor libertad [Cantril, 1941, p. 16];

o como se refa Sears de Lewin:

el talante autocrático con que insistía en la democracia era algo espectacular [citado por Marrow citado por Schellenberg, 1978, p. 85];

y respecto a crítica, para la cual, la ironía de Asch es digna de extensión:

debido a que los físicos no pueden hablar con las estrellas o con la corriente eléctrica, los psicólogos han vacilado muchas veces en hacerlo con sus sujetos humanos. [...] Hay psicólogos que admitirían prestamente la realidad de la conciencia o de un sentido del honor si pudieran certificar su presencia en bueyes y gallinas. Tienden a hablar simultáneamente de ratas y de hombres sin reconocer con claridad que el tópico de la conversación ha cambiado [1952, p. 11];

la psicología moderna ha dibujado, a menudo, según sospecho, más una caricatura que un retrato del hombre. [...] Quiénes no son psicólogos (y hasta los psicólogos en sus horas libres), hablan de cosas tan extrañas como juego limpio, justicia e injusticia y aun de dignidad y necesidad de libertad [*ibíd.*, pp. 37-38; paréntesis en el original];

y es que como decía Jankelevitch (1964), detrás de toda ironía se guarda una seriedad al cuadrado, que en el caso de esta Psicología Colectiva gestáltica es la convicción en la razón cotidiana de la gente:

si el triste cuadro que la psicología dibuja fuera correcto, el hombre o la sociedad no tendrían esperanzas [Asch, 1952, p. 43];

a este respecto, he roto con una tendencia muy difundida que llega a equiparar las ideas y convicciones sociales con ilusiones y equívocos. Los procesos psicológicos tienen la extraordinaria cualidad de proporcionarnos, en ciertas condiciones, un conocimiento de las cosas y de las personas. No debe suponerse que sean en general fantasmas subjetivos ni que los humanos sean los únicos que no pueden ver el mundo adecuadamente. Además estimo necesario mantener en primera línea los modos humanos de sentir el mundo de la naturaleza y los hombres, ya que las acciones sociales de las que hablaremos son las de los seres conscientes que actúan principalmente en términos de lo que entienden y sienten [*ibíd.*, pp. 12-13];

comenzamos a discernir una parcialidad sistemática en las ideas psicológicas actuales. Hablan de motivos pero no dan cabida a la alegría de vivir; describen la acción como la prosecución de un objetivo después de otro, en una eterna cadena, pero olvidan los hechos de los proyectos y los éxitos, del ingenio y la creación. Es frecuente justificar esta parcialidad en nombre de la ciencia y la objetividad, de la necesidad de ser realistas, de apelar al hecho, de desconfiar de las especulaciones, y sobre todo de la necesidad de no dejarse engañar por las nociones de lo que el hombre debería ser. [...] Tenemos derecho a preguntarnos si no es un objetividad espuria, si no se origina en cierta decadencia y orientación antihumanas de lo cual no es responsable el tema en sí, y si la simplicidad y aparente libertad de presuposiciones no puede ocultar un dogmatismo tanto más inflexible cuanto que habla en nombre de la ciencia [*ibíd.*, p. 38].

Y en ellos, el interés legítimo por el individuo no es hipostasiao de manera que se ponga en el centro de la explicación, sino que se subordina en lo teórico a una concepción gestáltica, i.e., totalista, del mundo, donde este individuo es más bien una persona, y una persona es sus relaciones con todos los objetos, espa-

cios, actos, memorias, etc., en los que se halla inmerso, esto es, como un campo unitario siempre completo de eventos, cuya esencia y existencia está dada por la relación interdependiente de todos los acontecimientos que allí se concitan en ese momento, donde puede descubrirse que la interacción y la sociedad son una y la misma cosa: las partes, la relación y el todo son lo mismo. Interacción y *Gestalt* son un mismo hecho. Mead y Lewin son coautores. La idea de la *Gestalt*, traída de Alemania e introducida a la sociopsicología por Lewin, postula, según el buen libro de Lana, dos asunciones:

1. La existencia de comportamiento molar irreductible [1969, p. 2] [...] proposiciones sobre el campo psicológico incluyen el énfasis sobre el estudio del comportamiento molar, más que sobre el comportamiento molecular. [...] La unidad pertinente de análisis es siempre una unidad de 'campo', la cual no es nunca reductible a unidades de comportamiento molecular [*ibíd.*, pp. 88-89].

2. Que los procesos comportamentales, y de hecho, cualquier proceso que tenga propiedades interactivas o de campo, o que pueda ser mejor entendido bajo esas propiedades, puede ser empleado como recurso explicativo [*ibíd.*, p. 8].

1. El universo de la situación

Los gestaltistas lo llaman *Gestalt*; Lewin lo llama campo; Sherif, esquema de referencia; Asch, grupo; Cantril, contexto; todos lo llaman indistintamente atmósfera, patrones, espacio vital, constelación, hecho social, norma, etc., ambigüedad que ya es conocida dentro de la Psicología Colectiva toda vez que recurre a un centro donde se condensan todos los elementos dispares de la realidad, o, dicho más académicamente, se erige como teoría integral. También lo denomina *situación*. Y corresponde al típico espíritu de la Psicología Colectiva.

Tal como se usa el término en lenguaje cotidiano, una situación es un momento y un lugar donde sucede algo que está constituido y determinado por todos los objetos, personas, estados de ánimo, movimientos, intenciones, condiciones ambientales, etc., que hacen que ese evento sea singular y distintivo de otros; por ejemplo una situación de pánico o una situación de timidez. Si algo cambia ahí, la situación es otra, de manera que no se puede hacer abstracción o selección de ninguno de los elementos con que se constituye esa situación. Es en este sentido en el que se

toma a la situación como unidad de la Psicología Colectiva. La situación de un espacio y período determinados, se desenvuelve, es decir, se desarrolla: lo que una serie de elementos, de cosas y gente, de hechos y movimientos, de fuerzas y tensiones, la convierte en una situación unitaria, es las relaciones que guardan entre sí, lo cual implica que los elementos aislados carecen de existencia separada; no existen las partes porque lo que existe es la interrelación, que es una unidad. Todo es un solo tiempo, un solo espacio, un solo evento;

estamos tratando en psicología con 'unidades situacionales' que han de concebirse con una extensión respecto de sus dimensiones de campo y temporales [Lewin, 1937-1947, p. 61].

La insistencia en tomar en consideración todos los factores de la situación, incluido(s) el(los) individuo(s), está implícita en el concepto más inclusivo de *marco de referencia*. [...] El marco de referencia del comportamiento en un momento dado consiste en la totalidad de los factores interrelacionados, sean internos o externos al individuo [Sherif, 1966, p. xiv].

Los acontecimientos psicológicos a los que llamamos sociales son, en un sentido preeminente, relacionales [Asch, 1952, p. 258].

Que una unidad social de una cierta dimensión tenga propiedades propias debe aceptarse como un simple hecho empírico [Lewin, 1937-1947, p. 155].

Y puesto que es una unidad, una especie de objeto homogéneo cuya materia es el movimiento interrelacional, se trata pues de un universo completo, al que ni le sobra ni le falta, donde cabe todo lo que le debe caber, aunque nada más:

en otras palabras, tenemos que tratar con 'sistema cerrado'. Aun si un sistema se deja intacto en su exterior, ocurren cambios internos [Lewin, 1937-1947, p. 58] [...] representar dentro del espacio vital todo lo que afecta la conducta en ese momento, pero nada más [ibid., p. 66],

y que puede ser del tamaño de un individuo en la duración de un instante, o del tamaño del planeta en la duración de la historia; 'que puedan contemplarse aun las situaciones macroscópicas, ya abarquen horas o años, en ciertas circunstancias como una unidad' (Lewin, 1937-1947, p. 70). Nótese que la situación la demarca el psicólogo según sus intereses, y nunca se presume que una situación exista por fuera del conocimiento.

1.1. Reunión de dualidades

Frente a la Psicología Social que tiende a la fragmentación de la realidad como método de análisis, la Psicología Colectiva de la situación tiende a la reunión de las polaridades como método de pensamiento, toda vez que las polaridades, al volverse en sí mismas la situación, no pueden existir. En un universo donde los hechos son las interrelaciones, las dualidades se disuelven, se resuelven en su contrario.

1.1.1. La disolución presente de la dualidad del pasado y el futuro

Al sistema cerrado de una situación se le puede adscribir como pertinente cualquier cosa que se quiera, pero, como dijo Lewin, nada más. Una tal situación, dada su interrelacionalidad, tiene movimiento que se desarrolla sobre un tiempo, cuya duración puede ser la que se quiera, pero nada más. En efecto, puesto que no puede ser considerado nada que no esté dentro, tampoco lo que sea anterior o posterior a la situación; *una situación siempre es presente*:

cualquier conducta o cualquier otro cambio en un campo psicológico depende solamente del campo psicológico en ese momento [Lewin, 1937-1947, p. 55; énfasis en el original];

en ese momento, el pasado ya pasó, y el futuro no ha llegado: no existen. Dentro de un campo o situación cualquiera, sea la de un individuo, un grupo o un acontecimiento, en ese momento, puede incorporarse —percibirse, contemplarse— todo lo que se quiera y lo que se pueda, pero lo que en ese momento no se haya podido, simplemente no está presente y no tiene existencia situacional, por más que se quiera. Pueden en efecto estar presentes hasta la creencia de que el futuro y el pasado existen, como en verdad existen las palabras que los denominan, pero tal creencia, como tal lenguaje, está, y es, presente. Pasado y futuro son tiempos presentes. El tiempo es simultáneo.

el campo psicológico que existe en un momento dado contiene también los conceptos de ese individuo acerca de su futuro y su pasado. El individuo no ve únicamente su situación presente; tiene ciertas expectativas, deseos, temores, ensueños para su futuro. Sus opiniones acerca de su propio pasado y el del resto del mundo físico y social son frecuentemente incorrectas pero sin embargo constituyen, en su espacio vital, el 'nivel de realidad' del pasado. Además, puede

observarse con frecuencia un nivel de deseo con respecto al futuro. Es importante comprender que el pasado y el futuro psicológicos son partes simultáneas del campo psicológico en un momento dado [Lewin, 1937-1947, p. 62].

Y es que en el tiempo actual de la situación cabe todo. Cualquier recuerdo que entre en juego es una actualidad de la situación, y en realidad no es pasado porque está presente ahora; y ahora está presente cualquier proyecto que se tenga en mente dentro de la situación, con absoluta independencia respecto de lo que resulte después. La conciencia siempre vive al día, y siempre es para hoy. Los objetos, las tradiciones, las normas, etc., son presencias de actos acumulados en el transcurso del tiempo, que pertenecen a una situación presente porque en ella están actuando:

los hombres en cualquier sociedad desarrollada están rodeados y son estimulados por los productos culturales, productos que revelan comportamiento social pasado. Estos productos incluyen edificios, calles, herramientas, muebles, dinero, vestido, lenguaje, sistemas numéricos, ciencia, productos estéticos tales como música y ritmo, valores establecidos o normas morales, religiosas y políticas [Sherif, 1936, p. 57].

Asimismo, el futuro se objetiva en la forma de tendencias y direcciones, que serían el proyecto ínsito en la mera lógica de las relaciones situacionales, o en la forma de motivos, que son el proyecto de los sentimientos.

Al disolverse el futuro y el pasado en un presente simultáneo, desaparecen los antecedentes y los consecuentes, y por lo tanto, no puede hablarse de *causas y efectos*: causa y efecto, al simultaneizarse en un solo acontecimiento, se convierten en interdependencias, que es de lo que sí puede hablarse:

muchos psicólogos han aceptado que no es permisible la derivación teleológica de la conducta del futuro. La teoría del campo insiste en que la derivación de la conducta del pasado no es menos metafísica, porque los hechos pasados no existen ya y, por consiguiente, no pueden tener efecto en el presente [Lewin, 1937-1947, p. 71];

de acuerdo con la teoría del campo, la conducta no depende ni del pasado ni del futuro, sino del campo presente (este campo tiene una cierta profundidad temporal, incluye el 'pasado psicológico', el 'presente psicológico' y el 'futuro psicológico' que constituyen las dimensiones del espacio vital existente en un momento dado). Esto está en

contraposición tanto con la creencia de la teleología de que el futuro es la causa de la conducta, como con la del asociacionismo, de que el pasado es la causa de aquélla [ibid., p. 39; paréntesis en el original].

El 'significado' de un hecho aislado depende de su posición en el campo; o para expresarlo en términos dinámicos, las diferentes partes del campo son mutuamente interdependientes [ibid., p. 145].

1.1.2. Disolución psicológica de la mente y la materia

Una situación es una entidad psicológica homogénea esencialmente distinta de la heterogeneidad de los elementos aislados que un análisis positivo pudiera detectar. La esencia particular de los elementos se convierte para efectos de la situación en la esencia de las relaciones que los atraviesan. En la situación, cualquier dato, físico o subjetivo, es ahora un dato psicológico, cuya realidad es su significado; independientemente de lo que pueda parecer desde otro punto de vista. Así, por ejemplo, un estado orgánico, un hecho de conciencia, el número de participantes, equis conducta, la temperatura ambiental, la superficie ocupada y los objetos que la ocupan se convierten, dentro de la situación, en la interrelación que los recorre. Por lo tanto, no hay distinción entre la mente y la materia:

el concepto de mente, interpretado como totalidad, no es rechazado como sucede a menudo en la psicología contemporánea y en las ciencias en general. No obstante, se le niega una existencia apartada de los elementos materiales. Ni mente ni materia son sacados de consideración [Lana, 1969, p. 76];

ni tampoco hay distinción entre lo simbólico y lo físico, porque lo físico se simboliza al entrar en una relación de significado, ni distinción entre la realidad blanda de lo humano y la realidad dura de lo natural, porque todos los objetos deben reblandecerse para entrar en una dimensión psicológica; ni entre lo abstracto y lo concreto; ni entre cuerpo y alma; Lewin, en su jerga cientificista, es especialista en reivindicar lo físico para lo psicológico, y lo psicológico para lo real:

el problema de si es lícito combinar conceptos de valores y conceptos de peso corporal, por ejemplo, se desvanece cuando se lo confronta con la simple verdad de que ambos influyen sobre la misma situación [1937-1947, p. 145];

los problemas de acción física o social son partes legítimas de la psicología propiamente dicha [*ibid.*, p. 65];

el campo social es concretamente un espacio empírico, tan 'real' como el físico [*ibid.*, p. 147];

porque, como afirma Asch,

la distinción entre las cosas concretas y las relaciones abstractas es igualmente insostenible en psicología. Ella niega la estructura de los acontecimientos psicológicos [1952, p. 251].

Así, también, se disuelve la separación entre lo animado y lo inanimado, entre lo vivo y lo inerte, que es lo que tenía que suceder cuando se asume que un significado está vivo (porque quien lo interpreta debe estarlo), y se ha caído en la cuenta de que las cosas, como las mesas y la luz, lo tienen:

vivimos en un mundo donde las fuerzas físicas y sociales constituyen un sistema conectado [Asch, 1952, p. 188];

estímulos tales como la arquitectura, decoración, mobiliario, y herramientas, son exteriores a los individuos, y están expresados en piedra, madera, acero y otros materiales. Ya sea que el individuo los confronte deliberadamente o no, en todo caso no puede evitar ser estimulado por alguno de ellos [Sherif, 1936, p. 61];

el producto cultural, sea una palabra con un significado establecido en un diccionario de la lengua, sea una melodía o una norma respecto a la propiedad, es una realidad significativa en la medida en que funciona en la interacción humana [*ibid.*, p. 47].

En la perspectiva situacional, los objetos pasan a formar parte de la vida de las personas: entre el objeto y la persona deja de haber un corte; tanto objeto como persona difuminan sus límites para disolverse en un único espacio psicológico.

1.1.3. Disolución espacial de la interioridad y la exterioridad

En efecto, entre las cosas y la gente no hay distancia cuando pertenecen a una misma situación, porque las propiedades situacionales de la gente (individuos o grupos), su personalidad, estado de ánimo, creatividad o lo que sea, están hechas de su relación con la atmósfera, contexto o fondo en el que sucede el evento. Situacionalmente, un estado de ánimo, por ejemplo la tranquilidad, no consiste en la relajación corporal de alguien, sino en la

luz, la temperatura, la compañía, los acontecimientos, la textura y el color del decorado y así sucesivamente: el evento y el contexto no pueden mantenerse separados, porque el contexto es en sí un evento; de la más pura tradición gestáltica, Sherif aporta lo siguiente:

figura y fondo no son independientes; cada uno influye sobre las propiedades del otro. En un lugar público uno puede estar absorto en la conversación con un amigo y notar directamente sólo su cara y sus palabras. Pero la estructura general del trasfondo, la distensión o solemnidad del grupo, la quietud o el ruido del contexto, tendrán un efecto tanto en uno mismo como en el amigo a pesar de la atención absorta en el otro... El fondo es especialmente importante en psicología social... Cuando dos personas, por ejemplo, están hablando en un lugar público, su conversación y su comportamiento están marcados por las propiedades de toda la 'atmósfera' [Sherif, 1936, p. 39];

la atmósfera es, en gran medida, el producto del campo externo de estimulación —el carácter general del lugar de reunión, su mobiliario, la música que se oye, la indumentaria prescrita del grupo, etc. Y no es todo. También las normas que regulan el plan general de la reunión tienen mucho que decir en la determinación de la reacción del individuo [*ibid.*, p. 55].

Dentro de una situación, el fondo es parte integral de la figura, el ambiente lo es del evento, la atmósfera de la gente, las cosas del contexto, porque cuando cambia el fondo la figura ya es otra, porque son distintas gentes las que se mueven en distintas atmósferas, no obstante la verificación positiva de que se trata de los mismos individuos. En todo caso, la oposición de ambos elementos se resuelve en una interrelación de índole espacial, porque así como una situación implica un solo tiempo indisoluble, implica también un espacio imparcelable:

los sociólogos y los psicólogos deben reconocer lo que desde hace tiempo se conoce, a saber, que el espacio empírico no es nada más que una multitud de hechos existentes en un momento dado y que tienen un cierto tipo de interdependencia [Lewin, 1937-1947, pp. 146-147].

Aquí, de paso, resulta interesante que Lewin, el teórico de fondo de esta forma atemperada de la psicología colectiva, haya utilizado flagrantemente el término de espacio, que haya escogido la metáfora espacial para desarrollar su lenguaje científico, y haya

reivindicado la espacialidad como una noción ineludible de la psicología:

hemos de tratar en psicología, también, con una multiplicidad cuyas interrelaciones no pueden representarse sin el concepto de espacio. De hecho todas las escuelas psicológicas suscriben el acuerdo implícito con este enunciado al utilizar conceptos como aproximación o retraimiento, posición social y así sucesivamente, en sus descripciones [Lewin, 1937-1947, p. 37].

Así visto, puede notarse que dos autores aparentemente dispares como Lewin y Halbwachs, el teórico que pone a la memoria colectiva como construida en el espacio, tienen en común lo suficiente como para poder agruparse dentro de la Psicología Colectiva. Por lo demás, también se hace interesante saber que Mead, para su inconclusa tesis doctoral, eligió como tema el concepto de espacio (cfr. Blanco, 1988, p. 189).

Como sea, si el contexto dentro de una situación construye el carácter de la misma, por ejemplo su alegría, distensión, solemnidad o aburrimiento (razón por la cual las distintas estancias se decoran diferencialmente: salones de fiestas o salas de espera), lo cual puede decirse de otras maneras, por ejemplo que este carácter, y por lo tanto el objeto mismo, se continúan más allá de sí mismos hasta ocupar todo el espacio, o también que el contexto es portador de este carácter y de algún modo comporta los rasgos característicos del objeto, esto es, que no sólo las personas están alegres, etc., sino el contexto también, expresándolo con una especie de gestualidad atmosférica. Entonces, dicho en dirección contraria, la atmósfera alegre se continúa y es un mismo espacio con respecto a la expresión y gestualidad alegres de los participantes de la situación, de modo que el espacio situacional es todo uno. Y si es así, entonces el espacio no se detiene en los gestos de los participantes, sino que se continúa, y constituye un mismo evento con respecto a la alegría en sí misma como estado de ánimo interior de la gente: entre un estado de ánimo, su expresión facial y el medioambiente que lo rodea no hay distancia que separe: son un mismo espacio y hacen una misma situación. En suma, en el espacio situacional se disuelve la diferencia psicológica entre una interioridad y una exterioridad, entre alma, cuerpo y resto del mundo. Esto ha recibido el nombre gestáltico de isomorfismo, que se refiere a la identidad estructural entre diversos niveles:

si tomamos seriamente el principio de que un dato es una parte que interactúa con las condiciones ambientales, no nos sorprenderá descubrir que se percibe una respuesta emocional dada en relación con su contexto [Asch, 1952, p. 200];

la emoción y la expresión constituyen partes integrantes del mismo proceso... la parte expresiva de la emoción es en general la forma visible de la experiencia emocional y refleja su contenido y dinámica. Cuando pasamos de una condición de reposo a una de excitación, la transición tiene lugar tanto en la experiencia como en la acción exterior. Ambas expresan de manera estructuralmente similar la respuesta del organismo ante condiciones dadas [ibid., p. 194];

para el sentido común las propiedades de las acciones de una persona y su apariencia no son diferentes de sus emociones. [...] De acuerdo con el sentido común las acciones *expresan* el contenido interno de la experiencia de la persona. [...] El sentido común engloba implícitamente una concepción de la relación entre las acciones y las experiencias conscientes que las acompañan, o de la relación entre 'cuerpo y alma' [ibid., p. 166];

las propiedades organizadas de las experiencias son estructuralmente similares a las acciones correspondientes. Podríamos deducir entonces que la emoción de la alegría y las expresiones de la misma poseen características idénticas, que formalmente las mismas cualidades se hallan presentes en la experiencia y los movimientos de tensión, vacilación u osadía [ibid., pp. 166-167];

cundo decimos que una persona padece, vemos que su cuerpo siente [ibid., p. 167].

La primera implicación de ello, por lo demás, es que la soledad, en el sentido de una conciencia privada inexpressable e inaccesible, se disuelve en el contexto, esto es, no hay tal:

formulamos aquí, para la expresión emocional, la relación de isomorfismo entre la experiencia y la acción, que consideramos condición necesaria para la comprensión mutua [Asch, 1952, p. 194].

Si existe una relación de isomorfismo entre la experiencia emocional y la expresión del mismo tipo, y si se perciben los movimientos expresivos como hechos perceptuales, las consecuencias para la comprensión de las condiciones emocionales de los demás son claras. Sería atinado decir que poseemos un acceso directo a las condiciones internas de las personas [ibid., p. 197];

la expresión también transmite directamente a los demás la cualidad de nuestra experiencia emocional, de modo que no nos quedamos solos con nuestros sentimientos [ibid., p. 195].

Así vista, la soledad empíricamente existente está construida paradójicamente de comunicación, por medio de la interacción, y sería una soledad respirable en la atmósfera social, experienciable como el acuerdo social de sentirse solitarios e incommunicados. La soledad colectiva.

1.2. Un mundo animado

Si el animismo puede entenderse, no evidentemente como la creencia de que las cosas inertes tienen vida, sino como el acto de teorizar, para efectos de una comprensión integral, a los objetos del mundo como poseedores reales del significado que se les confiere, entonces la Psicología Colectiva de la situación, como la generalidad de la Psicología Colectiva, es en efecto animista. Ciertamente, la interrelación significativa, que es la esencia de una situación, atraviesa todos los objetos involucrados, como un pneuma, como un aliento, y entonces lo físico, lo material, las cosas, el contexto, la atmósfera se despiertan para convivir con los seres vivos en igualdad de derechos y deberes, con la misma capacidad de poseer pensamientos y sentimientos; objetos inertes y objetos vivos están alentados por el mismo espíritu. Esto que no es cierto desde un punto de vista biológico o conductual, es en cambio correcto desde un punto de vista psico-colectivo, simplemente porque permite comprender mejor. Asch, el más emotivo de los gestaltistas, los pone así:

la apariencia y los cambios de la forma humana son parte de una categoría más amplia de cualidades expresivas que llenan nuestro ambiente. El cielo, la montaña, el mar y la tierra poseen alegría y tristeza, poder y amenaza. Estas cualidades adjudican a nuestra experiencia del medio un carácter de realidad dramática y determinan nuestro enfoque de las cosas. Parece que las propiedades que llamamos expresivas se encuentran entre las primeras que notamos y a las cuales respondemos. Los objetos son amistosos y repulsivos de manera tan directa como son altos y elípticos [1952, pp. 190-191].

Y asimismo, este animismo situacional puede observarse en la caracterización de los sentimientos como seres autónomos, dotados de inteligencia y tenacidad:

un sentimiento posee... algunas de las cualidades de un organismo viviente. Una vez que funciona, elige las emociones y los pensamientos que le corresponden y rechaza las tendencias que no se relacio-

nan con él y que se le oponen; actúa con el fin de mantenerse. Además se esfuerza por desarrollarse, por apropiarse de lo necesario para su crecimiento, por hacerse más perfecto. Los sentimientos forman ideales de sí mismos; incitan a la persona a la prosecución perfeccionada de sus finalidades [Asch, 1952, p. 570].

Aunque sea notado sólo de paso, es de subrayarse que esta minuciosa racionalidad de los sentimientos da cuenta, dentro de una situación, de la *disolución de la dualidad pensamiento/afectividad*; no son dispares, ni paralelos, ni siquiera distintos, sino un mismo acontecimiento. Al criticar al cientificismo de dualismos irreconciliables, Asch postula por cierto la mencionada disolución:

La supremacía de las emociones irracionales. [...] Técnicamente esta formulación se expresa en la siguiente proposición: hay una brecha entre los procesos emocionales e intelectuales. No sólo se formula como axioma que las emociones y el pensamiento son diferentes operaciones psicológicas, sino que son antitéticas. Se nos dice que las emociones perturban el pensamiento y lo despojan de su carácter crítico. [...] Los enfoques tradicionales no enfrentaron en forma seria la posibilidad de haber estado considerando el problema parcialmente, y de que las actitudes emocionales pudieran desempeñar un papel positivo en el pensamiento, de que éste pudiera requerir realmente emociones apropiadas, de que pudiera existir —y existe verdaderamente en ciertas condiciones— una relación cooperativa entre emoción y razón. Tampoco consideraron la posibilidad de que la aprehensión intelectual de condiciones dadas pudiera generar emociones apropiadas [1952, pp. 35-36; barras en el original].

En todo caso, igual se advierte que no sólo los objetos uno por uno están insuflados de vida, sino que, consecuentemente, la situación completa, cada *Gestalt*, aparece, en rigor, como una criatura que se mueve con voluntad interna y dirección propia.

2. Configuración del sentido

La situación es, como dijo Sherif (1936, p. 33), 'un todo relacional'. Como ya se mencionó, el todo es sus relaciones con el todo. Para que tales relaciones aparezcan así, y no como meras andanadas de estímulo y respuesta, de causas y consecuencias, la Psicología Colectiva de la situación requiere de algún tipo de inmanencia (inmanencia: la presencia del fin de la acción en la acción misma —cfr. Abbagnano, 1961—) que le otorgue su *Gestalt* (i.e., la capacidad de los eventos de aparecer como un todo unifi-

cado, mediante una premisa relacional de 'buena forma'). La psicología situacional encuentra esta inmanencia en la razón como principio.

Una de las características centrales del ánimo crítico y subrepticamente contestatario de esta psicología norteamericana es su confianza en la sensatez fundamental de los ciudadanos comunes y corrientes a pesar de los tiempos que corren y del dogma científico de la irracionalidad básica de la gente, para que así resultara que los científicos eran los únicos racionales:

en sus intereses cotidianos, los hombres hallan que es mucho más fácil conservar un concepto inteligente y agudo de los hechos y un sentido de lo bueno y de lo malo [Asch, 1952, p. 627];

encontramos en los hombres una necesidad de comprender, un deseo de enfrentar los hechos. En ciertas condiciones en el terreno social, y dadas ciertas actitudes personales, la necesidad de enfrentar sinceramente los hechos, la decisión de desembarazarse de las distorsiones, puede tornarse decisiva. Los hombres tienen necesidad de comprender lo que sucede alrededor, de discernir algo del orden de las cosas y de actuar en forma que comporte una relación razonable con su entendimiento. Necesitan no estar ciegos. ¿Qué razón tenemos para negar de antemano que sentimos una pasión por explorar e investigar, por tratar las cosas de acuerdo con su carácter, y que podemos desarrollar un ansia de conocimiento que no sea una expresión indirecta de impulsos clandestinos? [ibid., p. 36].

La gente no necesita solamente explotar a los demás, sino entrar en relaciones productivas con ellos. Compartir o tener un lugar en la vida de un grupo puede convertirse en cuestión de supremo interés. Más aún, diríamos que necesitan vivir con los demás lealmente, establecer relaciones de confianza, buena fe y cooperación, no basadas solamente en cálculos de ganancia. Necesitan actuar de acuerdo con lo que perciben como inherentemente adecuado y no seguir las costumbres arbitrarias [ibid., p. 37];

quizá no sea verdad que la sugerencia exterior, la imitación y el prestigio son los factores esenciales en la formación de actitudes y convicciones [idem; énfasis en el original] [...] No realizaremos un progreso significativo mientras no logremos comprender que desde el punto de vista de un individuo que es capaz de comprender a otros e ingresar con ellos en un propósito común, la vida social nunca es mera conformidad e imitación [ibid., p. 416];

y contra la creencia difundida de que Lewin sólo sabe usar terminología de geómetra:

a los tres o cuatro años, el niño puede percibir acciones sociales bastante complicadas. No es probable que lo confunda la amistad superficial de una tía hostil o desinteresada. Es capaz de 'ver a través' de esa superficie. Con frecuencia parece percibir con más claridad que un adulto el carácter de ciertas interrelaciones sociales a su alrededor. Esta percepción social tiene que ser adecuada en muchos de los casos esenciales si el niño ha de sobrevivir socialmente. Por lo tanto debe ser posible la observación social objetiva y el psicólogo tiene que encontrar una manera de hacer en la ciencia lo que cualquier niño normal de tres años hace en la vida [1937-1947, p. 151; énfasis en el original].

Puede advertirse que la sensatez a la que se apela no es ninguna del tipo racionalista instrumental de la prosecución de medios para la consecución de fines, sino otra en que la razón incluye confianza, convivencia, dignidad, etc.; es decir, una sensatez que incluye inexorablemente a la afectividad; el sentimiento como situación:

una vez formado, el sentimiento actúa como un amplio centro de orientación; la mayoría de los sucesos del medio se observan a través de su relación con aquél, el cual controla las interpretaciones cognoscitivas y emocionales que les adjudicamos. Debe buscarse su significación en su capacidad para determinar la interpretación de la mayoría de las situaciones. Junto al sentimiento hallamos la cualidad de verdad incuestionable [Asch, 1952, p. 566];

parece necesario decidir que los sentimientos se extienden sobre todos los procesos psicológicos. Dependen de la percepción; los motivos y las emociones son sus constituyentes necesarios; también lo son el pensamiento y el aprendizaje [ibid., p. 567];

los sentimientos poseen un pronunciado contenido cognoscitivo; se forman alrededor de objetos ricos, multifacéticos, tales como el yo, las otras personas, los grupos o los ideales. [...] La convicción de validez de una teoría científica no significa la posesión de un sentimiento; observamos éste cuando una persona se esforzó por desarrollar una doctrina y estableció una relación íntima con ella [ibid., pp. 566-567].

cuestión esta que permite la digresión de que la objetividad que no siente es una patraña, que 'no significa ser objetivo, sino estar equivocado' (Lewin, 1937-1947, p. 70). William James la detectó bien:

si se pretende que el mayor farsante dirija una investigación, habrá que emplear a aquella persona que no tenga interés alguno en los

resultados que se puedan producir; éste sería el incapaz garantizado, el tonto absoluto. El más útil investigador, por ser al mismo tiempo el más sensible observador, es siempre aquél cuyo ávido interés por un aspecto de la cuestión está compensado por igual nerviosismo ante el temor de quedar defraudado [citado por Cantril, 1941, p. 129 n.].

2.1. *El proceso del sentido*

En efecto, el pneuma o impulso de la dinámica y estructura de las situaciones puede sintetizarse en la idea de sentido como búsqueda, integración y finalidad. Desde el punto de vista situacional, no mueven a la actividad las efímeras y desbocadas persecuciones de satisfacción de necesidades primario-primitivas del tipo de los instintos y las pulsiones, ni tampoco las inmediatas e inopinadas respuestas ante el asalto de los estímulos; *lo que mueve es el sentido*, es decir, la paciente posibilidad de una construcción armoniosa de la actividad:

aunque el postulado de un deseo de sentido —muy derivado e intelectualista— pueda parecer algo que va contra las reglas de la sobriedad científica; aunque sus fundamentos psicológicos nos puedan resultar completamente desconocidos, lo cierto es que pocas personas se atreverán a negar que, subjetivamente, es éste un deseo que en ocasiones es experimentado como una de las más fuertes exigencias [Cantril, 1941, p. 106; barras en el original].

Y por eso, para la psicología gestáltica, el concepto que permite observar un acontecimiento como situación, como un todo relacional, como algo descriptible y comprensible en bloque, es estrictamente el de sentido; una situación es una estructura de significado, como bien se percata Lana (1969, p. 84):

Lewin insiste en la necesidad de darse cuenta de todos los factores relevantes que impacten al organismo en el momento en que se realiza la observación. En este punto Lewin, al igual que sus colegas gestaltistas, quiso introducir a su psicología el concepto de significado. Para Lewin y otros psicólogos de la *Gestalt*, el significado es un predicado de la configuración gestáltica que está presente en cualquier situación dada.

Es curioso que la cuestión del significado sea tan olímpicamente pasada por alto por los cronistas y repetidores deslumbrados por la apariencia científicista de las fórmulas matemáticas, la

instrumentación experimental y las investigaciones sobre terreno de los psicólogos de la situación, pero el concepto ahí está, quizá de manera tan integrada en el espíritu más que en la letra, que luego no se nota.

Aquello que puede ser considerado como una situación, con sus límites, su estructura y su dinámica, está determinado por el sentido. El sentido es la configuración dada de las interrelaciones de una situación: la organización, secuencia y armonía interna que presentan los acontecimientos y objetos situacionales. Cualquier evento de la vida, para ser percatado y entendido, para que aparezca efectivamente como un evento, debe estar dotado de una configuración de sentido, la cual se presenta como ya contenida por el evento mismo:

estructuración externa: la organización que se manifiesta en el mismo estímulo y que es directamente percibida por el individuo como tal organización o sentido. Esta configuración de los estímulos ha sido ampliamente estudiada en psicología por los psicólogos de la *Gestalt*. Se puede demostrar que ciertas figuras, sonidos, melodías, movimientos y otros estímulos están intrínsecamente organizados y que esta organización es percibida, en cuanto tal, independientemente del aprendizaje anterior o la asociación. Esta idea ha sido extendida a la psicología social experimental por los estudios de Lewin y sus discípulos sobre la 'atmósfera social' [Cantril, 1941, pp. 103-104; énfasis en el original];

puede ocurrir que un individuo halle dificultades para expresar en palabras el sentido que experimenta, a causa de la especial configuración de una situación social que actúa como estímulo, sin que por ello deje de estar clara su plena significación. [...]. Cuando nosotros decimos que la figura social, la 'atmósfera' de un funeral, un baile, una pieza de teatro y un partido de fútbol pueden ser experimentados como tales, estamos reconociendo simplemente el hecho de que la complejidad de luces, sonidos y otros estímulos específicos que se integran en tales situaciones es captada directamente como una configuración, y que los estímulos que la componen son comprendidos únicamente cuando el individuo participante adopta una actitud analítica. [...]. El cuidado escenario que sirve de podio al dirigente ante las multitudes... la fanfarria de los dictadores, son elementos todos muy estudiados como situaciones sociales cuyos rasgos están previstos para producir un estado de ánimo [*ibíd.*, pp. 104-105].

Estado de ánimo, atmósfera, comprensión intuitiva, son elementos que dan cuenta de que el sentido de las situaciones, es construido y aprehendido más como una imagen que como un discurso, más como una sensación, como una visión, que como

un pensamiento y una racionalidad, razón por la cual nadie puede explicar «el sentido de la vida» que todos sin embargo tienen, toda vez que de otro modo el estado natural de la gente sería la depresión y alternativas más drásticas. En efecto, el sentido es por regla general inmenconable, y es de carácter más estético que lógico, y es aprehendido de manera más afectiva que racional. Se dice que «la vida es bella», no que sea inteligente.

En todo caso, el sentido de las situaciones nuevas o particulares aparece como autoevidente porque su configuración está ya presente en situaciones más inclusivas tanto espacial como temporalmente, más grandes y más viejas, las cuales actúan como marcos de interpretación automáticos. Una situación sólo puede contener de suyo sentido cuando se le interpreta como conteniéndolo, lo cual implica que hay esquemas de interpretación o configuraciones de sentido ya presentes en la cultura, en los que se insertan los acontecimientos y eventos conforme se van sucediendo. Las normas, las tradiciones, los usos y costumbres, los cánones estéticos, las corrientes de opinión y pensamiento, etc., son configuraciones de sentido que actúan como marcos interpretativos para la comprensión de situaciones, gracias a los cuales todo resulta claro y verosímil de suyo, normal:

ciertamente los árboles, montañas y nubes pueden tener formas definidas con contornos definidos. Pero el grado en que esto se note y el tipo de agrupamiento perceptual que se estructure está determinado en gran medida por las normas de la cultura. Lo que habremos de ver en el campo externo de estímulos, y los aspectos que habrán de resaltar, son en mucho una función de lo que estamos preparados para ver. Las normas socialmente establecidas en un período dado crean en nosotros expectativas duraderas y una preparación para ver en la naturaleza que nos rodea mucho de lo que en otro período sería completamente invisible [Sherif, 1936, p. 101].

Una de las características más importantes de la experiencia consiste en que generalmente parece estar organizada, dotada de sentido, y, hasta cierto punto, estructurada. En la vida diaria percibimos formas, ritmos, como olores, velocidades, sonidos, a los que comúnmente somos capaces de atribuir un cierto sentido; realizamos nuestras tareas cotidianas, vemos que otras personas se atienen a usos rutinarios, observamos los cambios estacionales, el desarrollo social, las guerras distantes. Estas experiencias, o bien las damos por sentadas y conocidas, o tratamos de darles una interpretación que las sitúe en nuestro contexto mental. [...] Lo más normal es que la experiencia esté constituida por cosas que tienen sentido, más que por un caos [Cantril, 1941, p. 99].

La experiencia parece estar organizada. Nos encontramos allí con el hecho de que los patrones de juicio adquiridos y los esquemas de referencia derivados que en ellos se basan capacitan a los hombres para 'situar', para interpretar una multiplicidad de estímulos refiriéndolos a aquellos esquemas [*ibid.*, p. 101].

la experiencia provocada por unos estímulos específicos se le presenta al individuo tan bien organizada sencillamente porque el contexto mental sobre el que incide antes de que se produzca la respuesta, también está estructurado [*ibid.*, p. 103].

En términos generales es fácil tomar decisiones, opiniones, actitudes, creencias, etc., porque los acontecimientos y las noticias se presentan ya cargados y valorados de aquellas preestructuraciones culturales (cuya preestructuración es no obstante presente, actual, contemporánea a la situación en tanto está actuante en el momento dado), es decir, ya normadas en cuanto a la forma de ser vistas y comprendidas, y así, la vida pasa normalmente, sin mayores dilemas, conflictos y compromisos:

la relativa uniformidad que guarda una cultura al pasar de una generación a otra, la baja proporción de cambios, constituye un indicio de que muchas normas culturales son aceptadas pacíficamente por una amplia mayoría de la población. [...] Este hecho de que muchas normas ya han sido sancionadas por la sociedad, antes, incluso, de que el individuo llegue a adquirir conciencia de su propia existencia, desde el punto de vista de la psicología de la sociedad, es quizá una de las más importantes características de la acción social [Cantril, 1941, p. 27].

Situacionalmente, lo nuevo se incorpora a lo viejo, lo desconocido a lo conocido, lo inefable a lo tipificado, el caos a las reglas, lo insólito a lo rutinario, lo anormal a la norma, o como dirá Moscovici (1984), lo extraño a lo familiar. Pero en la interacción entre uno y otro, la situación, y en suma la cultura, lo viejo mismo, se va renovando y transformando; la sociedad se mueve de manera imperceptible día tras día. La sociedad es conservadora, pero su conservación se transforma. En esta tesitura, la configuración de sentido de las situaciones parece evidente, objetiva, como si los objetos la tuvieran materialmente, física, naturalmente: se les nota, se les ve, casi se les mide su significado y su sentido, su realidad. Tal vez la tengan materialmente, pero su materia es social e interactiva:

una silla, un billete de banco, un pariente bromista, son cosas sociales; el análisis físico, químico y biológico más exhaustivo no lograría

revelar esta propiedad sumamente esencial. Tales cosas constituyen un dominio del cual puede decirse apropiadamente que posee una realidad social [Asch, 1952, p. 186].

El espíritu colectivo se encarna en los objetos. Esta encarnación u objetivación vale para objetos como el pariente bromista en tanto situación, pero igualmente para situaciones tales como una versión del mundo o una visión de la realidad. Las situaciones, se sabe, no tienen tamaño establecido.

Sin embargo, las configuraciones de sentido se pueden ir resquebrajando en determinadas coyunturas, o pueden aparecer acontecimientos para los cuales ninguna configuración les quede a la medida, que es lo típico de períodos de crisis culturales y políticas, cuya característica psico-colectiva es que se borran o se confunden las interrelaciones de las configuraciones preestablecidas, pierden la huella y, mientras que la incertidumbre que esto provoca busca ansiosamente algún sentido, no hay culturalmente disponible alguna otra configuración que lo otorgue:

las personas se encuentran, en muchas situaciones de la vida diaria, con que no son capaces de dar una interpretación clara a un estímulo o a un problema, porque la misma configuración del estímulo no tiene sentido, o porque lo propios patrones de juicio y esquemas de referencia no son capaces de facilitar su comprensión inmediata. Puede ocurrir también que, por distintas razones, el individuo se sienta insatisfecho, incómodo, molesto y en tensión hasta que llegue a una comprensión más completa, hasta que pueda resolver de algún modo su tensión. Surge el deseo de dar sentido [Cantril, 1941, pp. 105-106];

pues ocurre que, cuando estos componentes del mundo psicológico de una parte son sacudidos violentamente por las preocupaciones, miedo, angustia y frustraciones; cuando esta persona empieza a dudar de las normas y valoraciones que hasta ese momento han sido como una parte de sí mismo; cuando el acostumbrado cuadro social parece no poder ya dar satisfacción a sus exigencias, surge entonces una fuerte discrepancia entre los patrones de la sociedad y los de la persona. Es entonces cuando el individuo se vuelve capaz de aceptar una nueva jefatura, de convertirse, o de alistarse en una revolución [ibid., p. 40];

la formulación de diferentes normas por parte de diferente gente depende de la disponibilidad de alternativas, falta de estructura de los estímulos, y ambigüedad (o fluidez) [Sherif, 1966, p. x; paréntesis en el original];

puede decirse que surge una situación crítica cuando un individuo se encuentra ante un entorno caótico externo que se siente incapaz

de interpretar, y que, por otra parte, necesita interpretar. [...]. Cuando las situaciones críticas afectan a un gran número de miembros de una misma cultura, puede decirse que la cultura en sí está también en una situación crítica. [...] Es durante semejantes períodos cuando la gente, acostumbrada al orden de cosas establecido, se atemoriza, cuando pueden caer las antiguas valoraciones y surgir los nuevos patrones [Cantril, 1941, pp. 111-112].

En estos estados de desestructuración de sentido es cuando sobrevienen las transformaciones psico-colectivas, sean individuales, grupales o societales, las cuales consisten en la reconfiguración inédita de las interrelaciones de la situación. No es, como en las configuraciones autoevidentes, que el sentido sea visible, y que lo nuevo e insólito se mimetice con lo viejo y rutinario, sino que ahora lo viejo se recompone según las exigencias de lo nuevo, lo familiar se reacomoda para caber dentro de lo extraño. En estas circunstancias, la sociedad no cambia poco a poco e imperceptiblemente, sino apuradamente y de una vez por todas, como en el caso de las revoluciones y movimientos políticos, culturales, científicos o de cualquier otra índole.

3. Evaluación

Gestalt y espíritu son sinónimos; también lo son interacción y comunicación; y los cuatro son indisociables. Ciertamente, se trata aquí, otra vez, como siempre en la Psicología Colectiva, del proceso de construcción y reconstrucción simbólica de la realidad, donde el espíritu colectivo se hace y se rehace comunicativamente.

Puesto que no había contradicciones teóricas, y puesto que el decoro académico lo exigía, la psicología de la situación trabaja con grupos y bajo control experimental, obteniendo resultados señeros. Un número importante de psicólogos sociales norteamericanos (vgr., Newcomb, Festinger) se educó bajo su tutela y reprodujo en sus trabajos al grupo y al escenario experimental, pero, si se analiza esta epigonía situacionalmente, puede argumentarse que la psicología de la situación fue ciertamente asimilada por discípulos y seguidores, pero interpretada mediante un esquema de referencia que no le pertenecía, sino que provenía automáticamente de la Psicología Social de tipo positivista e individualista, de forma tal que dicha epigonía a la postre se convirtió en una psicología individual positivista de grupos dentro de un laboratorio, por más que sus citas y referencias mencionaran a Lewin; se

conservó la letra, pero se dilapidó el espíritu. Se repitieron los grupos y los experimentos, sin añadirles nada, y como ya se ha visto, repetir sin añadir es quitar; mecanismo psico-colectivo de ideologización por excelencia. Es por esa razón que a primera vista y desde la actualidad Lewin, Asch, Sherif o Cantril parecen ser uno más de esos sociopsicólogos norteamericanos de los que hay insulsamente tantos. Sus discípulos les hicieron mal favor: en vez de radicalizarlos los burocratizaron. Es solamente hasta los años setenta, mediante una refrescante crisis de la sociedad, las ciencias sociales y las sociopsicologías, que el hilo conceptual de la psicología de las situaciones, y por consiguiente sus vínculos hasta la primera psicología de las masas, es reencontrado y continuado por autores tales como Moscovici, Billig o Gergen.

IX

LA ENTIDAD DEL CONOCIMIENTO:
UNA PSICOLOGÍA COLECTIVA DE CENTROS

Entre que Asch terminó su libro de psicología social, en 1952, y 1972, en que la sociología cayó oficialmente en la cuenta de su crisis (cfr. vgr. Harré y Secord, 1972; Israel y Tajfel, 1972), la disciplina apareció, en todos su programas institucionales, como Psicología Social. Un siglo de oro de veinte años, durante los cuales, en medio de experimentaciones y empirismos, nadie hubiera querido ni podido ser identificado como psicólogo colectivo. Sin embargo, la versión psico-colectiva quedó como marca de agua en los textos, como *muzak* en las pausas de los profesores. Esta Psicología Colectiva entrelíneas fue haciéndose más visible a medida que la crisis, en los sesenta, de la sociopsicología, y de todo lo demás, iba desdibujando las líneas; y así, la Psicología Colectiva reapareció directamente y casi idéntica —después de todo, no era ella la que estaba en crisis— a aquella realizada por Lewin y compañía, salvo por un cambio sutil pero definitorio, a saber, que aunque los nuevos psicólogos colectivos hacen lo mismo que sus predecesores, ya saben que se trata de un truco, el truco de ser científicos, esto es, mientras que aquéllos analizan la realidad ubicándose por encima de ella, éstos se van percatando de que ellos mismos forman parte de la realidad que analizan, de modo que lo que pontifiquen de los demás se aplica a ellos, cosa especialmente sensible en una disciplina que se dedica a ver cómo la gente construye/inventa su realidad, porque eso significa que la disciplina misma también es un invento. Ambos, el «objeto de estudio» (i.e., la colectividad) y el

«sujeto cognoscente» (i.e., el psicólogo colectivo) buscan un sentido, y lo encuentran de la misma forma: con lo que cuenta la gente para construir su realidad es palabras, conversaciones y mitos, que es exactamente con lo que cuentan las Ciencias del Espíritu para hacer sus explicaciones; el objeto no es distinto de la mirada que lo ve. La realidad se crea de ir la conociendo, y al involucrarse en esta afirmación, el conocimiento se refleja fatalmente en autoconocimiento. Hacer una Psicología Colectiva de la realidad obliga a formular una especie de Psicología Colectiva de la Psicología Colectiva: ello implica un retorno al Centro de la disciplina y asimismo el exceso de intentar internarse dentro. La epifanía de los metaniveles.

1. Las representaciones sociales

A principios de los sesenta, la Psicología Colectiva, en su última versión interactivo-gestáltica, resurge bajo el rubro de representación social a manos de Serge Moscovici, un rumano inmigrante francés, como aquel Draghishesco de principios de siglo (y como Goldmann y como Ionesco), pero puesto que este rubro llegó a ponerse tan de moda como los *blue-jeans* y la ecología, al punto de que Ibáñez (1988) puede confeccionar una «caja de herramientas bibliográfica» compuesta de 33 libros completos, 73 capítulos de libro, 68 artículos y 22 tesis doctorales, sin mencionar la existencia de una «red» (Wagner, 1991), especie de club de amigos de la representación social, que cuenta con 122 afiliados, ni mucho menos mencionar la tan extendida originalidad de decidir hacer la tesis de grado, tesina y otros trabajos sobre representación social; en fin, puesto que llegó a ponerse de moda, baste decir que se trata de lo siguiente, en sus propios términos: Moscovici (1984) concibe una «sociedad pensante» (pp. 14-23), una «atmósfera» (pp. 3-14) cotidiana constituida por símbolos que se comunican entre sí, es decir, mediante la actividad comunicativa de la especie humana. Esta atmósfera se recrea a sí misma, se mantiene y se corrige «de memoria», gracias al mecanismo —entre otros como los mitos, las creencias, las éticas, etc.— a corto plazo y de duración de la historia viviente de la representación social, que consiste básicamente en que los eventos, acontecimientos, objetos extraños de entrada, que se suceden en la realidad, son incorporados, «anclados» (pp. 29-37) a un nombre, una categoría, un paradigma ya existente y públicamente admitido como válido, que le otorga a los objetos extraños una familiaridad (ídem) gracias a

la cual son pensables, imaginables, controlables, para, acto seguido, poder ser proyectados en el mundo, «objetivados» (pp. 37-43), y vistos entonces como si siempre hubieran estado allí, como realidades fácticas: hacer que lo extraño se vuelva familiar, para lo cual lo que se presenta, se re-presenta. El primer objeto extraño que eligió Moscovici (1961) para desarrollar la teoría de las representaciones sociales fue, no sin dosis de humor, el psicoanálisis, extraño por ser una cura médica sin medicina que no se aplica al cuerpo pero sí alivia, y que para poder ser incorporado al conocimiento cotidiano, se le representó colectivamente como una confesión católica, objeto del todo familiar y razón por la cual la representación social del psicoanálisis elimina la libido, elemento tabú. A la fecha las cosas tal vez se hayan invertido, porque a los niños que ahora preguntan sobre la confesión, las madres les explican que es como un psicoanálisis, para que sus mentecitas infantiles puedan captarlo.

Ahora bien, puesta en otros términos, la representación social supone la existencia de un conocimiento colectivo establecido, un pensamiento lento, una parte osificada del Espíritu, constituido de todo aquello que es públicamente reconocido como real, tal como las categorías genéricas, el lenguaje, lo viejo, las tradiciones, los esquemas de referencia, las normas, la producción material, la estructura social, lo duradero, que es lo que produce la sensación de un mundo ordenado, confiable y con sentido: lo conocido está aquí. Pero lo desconocido cognoscible aparece por todas partes en la forma de circunstancias, acontecimientos, incidentes, choques culturales, avatares, pluralidades que ocurren y que no pueden ser conocidos cabalmente toda vez que no embonan bien en la estructura de ese pensamiento lento, por lo que tiene que darse un proceso de transformación simbólica de los objetos extraños para que se ajusten al conocimiento establecido y puedan entonces ser conocidos, pasen a formar parte de lo real que no alcanzaban a tener en un principio: la enfermedad mental, el marxismo, la vida urbana, cualquier objeto socialmente significativo, por la inexorabilidad de su presencia en la vida de la gente, presenta rasgos de extrañeza que deben ser transformados. Hay pues, asimismo, un pensamiento rápido en la sociedad, un espíritu fluido, sanguíneo, constituido por los impactos perceptuales, las conversaciones, lo nuevo, las modas y modismos, los inventos, innovaciones, los hechos prohibidos, los actos, la dinámica social, lo efímero, que tiene en su haber estos objetos extraños que ocurren. La función del pensamiento rápido es quitarles su forma desconocida novedosa y acomodarlos en las formas viejas de los objetos reconocidos del

pensamiento lento: se ponen nombres viejos a las cosas nuevas, al psicoanálisis se le llama confesión; las percepciones inéditas entran en categorías editadas, toda idea política cabe en izquierda, derecha y centro: el pensamiento rápido se acomoda al pensamiento lento; la realidad líquida adopta la forma del molde de la realidad sólida, y los objetos desconocidos y por ende irreales se conocen y se vuelven reales. Ciertamente, la realidad se crea de irla conociendo.

1.1. *Recuperaciones*

Aquí se inicia la última versión de la Psicología Colectiva, porque lo que se ha descrito para el objeto de estudio opera también para el sujeto, o sea que puede analizarse a la representación social con procedimiento análogo al que ésta describe. La cosa vista se mezcla con la forma de mirar. En efecto, la lectura de Moscovici (idea rápida) parece un eco de lecturas anteriores (idea lenta), de las cuales la única verdaderamente declarada (cfr. Moscovici, 1961) es la ascendencia de las representaciones colectivas de Durkheim (1898), pero las menciones a la sociedad pensante (Moscovici, 1984) y a una atmósfera psicológica evocan obviamente a Lewin (1937-1947) y su concepto de campo. Asimismo, el mecanismo del anclaje, este amoldamiento de perceptos significativos a estructuras de pensamiento preexistentes es muy a la letra la incorporación de los sucesos de la vida colectiva a normas de Sherif (1936) y/o esquemas de referencia de Cantril (1941), cuya exposición teórica es lo suficientemente esquemática como para seguir paso a paso las equivalencias con Moscovici. Pero donde quizá la resonancia sea más diáfana, más de *déjà vu*, es en el sabor a Blondel (1928) y a Halbwachs (1944) que deja Moscovici, no sólo por cuanto la representación social es puntualmente la percepción o la memoria colectivas, donde la categorización del objeto determina su percepción, o en donde lo presente se equipara a lo pasado para preservar la continuidad de la realidad, sino también porque la pretensión literaria, el gusto por el buen lenguaje (y la nacionalidad de los autores), sean el mismo. Por otra parte, la reivindicación de la conversación y la sociabilidad por parte de Moscovici en tanto mecanismos fundamentales del conocimiento son tomados intactos de Tarde (que también es francés) y con alguna lectura ocasional de Simmel (porque era alemán). Y así sucesivamente, podrían irse mostrando las piezas de Psicología Colectiva con que está armada la teoría de las representaciones

sociales, tocando por supuesto a Mead, a Wundt, y a los anteriores. Quizá lo que mejor se revela en Moscovici es la unidad de la Psicología Colectiva.

Ciertamente, Moscovici se descubre —cosa más o menos inusitada en la comunidad de psicólogos sociales— como un autor culto, lector capacitado de Marx, Freud, las ciencias naturales y la literatura en general, escritor de obras de antropología, y conocedor a fondo de la Psicología Social, y de la Psicología Colectiva. Tantita mala fe podría hacerlo pasar como compilador pirata de sus antecesores, pero en cambio, tantita justicia lo hace aparecer como el revitalizador de la tradición de la Psicología Colectiva, sintetizándola y sistematizándola para que pueda ser retomada con mayor confianza y mayor cobertura; en efecto, su talento mayor radica en haber hecho razonable una forma de ver la realidad que era juzgada como metafísica y anticientífica, justo en un medioambiente fiscalista y científicista. Donde sí procede usar tantita mala fe es en el hecho de que la teoría de la representación social haya sido recibida como engeguedora innovación sin precedentes al grado de que antes de ella todo era mala psicología social positivista, lo cual habla de la ignorancia de su propia disciplina por parte de un gremio y de un *curriculum* y de un estudiante para los cuales solamente las referencias bibliográficas del último año son admitidas como conocimiento, donde es de mal gusto leer textos viejos y donde la competencia se mide por la falta de memoria, como si los clásicos hubieran escrito con el fin de ser olvidados, para quien carece de memoria, todo lo que ve es novedad y se pone de moda. Moscovici les hace la jugada.

2. Entre tanto, la crisis: el conocedor es cognoscible

En tiempos de certidumbre, de esquemas de referencia sólidos y directamente objetivados en la realidad social, económica y cultural, la teoría de la representación social hubiera quedado como un buen intento susceptible de críticas, y de hecho fue su caso por algunos años en que nada más fue curiosidad parisina de consumo interno. Pero su contexto era el de la primavera de Praga y el mayo francés, Marcuse y los *hippies* y demás historias conocidas; el ambiente académico ya no era el de estudiantes dóciles que quieren ser como sus maestros, sino de jóvenes revoltosos que hacían preguntas que no tenían relación con las respuestas disponibles, así como de profesores que podían entender las razones de sus alumnos siempre y cuando no trataran de entenderlas desde el

punto de vista de la Psicología Social, ciencia útil para dar clases pero no para entender esas cosas que suceden en la calle; ciertamente, el bagaje psicosocial daba de sí ante la realidad: otrora había servido para auspiciar la eficiencia y la competitividad y otras conductas conducentes a la productividad que ya tenía delante de sí sus frutos ostentosos, pero no podía comprender el rencor por la opulencia, el goce del ocio, el desdén por el éxito, los deseos de cambio y otras pretensiones que más tarde se convirtieron en anuncios de Coca-Cola. La perplejidad de la Psicología Social ante la vida que transcurría por las calles se volvió, en los mejores casos, en perplejidad ante sí misma: volver la vista hacia dentro y encontrar que hay información para explicar (y predecir y controlar) todo, pero que no permite comprender nada. En medio de este pasmo, la teoría de la representación social, al versar sobre el conocimiento, muestra que, así como se pueden revisar las tácticas del conocimiento cotidiano, se pueden revisar las del conocimiento científico: si el ciudadano promedio es un conocedor cuyo conocimiento puede ser investigado, entonces el conocimiento del investigador también, y si el conocedor es parte de la realidad que conoce, entonces la ciencia psicosocial misma es también realidad social.

Empieza entonces la autoconciencia de la sociopsicología, como una disciplina de sí misma; tal es el caso de la psicología social de las situaciones experimentales, donde se llevan a cabo experimentos sobre los experimentos de psicología social, como el de Milgram (cfr. Tajfel y Fraser, 1978, p. 50), que prueba que la gente respetable está lista a electrocutar a quien se le ponga enfrente en nombre de la ciencia, o el más amable de Orne (*ibíd.*, p. 48), donde el experimentador, bata blanca y aire solemne, ordena hacer trabajos tediosos que acto seguido tira a la basura, y la gente obedece sin chistar, por tratarse de un experimento «científico». O la autoconciencia de uno de los artículos detonadores de la crisis, de Gergen (1974), que sostiene que el conocimiento que produce la Psicología Social se hace obsoleto por el solo hecho de producirlo, puesto que al divulgarse, al hacerse conocido, ese conocimiento le permite a la gente cambiar su comportamiento e invalidar la investigación, porque lo que ya se sabe puede ser trastocado: lo predecible se vuelve incontrolable, así que lo único a que puede aspirar la disciplina es a hacer historia de comportamientos que dejaron de existir por el hecho de describirlos. Lo que se encuentra es una disciplina irrelevante. Pero su irrelevancia se la debe sobre todo a la ausencia de teoría, al olímpico desprecio que sintió por la teorización, porque el énfasis en el trabajo empí-

rico y aplicado dejó que la empiria y la técnica fueran su solo marco teórico, que es el marco del sentido común: el sentido común que presuntamente analizaban se llevó entre las patas a la Psicología Social y terminó por dirigir las investigaciones. Y fieles a la ley de la parsimonia, se tomó el sentido común más esquematizado, instrumental, que reduce la vida a inversiones y beneficios, pérdidas y ganancias, haciendo caso omiso de ese otro asistemático y contradictorio sentido común que permite la entrada de la magia, lo sagrado, el amor y otras lógicas no instrumentales. Así, sutilezas teóricas del tipo de una conciencia relacional supraindividual fueron cayendo en archivo muerto, y por premisas teóricas quedaron en activo cualquiera tomada de cualquier psicología proveniente del sentido común, como por ejemplo y en especial, el individualismo tan caro a la cultura norteamericanizada del siglo XX, y tan fácil de leer cuando se encuentra en un libro de psicología científica. En suma, la crisis de la sociopsicología comienza con el descubrimiento de una disciplina irrelevante, atórica e individualista: un conocimiento psicosocial que no es ni psico- ni social ni conocimiento; una técnica útil que deja de hacer sentido porque ahora se busca comprensión.

3. La táctica persuasoria

La teoría de la representación social da a entender que lo familiar predomina sobre lo extraño, la conservación sobre el cambio, o como dice Moscovici (1984), el veredicto sobre el juicio. Lo extraño es que para demostrar esto hace lo contrario, que el juicio predomine sobre el veredicto y el pensamiento rápido sobre el lento; de otra manera no hubiera podido entrometer su propio trabajo en un contexto académico de rígidas regulaciones científicas. Si se considera a la representación social como una teoría extraña metiéndose a saco en lo familiar, puede, según la propia teoría, deducirse que no sería aceptada, dejando a su dueño en calidad de otro innecesario mártir de la incomprensión, porque ser radical sin sutilezas es quedarse solo, la radicalidad a ultranza no convence porque indica falta de convicción, temor de convencer. Lo que en cambio hace Moscovici (1961), y que más tarde teorizará, tal vez tratando de entender el asombro de su propio éxito, es envolver lo extraño de familiaridad de manera que se pueda comprender por ella sin que se note mucho su extrañeza. En efecto, presenta a la Psicología Colectiva en el formato de una pieza impecable de escolaridad, como una investigación empírica con muchos

datos estadísticos, llena de referencias decorosas, con empleo de términos técnicos, y eligiendo para criticar un tema —el psicoanálisis— unánimemente repulsivo para la psicología social positivista. Todos estos son elementos notorios que actúan como normas reconocidas en una academia que a falta de teoría hizo del tecnicismo su quehacer, y que acepta investigaciones si cumplen con el formato, y las rechaza si no, independientemente del contenido. Sin embargo, paralelamente a la normatividad notoria, hay una normatividad subrepticia, tan irreconocible que su violación no puede ser denunciada, porque ni siquiera se le identifica como norma, y ésta es la que sí violenta Moscovici con sumo cuidado: la sintaxis, el lenguaje que queda entre los tecnicismos, las menciones al paso, las pequeñas licencias, que constituyen, en conjunto, un estilo de escritura, un género literario distinto al acostumbrado estilo a martillazos de los artículos científicos, de modo que el autor va construyendo, con el líquido del pensamiento rápido, una estructura capaz de sostenerse por sí sola y destinada a durar más de lo que se cree: con lo incidental construye lo permanente. Poner lo extraño en términos familiares: el término familiar permite su admisión, su inteligibilidad y su verosimilitud, y dentro de lo cual se cuela el elemento extraño. La influencia que ha ejercido la teoría de la representación social permite concluir que no sólo existe el fenómeno de acomodamiento del pensamiento rápido al pensamiento lento; no sólo existe la representación social, sino también un fenómeno de transformación del pensamiento establecido para ajustarse al pensamiento nuevo, como ya lo había dicho Halbwachs (1944), la memoria prevalece sobre el presente, pero para hacerlo, tiene que convertirse en otra.

La teoría de la representación social hibernó 15 años (cfr. Ibáñez, 1986) esperando los resultados de su influencia oculta (cfr. Moscovici, 1983) que se notó 20 o 25 años después, lapso en el que, ya en marcha la crisis de la sociopsicología, se hizo posible que las normatividades ortodoxas se tornaran confusas, sin razón de ser, y que a cambio empezara a haber ojos para descubrir la claridad de los objetos de trasfondo. No obstante, toda influencia tiene sus concesiones y sus pérdidas. Las concesiones de Moscovici son que tiene que restringir la representación social a un fenómeno de conocimiento muy delimitado empíricamente, diferenciable de otros como los mitos o la memoria colectiva, que son más amplios y atemporales, porque esto era un requisito para ingresar a una disciplina habituada a tratar con fenómenos fragmentarios y operacionalmente deslindados: achica el proceso de conocimiento a un fenómeno cosificado para que lo entiendan sus

colegas. Y las pérdidas son su éxito, esto es, que la teoría se hace de dominio común y escapa de las manos de su autor, quien se vuelve víctima de su *copyright* y tiene que ajustarse a su fama y continuar el ritual de afirmación de la representación social, volviéndola a redactar para diversas ocasiones y haciendo proselitismo, al punto que, por desventura, ha dejado de ser prácticamente un teoría para convertirse en un círculo de adeptos que reiteran marbetes, buscan la representación social de todo (en los mejores casos: del niño, del cuerpo, de la ciudad, de la enfermedad mental —cfr. Farr y Moscovici, 1984—, del nacionalismo, del desempleo, de la locura, de la pubertad, del tiempo, de la inteligencia —cfr. Ibáñez, 1988—; y ya no más se espera que venga la representación social de la representación social), acuden a París para contemplar al maestro y dispersarse por el mundo hablando maravillas. Los misioneros de la representación social; otra vez, las repeticiones no añaden: quitan; no multiplican una idea: la dividen.

3.1. *La influencia social*

En estos vaivenes se advierte la movilidad del espíritu colectivo, pero, en todo caso, son los que no permitieron, por ejemplo al mismo Moscovici, incorporar otras ideas al ámbito popularizado de la representación social, como, por caso, la de la influencia social (1976), en donde teoriza las posibilidades del pensamiento rápido de transformar la estructura lenta del pensamiento colectivo, y donde de paso se puede entender la fama de la representación social, con lo que el conocimiento psico-colectivo va sin querer pensándose a sí mismo; como echar una mirada a la forma de mirar, que es la característica de la Psicología Colectiva del conocimiento.

Dicha con prisa, la teoría de la influencia social de Moscovici sostiene que una minoría, incluso de uno, carente de poder o cualquier otro recurso instrumental, es capaz de influir sobre una mayoría siempre y cuando tenga convicción, consistencia, sea activa, esté dispuesta al conflicto a largo plazo, y posea un estilo distintivo de presentación de sus planteamientos. Influir significa transformar o sustituir una norma existente desde la cual el mundo es visto como real, por otra alternativa que prueba que lo que no es real también es real: hacer ver las cosas de manera distinta, y por ende, inventar realidades, verdades y conocimientos a los ojos de los demás; que, por ejemplo, lo que era visto como un montón de tabiques sea apreciado como una escultura, que lo anómalo de la

homosexualidad aparezca como la normalidad de la libre preferencia sexual, que lo que se consideraba sociopsicología obsoleta y anticientífica aparezca como sociopsicología del nuevo cuño, etc. El fenómeno de la influencia es el acto de meter la cuchara en el proceso de conocimiento de la realidad, acto que, en rigor, es inherente a este proceso. La cuchara se mete así: en el momento de clasificación de un objeto a una categoría, lo cual se da en las conversaciones, en las lecturas, etc., y que consiste básicamente en ponerle un nombre, la posibilidad de nombrar, el poder nominativo, implica interferir en la categoría desde la cual se va a percibir el objeto, porque un mismo evento, llamado de diferente manera adquiere diferentes características, porque ser «mártir de la paz» o «provocador anarquista» no es lo mismo aunque se trate de la misma persona. Esta realidad se trata de a ver quién le pone nombre. Al interferir en la categoría, la imagen del objeto, o sea, su significado, también ha sido intervenida, lo cual a su vez implica verlo, es decir, ser real, de distinta manera. La verdad, la realidad, el conocimiento, la comunicación, son un caso de influencia. Y de ello no se escapa el conocimiento sociopsicológico.

4. Y mientras, la crisis: el conocedor es un invento de su conocimiento

En las décadas de los setenta y ochenta, la sociopsicología dedicó sus esfuerzos de vanguardia a dejar de ser una disciplina irrelevante, asocial y antiteórica. Para ello era menester tomarse a sí misma como objeto de conocimiento y emplear sobre sí misma un conocimiento que sí fuera relevante (i.e., compatible con el resto del pensamiento contemporáneo de la filosofía, las artes, las ciencias y la literatura), sociocentrado y teórico. Es así que de estos años puede documentarse un suficiente número de historias sobre la disciplina (vgr. Allport, 1969; Buceta, 1976; Munné, 1986; Blanco, 1988; De la Rosa *et al.*, 1988), así como nuevas ediciones de viejos libros (vgr. LeBon, 1895; Tarde, 1904), y reivindicaciones de los clásicos (la de Wundt por Farr —1983— y Danziger —1983—, la de MacDougall por Rudmin —1985—, o la de la psicología de las masas por Moscovici —1981— o Arciga —1991—), y también un número suficiente de textos de interés gnoseológico o epistemológico que se proponían revisar las bases y condiciones del conocimiento sociopsicológico (vgr. Harré y Secord, 1972; Israel y Tajfel, 1972; Armistead, 1974; Strickland, Aboud y Gergen —1974—; Torregrosa y Sarabia, 1983; Ibáñez, 1989), los cuales, no

casualmente, se desenvuelven en la lógica de un disciplina acorde al pensamiento general del siglo, con postulados genéticamente sociales y forma de exposición teórica, es decir, en la lógica de la Psicología Colectiva.

Cuando se asume que lo que emite la gente no son respuestas a estímulos, sino conocimientos contruidos comunicativamente, y se aparece la introvisión de que la disciplina debiera estar haciendo otro tanto, es decir, fundando con su conocimiento a los objetos conocidos y con los mismos procedimientos, resulta que la diferencia entre el conocimiento cotidiano y el conocimiento académico es de grado, lo cual rehabilita a la sabiduría de diario y le obsequia a la ciencia un fresco baño de humildad, con suficiente jabón. En efecto, la sociopsicología de la crisis encuentra que el conocimiento académico, para producir su ciencia, emplea esquemas previos de conocimiento —similares a las normas, costumbres o tradiciones cotidianas— que para funcionar como tales se mantienen inconscientes en el trasfondo. En efecto, el conocimiento disciplinar está inserto en marcos interpretativos dados de antemano hechos de lenguaje científico, de métodos de investigación, de concepciones de la realidad que son acatados por la sociopsicología en el mero acto de moverse en ellos, en el mero hecho de utilizar la palabra «conducta», y los cuales dotan de veracidad o realidad a los fenómenos que investigan: la veracidad y la realidad no resulta pues inherente al fenómeno, sino a la forma de mirarlo, que no tiene nada de natural. En toda ciencia, o por lo menos en las del espíritu, la ciencia misma es ya el marco interpretativo que dota de científicidad a la investigación, pero este marco no está constituido «científicamente», sino con la arbitrariedad propia de los acuerdos comunicativos. El conocimiento no es una sustancia extraída de los objetos de la realidad, como proclamaba el pensamiento positivista, sino acaso al revés: la realidad es una secreción del conocimiento. Lo que se tiene de realidad, tanto en el saber cotidiano como en el disciplinar, es una interpretación. Puesto que la realidad es un producto del conocimiento, y puesto que el conocedor es una parte de la realidad, entonces el conocedor es un invento de su propio conocimiento. Con ello la sociopsicología está descubriendo el agua tibia, pero gracias a eso está incluyendo en su *corpus* a las corrientes de punta del pensamiento del siglo XX; concretamente está entrando al giro lingüístico, que vía Peirce o Saussure o Wittgenstein ha hecho dar la vuelta a la teoría en ciencias sociales. De hecho, el homenaje superficial a Moscovici ha sido por su descubrimiento del agua tibia, pero su aportación de fondo consiste en haber colado sin avisar al

grueso del pensamiento del siglo XX hacia dentro de la sociopsicología; un pensamiento del que, por lo demás, era partícipe insigne la Psicología Colectiva.

En resumen, la sociopsicología del conocimiento se ha puesto como tarea la deconstrucción (cfr. vgr. Gergen, 1985; Ibáñez, 1989) de su propio conocimiento para mostrar el carácter histórico y comunicativo de sus marcos interpretativos, de su pensamiento lento, para, una vez teniendo acceso a los elementos de construcción, poder emprender la reconstrucción consciente de la disciplina desde su Centro. La sociopsicología se encuentra en trance de ensimismamiento.

5. La retórica del conocimiento

Cuando la psicología colectiva declara que la nuestra es una realidad cotidiana que se produce de irla conociendo, está también haciendo declaraciones sobre sí misma. Cien años después de haber empezado, la Psicología Colectiva parece ser la disciplina que se ocupa de estudiar los procesos comunicativos mediante los cuales se genera el conocimiento con el que está construida la realidad común.

5.1. *El mundo está en discusión*

Una parte de la mejor sociopsicología se ha quedado con la proposición de que el conocimiento se elabora por la incorporación de novedades a un pensamiento establecido, como por ejemplo la representación social, o también, la teoría de la categorización social de Henri Tajfel (1981), esta vez un polaco metido a inglés que plantea, con mayor soporte cognitivo-experimental y menor cultura general que Moscovici, que el pensamiento está estructurado en categorías binarias (vgr. masculino/femenino, izquierda/derecha) en las que son acomodados los hechos cognoscitivos que ocurren en la vida social, para acto seguido operar sobre ella. Dicha proposición no es en sí misma inaceptable, solamente es incompleta, como ha podido colegirse de la teoría de la influencia social o como puede hacerse también de un trabajo del mismo Tajfel sobre una psicología social de las minorías (1978b), aunque bien a bien su magnitud adecuada consistiría en la conclusión de que todo conocimiento supone un conocimiento previo. Lo que en cambio sí es inaceptable es la pretensión de considerarla completa

y terminal, que al parecer, desde Festinger y su disonancia cognoscitiva, es un caso recurrente, y frente al cual, Michael Billig, un participante de la escuela de Bristol (cfr. Billig, 1976) iniciada por Tajfel, y discípulo suyo, levanta una aproximación para la cual, de entrada (cfr. Billig, 1986), la generalización contenida en la categorización de Tajfel es una versión incompleta y unilateral de la realidad colectiva, toda vez que el fenómeno opuesto, el de la particularización, es decir, de hacer valer lo incategorizable, de buscarle tres pies al gato, también es ubicuo en la vida cotidiana. Particularizar es buscar excepciones, versiones que no se dejen atrapar por la versión generalizada: es contradecir, plantear lo distinto frente a lo similar para conflictuarlo.

Ello implica que el modo de ser del pensamiento no es la asimilación sino la contradicción, la colisión de ideas, que es en lo que consiste la aproximación retórica de la psicología social que emprende Billig (1987), mediante una búsqueda, según él, de anticuario, por el Talmud y la retórica griega, de los procesos psicocolectivos de generación del conocimiento. Lo que más automáticamente inscribe a Billig en el proyecto de la Psicología Colectiva es que está repitiendo un argumento expuesto por Cattaneo (cfr. Blanco, 1988, p. 57) en 1860, cuando la disciplina era apenas un pensamiento extravagante.

Pero Billig el anticuario descubre que eso ya lo habían dicho los retóricos griegos como Hipias, Gorgias, o el más grande de todos, Protágoras, y de los cuales el último fue Sócrates, quien paradójicamente aprendió de Protágoras la irónica mayéutica socrática. Los retóricos, o rétores, eran aquellos antecesores de los filósofos considerados como vagabundos, hechiceros, expertos en la magia de convencer a un auditorio de la verdad de un punto de vista, o del opuesto, según a sueldo de quién estuvieran ese día, porque sus dotes de brujos de la palabra se alquilaban al mejor postor llegando a acumular regulares fortunas; cínicos también lo eran. Estos profesionales de la polémica, magos de la controversia, capaces de contrargumentar todo lo que se dijera, incluyendo su propio contrargumento, acusados de farsantes, engatuzadores, charlatanes, encandilando con palabras vanas, con frases huecas, con discursos vacíos, construyeron, de esa manera, el pensamiento occidental. Y es que, ciertamente, para manejar tan a su antojo el discurso, para mover a bandazos el pensamiento de sus oyentes, tenían que conocerlo a fondo, y en efecto, se dedicaban a averiguar cómo estaba construido el pensamiento. En efecto, la retórica fue ante todo el conocimiento de las reglas, los mecanismos, los resortes del espíritu, del alma, que hacían su aparición en el habla.

en el diálogo, entre los interlocutores, públicamente. El alma era, originalmente, pública. Bien visto, lo que están haciendo los retóricos es una teoría del pensamiento; están construyendo el conocimiento y el conocimiento de ese conocimiento, que es lo que la psicología en general, diríase que con menor fortuna, se ha propuesto hacer. Los retóricos son los primeros que descubren que el lenguaje tiene una gramática, que las palabras tienen funciones específicas, que los verbos expresan tiempos, que hay un orden en el discurso, etc. La gramática es el descubrimiento de la estructura del pensamiento: la gramática es una psicología.

El elemento esencial de esta gramática son los antónimos, que por cada cosa que se diga siempre se puede decir lo contrario, que para cada «logos» hay un «anti-logos», lo cual les permite arremeter contra toda verdad establecida y contra todo interlocutor, porque existe la garantía de que a cada idea le corresponde una idea diametralmente opuesta igualmente sostenible; quien primero lo dijo fue Protágoras: «todo argumento tiene dos lados, exactamente opuestos», idénticamente argumentables (citado por Billig, 1986, p. 16), máxima esta que se ha vuelto un lugar común, un tópico, que es como ellos denominaban a este tipo de frases válidas para ambos interlocutores de una polémica. Hasta para rebatir tal afirmación se tiene que estar de acuerdo con ella, así que Platón le añadiría que «no sólo tiene dos lados, sino que los lados opuestos son ambos verdaderos» (parafraseado por Billig, 1987, p. 42) y que McGuire (1972), otro de los sociopsicólogos importantes de la crisis, recitaría para la disciplina tomándola de Bohr:

Hay verdades triviales y grandes verdades. Lo opuesto de una verdad trivial es completamente falso. Lo opuesto de una gran verdad también es verdad [p. 47].

Ciertamente, partiendo de la idea de que todo conocimiento se basa en un conocimiento previo, se puede afirmar que el conocimiento sólo crece cuando choca, cuando una idea sufre el embate de otra idea. Esta colisión puede suscitarse ya sea entre un conocimiento establecido y un conocimiento innovador que se le opone, o entre dos ideas disímiles no establecidas ninguna. En cualquier caso, en el curso de la controversia, las ideas en pugna pueden generar una tercera idea, creada estrictamente por la intersubjetividad de la discusión, con la que el conocimiento crece; o bien, las ideas enfrentadas pueden preservarse como verdades opuestas, en cuyo caso el conocimiento se ha enriquecido por su pluralización.

Estaba claro para los retóricos, como lo ha estado para la Psicología Colectiva, que el conocimiento, por ser de esencia controversial, se produce en público, a voz en cuello, dentro del aire que flota entre los participantes, razón por la cual «alma» y «psique» significaban en griego «aire». El que actualmente se identifique al pensamiento como un hecho interior es más que nada una deformación de la modernidad, porque originalmente, el pensamiento como hecho intraindividual era solamente una sofisticada derivación a voz silente del diálogo exterior. Es la retórica la primera que considera, como lo hizo Mead, que el pensamiento interno se desarrolla rigurosamente como una conversación entre dos posiciones, donde al igual que en el ágora, se ponen en pugna pros y contras, argumentos y contrargumentos, de cuya fricción nacerá una nueva idea. Esta pugna es clara en el pensamiento dubitativo: una duda es el choque de dos posiciones contrapuestas. Asimismo, más allá de las interacciones *vis-à-vis*, a niveles más amplios, la misma discusión se lleva a cabo indirectamente, ya sea como controversia intertextual en el caso de las publicaciones impresas, y de modos análogos en el caso de los demás medios de divulgación masiva, de las noticias, modas, estilos de vida, artes, etc.

El carácter psico-colectivo de la aproximación retórica de Billig se puede resaltar en el siguiente sumario: a) el conocimiento se gesta en el conflicto; b) el conocimiento es un acto público; c) el conocimiento radica en la comunicación; d) el conocimiento es el producto impersonal de una colectividad; e) el conocimiento consiste en un acuerdo.

5.2. La verdad es un estilo

Para efectos de una buena discusión, cada uno de los interlocutores, a pesar de que sólo le corresponde la mitad de la verdad y no obstante sepa que la verdad entera requiere de su oponente, debe asumir, por mor de la razón, que él, unilateralmente, es el poseedor único de la verdad completa, porque de otro modo le faltaría la convicción para el debate. Para que el conocimiento surja lo más rico posible, las ideas que se enfrentan deben intentar ganar, exponiendo sus mejores argumentos, desplegando todos los recursos. Se podrá saber de antemano que no se tiene toda la razón, que el adversario también la tiene, pero es obligación controversial, deber polémico, poner a punto todos los argumentos para forzar al oponente a que dé lo mejor de sí, con el fin de que el conocimiento resultante sea más rico. Es obligación de contro-

versía ganar la discusión a sabiendas de que ganar sirve tanto como perder, porque el objetivo de ganador y perdedor es rendirse ambos al nuevo conocimiento. Este relativismo permite advertir que en todo conocimiento la cuestión principal no radica en cuál es la realidad, porque ésta ocupa el plano secundario de subproducto de la verdad, del debate, y de la comunicación; es por esto que verdades y realidades pueden existir dos o más de cada una, y estar a discusión. Así, la verdad no es asunto de ir a buscarla a alguna parte, sino de producirla en y con la argumentación. La realidad está hecha de discurso, y éste es el primer plano.

Con toda probabilidad, la presentación más tenaz y radical de estas tesis dentro de la sociopsicología, ha sido hecha, durante dos décadas, por Kenneth Gergen, quien, a la menor oportunidad de un artículo, un libro o un congreso, postula su aproximación constructorista (1985), para la cual la sociopsicología incipiente que se hace en castellano parece ser un buen caldo de cultivo. Para Gergen, la realidad radica en quién gana la discusión, y éste es un problema retórico que depende de cuál es el conocimiento previo establecido, qué clase de metáforas se utilizan, cómo se articula el discurso con el fin de convencer al adversario de que la realidad es así; no sólo en los ámbitos cotidianos, sino y con mayor razón en los ámbitos académicos toda vez que la ciencia en general y con mayor razón la psicología tiene como único recurso, único talento y único producto al lenguaje. En efecto, la verdad y el conocimiento son una cuestión de persuasión. La persuasión no es el hecho de acallar al adversario, de abatirlo, sino de ganarlo para la validez del argumento: persuadir es donar una comprensión del mundo después de la cual la comprensión que se tenía antes queda chica y está «comprendida» dentro de la comprensión adquirida. La persuasión es un acto de conversión: es hacer ver las cosas de otra manera, es decir, exactamente aquello que era la influencia social, y donde cabe añadir que toda persuasión como toda influencia es recíproca.

La persuasión contiene un elemento lógico, en su mayor parte viejo, perteneciente al conocimiento previo establecido, que es lo que se puede considerar el contenido de la argumentación; pero asimismo contiene un elemento nuevo, sorpresivo, emotivo, que es sobre todo estético y que puede caracterizarse como el estilo de la argumentación. Para la psicología, en tanto usuaria de lenguaje y constructora de discurso, el elemento estético se encuentra en el tipo de literatura que despliega, en las metáforas que elige para representar su planteamiento, en la estructura del texto, en los usos de diagramas, en las referencias a las que se acoge, en la

terminología que utiliza y así sucesivamente. En rigor, todo contenido tiene una forma de exposición y por lo mismo tiene una estética, y viceversa, todo estilo se hace a partir de algo y por ende comporta un contenido, pero en todo caso, la táctica de la persuasión consiste en presentar los contenidos argumentativos lógicos con una estética peculiar, que además de ejercer atracción sobre el interlocutor, transforma en sí misma al contenido, lo hace otro, porque, por ejemplo, la misma realidad evocada con dos metáforas diferentes produce dos realidades diferentes. Y ciertamente, cuando la persuasión medra, y su versión se establece como conocimiento, entonces sus elementos de adorno, su estética, pasan a formar parte del contenido del conocimiento, como sucedió con el triunfo del positivismo en psicología, donde el sistema de citas o la terminología técnica, en principio meros estilos de organizar el argumento, se convierten en el argumento mismo de la ciencia, o como sucede con las artes y la literatura, donde la forma es el contenido de la vida. Pasado el positivismo, se configura otra estética de la verdad.

6. El ojo del centro

La Psicología Colectiva siempre ha tenido la vocación de teoría global, de suerte que todo lo que ve es siempre realidad colectiva, y por ende se considera única, es decir, psicología general. Este planteamiento tiene algo de accesorio, por lo que nunca pareció importante insistir en él, por lo que se hace interesante advertir que en las décadas de los setenta y ochenta reaparezca, tal vez como reacción a la sobreparcelación de la psicología en psicologías (analítica, social, individual), áreas (clínica, industrial, educativa) y especialidades (del desarrollo, de la opinión). Ciertamente, por una parte, la psicología individual empieza a encontrar que los acontecimientos de la individualidad no existen más que indexados, i.e., comprensibles en un contexto histórico, social y situacional, por lo que está dispuesta a aceptar que toda psicología es colectiva; y por otra parte, la psicología colectiva empieza a reivindicar el derecho a «psicologizar» (cfr. Moscovici, 1988) los fenómenos de subjetividad presentes en la sociología y disciplinas afines, a la vez que reivindica su capacidad para dar cuenta de fenómenos de subjetividad presentes en los individuos. Mientras que la psicología general declara que toda psicología es colectiva, la Psicología Colectiva responde que eso no es ninguna novedad. Esta insistencia es posible porque el nivel conceptual de la socio-

psicología se ha adentrado al plano del lenguaje, y porque éste constituye la realidad última tanto del objeto de la disciplina como de la disciplina en tanto sujeto: la gente vive en un mundo de palabras, pero todo lo que tiene la psicología para entenderlo son palabras; ahora, toda reflexión obliga a la autorreflexión: el discurso se analiza con discurso.

El centro de la Psicología Colectiva es en primera instancia el límite interior del universo fenoménico de la disciplina, la realidad colectiva mínima, pero ésta constituye asimismo su punto de vista, su forma de ver, su mirada, porque en el Centro sujeto y objeto se encuentran hechos de la misma materia; la cosa vista y la forma de mirar son la misma entidad. En el transcurso de su proyecto, la Psicología Colectiva se pasó mirando al objeto, a la comunicación simbólica o interacción o Espíritu, sin ignorar que la disciplina misma era también esa comunicación pero sin inquietarse por ello; ahora, un fin de siglo más tarde, empieza a sentir la mirada, y a querer mirarla: en la autorreflexión, el sujeto se pone como objeto de sí mismo. Para mirar la propia mirada se necesita otro ojo, otro punto de vista, otro centro, que no puede estar en el rango visible del universo alrededor, sino hacia adentro del punto de vista, dentro del ojo, interior al centro. Ciertamente, en el proceso de autorreflexión de la Psicología Colectiva, el centro de la disciplina se descubre en sí mismo como un universo, visible solamente desde otro centro, otro límite interior, como una cámara minúscula buceando en el globo ocular. Del universo de la Psicología Colectiva no se sale por la tangente, por los límites exteriores de su esfera, lo cual, siguiendo la metáfora, implicaría la existencia de universos uno al lado del otro, que es el uso que le dan a la metáfora las ciencias positivistas, donde las ciencias son formadas una junto a otra, con ciertos acuerdos de territorialidad y ciertos desacuerdos de traslape (y ciertos convenios de interdisciplinariedad). En cambio, en el uso presente, no hay forma de salir por el límite exterior en un universo de hechos, ya que éstos no acaban nunca, y por lo tanto, sólo se puede salir por el otro extremo, por su otro límite, por el límite interior, de modo que el punto de «valor nada» del centro de un universo es el umbral de otro universo interior. Esto es lo que se denomina metateorías, metaniveles, metalenguajes, metauniversos, pero que, si hubiera la pretensión de acuñar frivolidades, habría que denominarlos más bien intrauniversos, intralenguajes, intraniveles, intrateorías, aunque la acuñación terminológica ha sido siempre la soberbia de los intrascendentes. En todo caso, lo que prosigue es entrar allí.

PARTE SEGUNDA

SU CONOCIMIENTO: LA INTERIORIDAD COLECTIVA

INTRODUCCIÓN

La Psicología Colectiva averigua los pensamientos y sentimientos que conforman el Espíritu de la sociedad de todos los días: cómo se hacen, por qué, para qué, con qué, y cuáles son, y eventualmente se le puede ocurrir qué hacer con ellos. Dicho pronto, escruta la cultura cotidiana, todo lo que pase por ella, que puede ir desde un coqueteo que no notaron ni los implicados, desde los garabatos al margen en un cuaderno de notas, hasta el derrocamiento efusivo de un gobierno, hasta la sombra del sinsentido que traspasa de parte a parte los corazones de un siglo de cabo a rabo, incluida la forma de decirlo. Como se ve, los asuntos que le atañen son variados, porque en rigor se trata de «todos» los asuntos, que es exactamente el mismo número que cualquier ciudadano tiene que tratar en sus haceres y quehaceres comunes y corrientes.

La idea de centro como negatividad

Las cosas que existen, aquéllas sobre las que se puede hacer una serie de aseveraciones, constituyen el universo descrito, el cual puede ser abstraído o sintetizado hasta un concepto que constituye el punto central, de magnitud cero, desde el cual las cosas que existen son visibles, descriptibles, aseveradas como cosas, eventos, fenómenos, protagonistas, etc. Lo que no puede ser visto es el punto de vista. Para ese universo de objetos vistos, de

cosas miradas, el mecanismo de la mirada no es visible y por lo tanto tampoco existe: pasa a formar parte de lo que no es visible, no es descriptible, no es. Pero como decía Adorno, «lo que es, no es todo». En efecto, ahí donde el universo termina por su límite interior, en el centro, se abre, por dentro, una especie de antiuniverso, de universo en negativo, como los negativos de las fotografías, como los números negativos, como un universo al revés para el cual ahí donde dice «no» quiere decir «sí», donde lo conocido y dado por sentado en el universo al derecho, se vuelve desconocido y por lo tanto problemático, y viceversa, lo impensable para el universo positivo es precisamente en lo que se está pensando. Por ejemplo, la gente que habla, por lo positivo, en las calles y los cafés, sabe darse a entender perfectamente pero desconoce las razones por las cuales se entiende, mientras que la gramática y la lingüística y similares conoce todas las reglas del lenguaje, y lo que en cambio le resulta extraño es el habla de la gente. El lenguaje ordinario sabe que «así se dice» pero no sabe por qué, mientras que el lenguaje lingüístico sabe por qué pero no sabe que así se dice.

La negatividad es el universo de lo que no se puede saber con palabras, ya sea porque no hay manera de saberlo, o, porque en el momento en que se sabe deja de existir: de lo que su única forma de existencia es la irrealidad. En el momento más emocionante de un juego, por ejemplo, ningún jugador puede decir que se está divirtiendo porque para decirlo tiene que dejar de hacerlo, y asimismo, lo único que no se puede mencionar en un juego es que se trata de un juego, porque con eso el juego se echa a perder. Y puesto que la negatividad no se puede saber con palabras, entonces sólo puede definirse con palabras por lo que no es, por lo negativo: «un juego no es la realidad». Como el juego, asimismo el inconsciente, la gente, la afectividad, la cotidianidad y el sentido de la vida sólo pueden aprehenderse por lo que no son, sólo pueden tener definiciones por lo negativo; es lo que se define por sus límites y umbrales, como decía Simmel: el inconsciente es lo que no es consciente. De hecho, en el momento en que se hace una afirmación sobre estas negatividades, en ese mismo instante desaparecen: toda noción del inconsciente es *ipso facto*, consciente. Todos aquellos que correctamente dijeron cuál era el sentido de la vida se dieron cuenta para cuando lo dijeron que ya estaban equivocados.

En el fondo o en el trasfondo de lo que se afirma se encuentra lo que se niega y que es, paradójicamente, lo que le otorga y verifica su afirmación; la contundencia de las esculturas de Henri

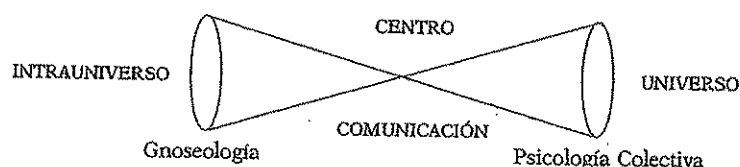
Moore radica en el descubrimiento de que los huecos también tienen volumen, de que el espacio también es escultura. Lo negativo es aquello que forma parte de las cosas pero que no es las cosas. La Psicología Colectiva, al trabajar con lo obvio, lo cotidiano, sólo puede dedicarse a buscar sus negatividades, de la misma manera que el psicoanalista se dedica a entender lo que el paciente no dice. Aquello que los habitantes de la realidad colectiva ni deben ni quieren saber si es que van a seguir habitándola, es lo que tiene que saber la Psicología Colectiva, pero aquello que la Psicología Colectiva no puede saber, porque se le acaba el juego, porque deja de creer en sí misma, es lo que está en el interior de su centro. La negatividad siempre es interior a los objetos afirmados.

El universo interior

El Espíritu de la Psicología Colectiva es un universo, finito pero ilimitado como el de los astrónomos, constituido por una cantidad innúmera de relaciones entre un sinnúmero de símbolos; que, para poder ser comprendido, ha sido abstraído al número de uno solo, a saber, *que todo es comunicación* (o interacción, o intersubjetividad, o como se quiera); así, el concepto de comunicación es la abstracción de todas las demás palabras del diccionario y de todos los enunciados que se puedan hacer con ellas: es el centro del universo, el punto de vista de la Psicología Colectiva: «tratar la experiencia desde el punto de vista de la comunicación», dijo Mead el día que fundó la disciplina. Paradójicamente, con la palabra que se dice todo no se puede decir nada más. El universo que se cubre con una sola palabra ha llegado al límite de su abstracción, de su discurso, de su variedad, de su lógica y de su movimiento; se ha convertido en una materia de homogeneidad absoluta, que, córtesele donde se le corte, será por siempre nada más comunicación. A no ser, sin embargo, por el truco lingüístico según el cual, dentro de cada palabra se encuentra de nueva cuenta todo el lenguaje (por ejemplo, a partir de sus sinónimos que luego resultan no serlo tanto), como si, una vez, doblado, plegado, hasta la palabra última de «comunicación», ésta desdoblara, desplegara, pero ahora hacia adentro, en otra dimensión, su discurso, su variedad, su lógica y su movimiento.

En el límite interno del universo de la Psicología Colectiva se abre un universo de otra dimensión, como un intrauniverso, con su propio intralenguaje y así sucesivamente, como una intrapsicología colectiva, mejor conocida como gnoseología, como epistemo-

logía, quienes son los usuarios habituales de metalenguajes, meta-teorías y así sucesivamente (puede advertirse que el metalenguaje, en realidad, está dentro y no por encima del lenguaje, toda vez que emplea las mismas palabras del mismo diccionario: en rigor es un intralenguaje); una metateoría, puede decirse, es la teoría de la teoría, y así sucesivamente. A lo mejor dibujándolo se entiende más:



El centro del centro es un universo. Ahí dentro transcurre de igual manera el universo, pero quitándole el espacio y el tiempo; inespacial e intemporalmente, como decía Cirlot. Ciertamente, el centro conserva, del universo de relaciones concretas, sólo la cualidad pura de la abstracción. No le caben los fenómenos, sólo su lógica: el movimiento en sí mismo.

El misterio de la tercera

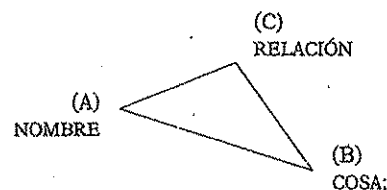
A las cosas se les llama con un solo nombre, como comunicación, gato o espíritu, pero en un universo de relaciones, creer a la letra en que sólo hay un nombre para cada cosa es destruir la relación porque no hay movimiento relacional posible entre la homogeneidad compacta de un *uno*; nótese el esquema:

(A)
NOMBRE;

a tal esquema no se le pueden colocar vectores, guiones ni ninguna otra rayita que represente una relación; es demasiado hermético y difícilmente puede alguien decir que eso es un esquema. Pero tampoco hay relación entre *dos*, por ejemplo entre el nombre y la cosa, o como ponían los conductistas, entre el estímulo y la respuesta, o entre sujeto y objeto, según el siguiente esquema:

(A) (B)
NOMBRE ————— COSA;

ahí ya hay una flechita, pero sobre todo, una trampa, porque quién puede decir que ese nombre corresponde a esa cosa, o de dónde se saca que hay relación entre estímulo y respuesta: falta, efectivamente, quien diga el nombre, quien establezca la relación, porque de otro modo son dos instancias autónomas y herméticas sin nada que hacer en un mismo esquema; la trampa, muy práctica para el sentido común y muy redituable para el positivismo, radica en obviar el hecho de que el vector que los vincula también es una instancia, que quien le pone el nombre a la cosa también es alguien, que la relación misma entre el estímulo y la respuesta es con todo derecho una instancia distinta de las otras dos, y sin la cual no hay esquema ni nada. De este modo, cada vez que se establece una relación entre dos, se produce un esquema de *tres*:



así ya se puede saber que esa cosa del rincón (B) va a llamarse silla (A) cuando nos sentemos en ella (C), pero no va a serlo cuando se encuentre tras la vitrina de un museo colonial, en cuyo caso tal cosa será «joya mobiliaria novohispana», y a cambio, cualquier piedra que resulte cómoda para sentarse se volverá una perfecta silla. El error consiste en que cuando tenemos el nombre y la silla, se nos olvida que nosotros estamos sentados en ella; y nosotros somos la relación entre uno y otra; «lo último que conoce el pez es el agua», decían los orientales.

En efecto, para el conocimiento, el número mínimo de la realidad es tres; en palabras de Lefebvre, «por dondequiera que lo infinito se une a lo finito hay tres dimensiones, por ejemplo las del espacio, las de la música, las del lenguaje, etc. Siempre somos Tres. Siempre hay el Otro» (1980, p. 161). Para representar el universo de cualquier evento en su mínima expresión, el número de variantes es tres, razón por la cual, los cuentos de hadas, como afirma Arnheim (1969, p. 223), que plantean los temas cruciales de la existencia (la vida, el bien, la felicidad, etc.) utilizan tres personajes como representación del mundo: los tres cochinitos, Cenicienta es la tercera hermana, los tres osos, los tres hijos de todo rey: los dos primeros representan la constancia de un mundo

problemático, y el tercero la solución innovadora. Asimismo, los órganos de las sociedades consensuales tienden a ser tres, de donde se hace proverbial el Tercer Estado, porque el establecimiento de una coexistencia racional requiere que el acuerdo de dos instancias sea sancionado por una tercera cuyos acuerdos a su vez cuenten con la sanción de alguien que tercia.

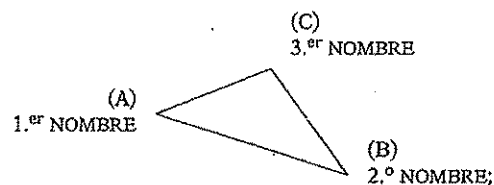
De hecho, cada cosa tiene tres nombres, como los gatos de T.S. Eliot (versión de Jaime García Terrés):

[...] un gato en su vida concilia tres nombres diferentes.

Viene primero el nombre que le da la familia, Augusto, por ejemplo, Pedro, Alonso o Jacinto, Víctor o Jonathan, Jorge o Perico Pinto todos nombres sensatos, normales, cotidianos [...]

Pero sabed que un gato requiere un nombre suyo,
un nombre peculiar y mucho más conspicuo,
si no ¿cómo podría su rabo alzar oblicuo,
o atusar sus bigotes o vigilar su orgullo?
De tal rango de nombres cabe mentar un quórum
¿os gusta Munkustrap, Quaxo o Coricopato?
¿Qué tal Bombalurina, o quizá Jellylorum?
Nombres son que jamás adopta más de un gato.
Ah, pero todavía nos queda un tercer nombre,
el nombre inviolado que a nadie se dirá,
un nombre irreductible al esfuerzo del hombre;
sólo el gato lo sabe, y no lo dice ¡quién!
Cuando advirtáis que un gato cavila sin cesar,
la razón de seguro será siempre la misma:
fascinado ese gato, la mente se le abisma
pensando el pensamiento de su propio pensar
en aquel inefable
sublime archinotable
profundo singular inescrutable nombre.

Desde el punto de vista gnoseológico, el poema de Eliot es una lección precisa:



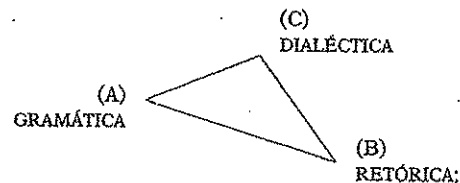
cada uno de los tres nombres es lo que el otro quiere decir; y en términos cotidianos, la gente usa uno sólo para evitar epistemologizar a deshoras, pero cada cosa tiene tres nombres, a los cuales se apela cuando la comprensión queda en entredicho, que es muy a menudo. Cuando en el lenguaje ordinario se expresan frases como «¿qué quieres decir?», «en otras palabras», «a eso no me refiero», «me estás malinterpretando», etc., se está invocando a los otros nombres que permitan aclarar lo que se está diciendo. Como argumenta Berman (1981, p. 219) o Billig (1987), es de lo más común dentro de la discusión cotidiana el poner como tema de conversación a la conversación misma, el proferir enunciados sobre los enunciados: se deja de hablar sobre las cosas para empezar a discurrir sobre la forma que se tiene de decir las cosas. La conversación que viene dentro de toda conversación.

LAS TRIVIALIDADES DEL ESPÍRITU

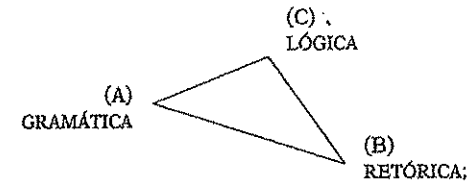
En suma, como dice Schütz (1962, p. 271),

casi todos los autores comparten la opinión de que las relaciones de signo o de símbolo tienen al menos un carácter triádico.

Cosa que, al parecer, pertenece a la sabiduría de siempre: «tres faciunt collegium»: «tres forman una sociedad» (cfr. Herrero Llorente, 1980), es por ejemplo, una máxima jurídica del derecho romano, a la cual se ha acogido hasta la sociedad divina para constituirse en santísima trinidad, enfatizando, por razones de seguridad celestial, que se trata de un misterio. Asimismo, durante la Edad Media, la educación fundamental constaba de tres vías (cfr. Bühler, 1931, p. 247):



por lo cual se llamaba *trivium*, o trivio, de donde hasta la fecha resulta que todo lo que es elemental se vuelve «trivial». La Semiótica contemporánea, como ciencia de la vida de los signos, es estrictamente heredera de tal trivialidad. Peirce (c. 1900, p. 23), su fundador, la divide en tres ramas:



así que el medievo es una edad tan oscura como el siglo XX.

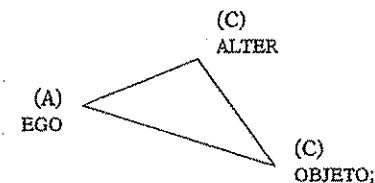
En todo caso, la idea de la trivialidad es que el Espíritu, concebido como un ente relacional-simbólico, está constituido por tres instancias sinónimas de la relación conjunta pero heterónimas entre sí, excluyentes entre sí pero inclusivas del conjunto. Como dice Foss,

en la simbolización la parte es, en cierta forma, el todo y es idéntica al todo [citado por Meadows, 1960, p. 31].

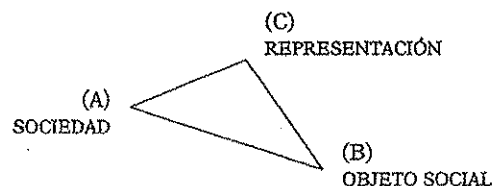
Ahora sí que el misterio de la trinidad. Cada uno de los términos comprende a los otros dos, pero no puede ser comprendido sin alguno de ellos. Argumentar o explicar cualquiera uno de los tres términos se logra sólo con el concurso de los otros dos. Todo universo, como todo lenguaje, es circular: se autodefine y se autocontiene, según lo demuestra la consulta del diccionario. Después de esto, se pueden poner los tres nombres que se quieran.

1. La interacción tripolar de Moscovici

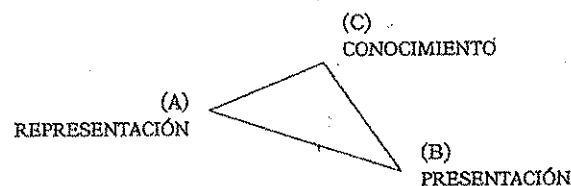
La versión terciaria de la realidad simbólica ha probado ser un elemento fundamental en el pensamiento del siglo XX, y es, otra vez, Moscovici (1972) quien lo introduce explícitamente a la sociopsicología. En su «psicología sistemática», título tomado por lo demás de Lewin (1937-1947, p. 145), plantea que toda interacción entre (A) un sujeto y (B) un objeto es en realidad una interacción entre tres, a los cuales les pone los siguientes nombres:



que aparentemente ya habían sido utilizados por Parsons y Shils (cfr. Schütz, 1962, p. 280). Según este modelo, el ego puede ser un individuo o un grupo que percibe o confronta a un objeto, el cual puede ser otro individuo o grupo, o el medioambiente, o un evento, o un objeto propiamente dicho, pero el cual es comprendido no por sus características immanentes, sino por la intervención de un complejo simbólico, un *alter*, que se compone de todos los factores que están presentes y que determinen el tipo de relación que se establezca entre ego y objeto, y que pueden ser el lenguaje, la cultura, la biografía, el estado de ánimo, el contexto, las normas vigentes, etc. Entre el estímulo y la respuesta hay un universo simbólico, y es éste a quien tiene que estudiar la Psicología Colectiva, como a fin de cuentas, este autor lo ha hecho con la teoría de la representación social (cfr. vgr. Moscovici, 1984), donde:

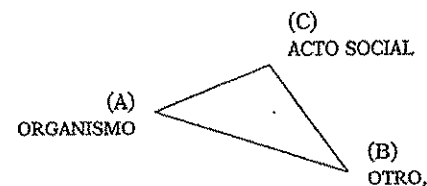


Este modelo, parece ser de los más empíricistas que se puedan lograr con una concepción triádica, toda vez que sólo el tercero (C) tiene sustancia simbólica, mientras que los otros dos, los (A) individuos y los (B) objetos, pretenden tener una realidad fáctica por fuera de los simbólicos, como siendo anteriores al conocimiento. Como modelo es correcto, didáctico y verosímil, e idóneo para introducir la tripolaridad en la Psicología Social, porque, como ya lo había planteado Peirce, no puede existir (C) conocimiento si no hay (A) alguien de carne y hueso que conozca y si no hay (B) un mundo de tierra y agua que conocer, pero plantear así la terciaridad de la vida equivale un poco a sustituir la historia de la cigüeña por la historia de las abejas para explicar el nacimiento de los niños. Todo sea por los psicólogos sociales. Una historia más sofisticada es aquella que al focalizar en el *Alter* o Representación, que es una instancia metaempírica, se la conciba a su vez como una estructura triádica, donde (A), (B) y (C) sean todos simbólicos, metafácticos, tal vez del tipo de:

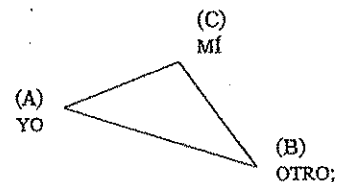


2. La persona trinaría de Mead

Pero Moscovici tiene un antecedente en la Psicología Colectiva: Mead. Mead había ya planteado un modelo terciario, e incluso conocía de primera mano esta gnoseología. Como sea, Mead estaba interesado en la construcción espiritual del individuo, de la identidad y la sí-mismidad como manera ingeniosa de mostrar el carácter psico-colectivo de todo lo que se mueve, y de lo que no también, por lo que a su triada le puso finalmente nombres de persona, a través de una secuencia; primero:

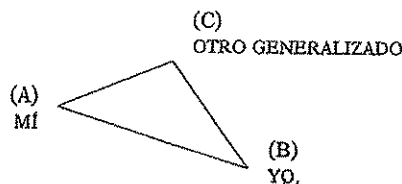


donde la confrontación expresiva de un (A) organismo con (B) otro genera y es generada por un (C) acto social que constituye la realidad de ambos. En virtud de tal (C) acto, el (A) organismo se puede reconocer como instancia separada del (B) otro, y por lo tanto, adquiere la capacidad de saberse singular y así de tener un nombre; segundo:

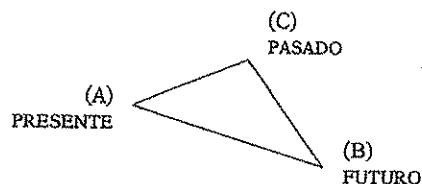


así, el (A) yo se (C) refleja en el (B) otro en la manera en que el (B) otro se dirige a (A) él (o sea el yo): (A) yo soy según (B) él se

refiere a (C) mí. Y con ello, el yo ya se aprehendió a sí mismo, y deja de tener necesidad de confrontar directamente al otro, aunque no indirecta o simbólicamente; tercero, que es el esquema con el que concluye Mead:

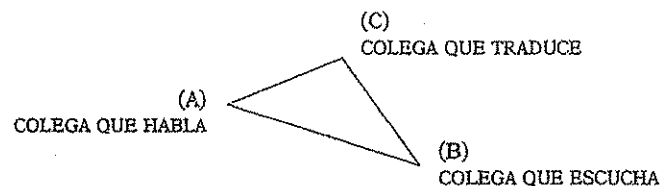


con el cual, el Mí confronta al Yo a la luz de Otro, ya no presente, sino (C) Generalizado a todas las normas, éticas, criterios, castigos, etc., por donde el (A) Mí ve al (B) Yo, que se puede sintetizar en la frase «yo-me-digo», «tú-te-dices», etc. Dos elementos distintivos que presenta la trivialidad de Mead es que, primero, la interacción terciaria del Espíritu opera igualmente para la interacción con el medio ambiente social que para la interacción autorreflexiva de la sí-mismidad. Y segundo, que las tres instancias del Espíritu son asimismo las tres instancias del tiempo porque, según Mead, el Yo representa todos los actos —verbales, actitudinales, gestuales, actuales— espontáneos o desconocidos de antemano; por ejemplo, uno habla sin saber exactamente lo que va a decir, porque para saberlo, tendrfa ya que haberlo lingualizado aunque sea en la forma de pensamiento (i.e., uno piensa sin saber lo que va a pensar), razón por la cual se perpetran imprudencias de las cuales el primer sorprendido es el que las cometió, de lo que se puede colegir que al Yo solamente puede conocerse en pasado, cuando ya lo hizo; esto es, cuando el Yo actúa en el (A) presente, el Mí es (B) futuro, que juzgará la actuación del yo desde el punto de vista del (C) pasado biográfico de la persona, con base a determinados criterios introyectados en el curso de la vida:

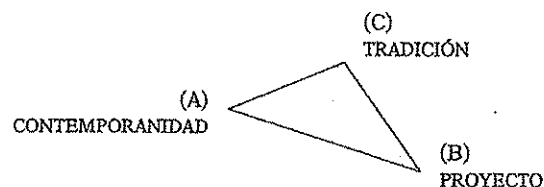


3. La comunidad de interpretación de Royce

Pero Mead fue discípulo de Josiah Royce, de quien aprendió bastante al pie de la letra. Sus triada de persona y tiempo son del todo similares, pero Royce (cfr. 1908, 1913-1914) es un antiindividualista de corazón (cfr. Quintero, s.f., p. 15), y prefiere situar las relaciones en una Comunidad Ilimitada de Interpretación, esto es, en la humanidad *tout court* que tiene como objetivo el autoconocimiento, el cual va logrando a través de la historia. En el frontispicio del Auditorio Josiah Royce de la Universidad de California se puede leer esta bondadosa frase suya: «el mundo es la realización progresiva de una comunidad de interpretación» (citada por Hocking, 1962, p. XVII). Si un *collegium* o sociedad o colectividad constaba de tres «colegas», el primero de ellos es el que habla o se expresa en busca de alguien que reciba su expresión, el segundo es quien escucha y comprende lo expresado, siendo el tercero el dragomán que ha traducido o interpretado lo que dijo el primero para que lo comprendiera el segundo:



Si estos tres pudieron con Mead encarnar en dos personas y luego en una, también puede encarnar en cuatro y luego en todos, pero todos, vivos, muertos y por venir, porque en efecto, a Royce le interesa el autoconocimiento de la humanidad por completo. Y si estos tres tuvieron con Mead tiempos en el individuo, con Royce tienen los tiempos de la especie humana: la relación triádica que establece Royce es la de la comunidad ilimitada del género humano. Así como el individuo se comunica consigo mismo mediante tres personajes internos o internalizados, así la comunidad puede, y sólo puede, comunicarse consigo misma (hay más de un individuo, pero no más de una especie humana): se trata de la (A) comunidad que expresa los que la (C) comunidad interpreta para que la (B) comunidad comprenda y así sucesivamente. Esto ocurre en tres tiempos distintos, que en términos de conocimiento aparecen como:



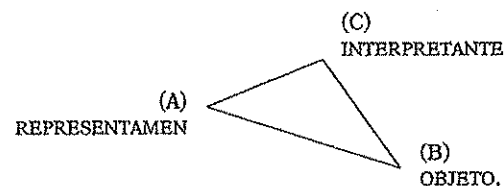
Ciertamente, éstos son los tres tiempos de la comunidad, y también sus tres colegas: es la (A) comunidad presente que habla sobre la (B) comunidad futura con el conocimiento que le ha dado la (C) comunidad pasada. Cabe notar que, por tratarse de una relación en actividad, los tres tiempos siempre están en el día de hoy, como lo planteaba Lewin (1937-1947), porque el pasado, o historia, o tradición o memoria, como lo planteaba Halbwachs (1944) es reconstituido en la relación, y porque el futuro, ni se le ve por ninguna parte ni se tiene noticia de que alguna vez haya llegado: los datos prueban más bien que el futuro es un proyecto que nunca se cumple, pero lo que se tiene en el presente, y lo que cuenta, es tal proyecto. No hay que esperar el futuro, sino que el proyecto presente es la única manera del futuro; se puede vivir en nombre del futuro, pero no se puede dejar de vivir en nombre del futuro, cosa que a la izquierda y a la cristiandad les ha sucedido de vez en cuando. Ello, al parecer, da para más optimismos, porque así se tienen en las manos todas las posibilidades de los tres tiempos. Ni haber perdido el tren ni tener que esperar al que viene.

4. La función del signo de Peirce

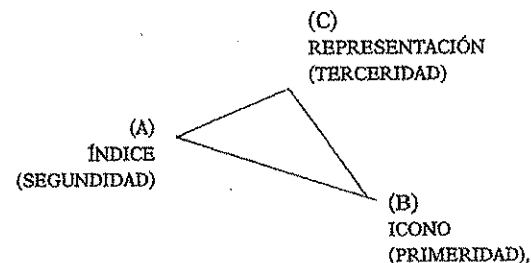
Pero Royce fue discípulo de Charles Sanders Peirce, «el más inventivo y universal de los pensadores norteamericanos, tan importante que ninguna universidad encontró lugar para él» (Jakobson, citado en la «Noticia biográfica» a Peirce, c. 1900, p. 116), químico, físico, presuntuoso, astrónomo, bohemio, filósofo, solitario, lógico, infeliz (cfr. Wright Mills, 1964, pp. 123-149) y sistematizador original de la versión triádica de las relaciones simbólicas y fundador de la semiótica en tanto ciencia de la vida de los signos, simultáneamente a la fundación por Saussure de la semiología, misma disciplina, o casi, pero con diferente nombre. En todo caso, a diferencia de Royce, Peirce no estaba interesado en los hombres, sino en el *signo*, al cual define como:

una cosa que está para alguien en el lugar de otra cosa bajo ciertos aspectos o capacidades [citado por Di Girolamo, 1981, p. 264],

y que Apel (1973, p. 162; paréntesis añadidos) parafrasea como: «un signo es (A) algo que representa (B) alguna otra cosa para (C) un interpretante». Una prueba de que cada quien le puede poner los tres nombres que quiera a una relación es que su primer artifice propuso 64 triadas distintas (cfr. Castillo, 1988), de las que aquí basta esquematizar dos:



donde el representamen es ese algo, por ejemplo una palabra, por ejemplo la palabra gato, que está en lugar del objeto, el gato mismo, pero donde hay una serie de elementos interpretantes, como pueden ser el contexto de la frase, el lugar donde se está, la actividad que se desarrolla, que permiten decidir, interpretar, si ese gato es siamés o hidráulico o es un juego de papel y lápiz o es un ejemplo de la función del signo de Peirce. Asimismo, el esquema puede aparecer como:



donde el (B) icono (en castellano correcto se diría icon/icones; cfr. Corominas, 1973) es el referente o percepto en sí, que se aparece como una imagen, como la imagen de un pintura o la imagen de la cosa en sí, pero que ya no es la cosa en sí (la cosa-en-sí todavía no se le ha aparecido a nadie); y es primeridad porque es lo primero que se presenta al conocimiento. El (A) índice es lo segundo que se presenta, y es la señalización hacia la imagen, el dedo ni

más ni menos «índice» señalándola; el adjetivo demostrativo de «esta» pintura, o su marco, son índices igualmente. Y la terceridad, o representación (C), es la serie de aseveraciones que se pueden hacer sobre la imagen señalada, como que es pintura, contemporánea, surrealista, de Remedios Varo, y muy bonita; sin esta suerte de aseveraciones, las otras dos instancias no sirven para nada, y viceversa (cfr. Apel, 1973, p. 162): el signo desaparecería, la cosa igual, y la realidad también, con todo y sus habitantes. Porque, en efecto, para Peirce, el mundo es un signo. Y así, como dice Apel, mientras que Royce pone al signo dentro del hombre, Peirce pone al hombre dentro del signo: «el signo que el hombre usa es el hombre mismo» (Peirce, citado por Apel, *ibid.*, p. 162; énfasis en el original), pero asimismo, el signo va más allá de la humanidad corporal y se extiende a todo el mundo:

así como decimos que un cuerpo está en movimiento, y no que el movimiento está en un cuerpo, así debemos decir que nosotros estamos en el pensamiento, y no que el pensamiento está en nosotros [Peirce, citado por *ibid.*, p. 160 n.].

Realidad y conocimiento se unifican: el mundo es un signo y «un signo es un ente viviente» (Peirce, c. 1900, p. 16). Ello es interesante para la Psicología Colectiva porque implica que el Espíritu, el conocimiento, el pensamiento y el sentimiento se extienden más allá del territorio corporal de los propietarios individuales de la conciencia, y que esta conciencia es, en rigor, el mundo, lo cual permite dejarse de circunscribir a individuos, grupos, y otros signos humanos para empezar a abarcar todos los objetos como elementos espirituales, en tanto signos que son. Paradójicamente, notar la actividad cognoscente de las cosas requiere mayor sensibilidad que la de darse cuenta de los actos de la gente. Por lo demás, en Peirce vuelve a aparecer esta especie de animismo racional que está presente en los sociopsicólogos de la *Gestalt*, y que en general es un modo prioritario de la sensibilidad psico-colectiva.

5. Los tres nombres del espíritu de la Psicología Colectiva

El ente triádico que Eliot llamó «gato», que Moscovici denominó «interacción», al que Mead se refiere como «persona», que para Royce recibe el nombre de «comunidad» y para Peirce el de «signo», en la Psicología Colectiva bien puede llamarse *Espíritu*, nombre que conserva una fragancia decimonónica, que todavía se

aprecia en enunciados tales como «espíritu de lucha», «espíritu de la época» o «espíritu deportivo». Abbagnano (1961) consigna cinco usos del término: 1) el espíritu como alma racional o entendimiento; 2) como *pneuma* o soplo animador, que es su significado originario y refiere a «lo que vivifica», tal como lo utilizaba Montesquieu en «el espíritu de las leyes», que se opone a la «letra»; 3) en referencia a las sustancias incorpóreas (ángeles, demonios, difuntos); 4) como materia sutil e impalpable que es la fuerza animadora de las cosas; y 5) como disposición o actitud, sentido en que la utilizó Pascal al hablar de un «espíritu de geometría» y un «espíritu de fineza». Se le podría encontrar su verosimilitud a todos los usos, incluso al que se refiere a los difuntos en tanto tradición interpretante, como lo hace LeBon (s.f) o Canetti (1960) cuando hablan de la masa de muertos que domina a la masa de vivos.

Lo interesante es darse cuenta que a pesar del desdén que las ciencias sociales del siglo XX mostraron por el término, no se trata en modo alguno de un vocablo en desuso: es viejo pero no obsoleto, como lo mostraría su utilización cotidiana más frecuente de lo que se supone con todo y sus significados más metafísicos de lo que se supone, y que han sido usados alguna vez por la filosofía, y para los cuales no hay, al parecer, sustitutos, no obstante su equivocidad. Ni Descartes le pudo encontrar un sustituto, y así lo usa para fundamentar su racionalismo aunque no pueda quitarle su carácter ambiental y neumático, que admite con toda simpatía: «la sustancia en la cual reside inmediatamente el pensamiento es aquí denominada espíritu. Si bien este nombre resulta equivoco por atribuírselo también al viento y a los licores muy sutiles, yo no conozco, en efecto, ninguno que sea más apropiado» (citado por Abbagnano, 1961). Espíritu es un término actual y significativo que comporta conjuntamente un carácter *racional* y *afectivo*, *cognitivo* y *emocional*, *mental* y *material*, siempre *suprapersonal* y *capacitado* para actuar *autónomamente*, como lo alega, ya en 1926, Dewey:

la historia entera de la ciencia, el arte y la moral prueba que el espíritu que aparece en los individuos no es tal espíritu individual. Es en sí un sistema de creencias, percepciones e ignorancias, de admisiones y repugnancias, de expectativas y estimaciones de significado bajo la influencia de la costumbre y la tradición [citado por *idem*; énfasis en el original].

Y esta es asimismo la acepción que le da Springer a las Ciencias del Espíritu de Dilthey: las disciplinas que se ocupan de las

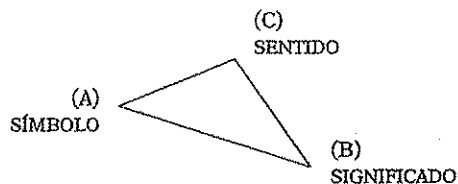
formaciones suprapersonales o colectivas de la vida histórica; la Psicología Colectiva es una de estas ciencias del espíritu, que se ocupa del día de hoy de la historia, del último minuto. En suma, el término Espíritu es válido, y si nada de lo anterior resulta muy convincente, siempre queda el recurso de citar lapidariamente a alguna autoridad inobjetable, como por ejemplo, a Kant (citado por ídem), quien dijo que «un espíritu es un ser que tiene la razón».

No se puede hablar del Espíritu y pretender que uno no se acuerda de Hegel; indudablemente, es él quien más ha hecho por la supervivencia del término, y quien, además, le confiere su versión más completa, haciéndolo abarcar tanto a la conciencia como a las instituciones y al conocimiento y la cultura, de donde puede afirmarse que el concepto psico-colectivo de Espíritu entraña un aliento hegeliano.

La Psicología Colectiva se refirió corrientemente al Espíritu, y con toda sensatez: la etimología de «espíritu» es la misma que la de «alma», que es la misma que la de «psique», que es lo que en efecto estudia la psicología: espíritu, alma, psique, significan «aire» (cfr. Corominas, 1973). Ciertamente, el Espíritu es ese ente flotante, ese medioambiente, clima o atmósfera al que nada es impermeable; ese aliento, ánimo o humor del que están hechos todos los objetos tangibles e intangibles que componen la sociedad. La sabiduría de las metáforas del lenguaje ordinario sabe que el Espíritu se respira, y por eso la gente tiene «aspiraciones» e «inspiraciones», «desánimos» y «desalientos», y el que se sale del Espíritu, «expira». Por lo mismo, se entienden con toda facilidad las referencias a «clima político», «atmósfera cultural» o «aires de fiesta».

5.1. Símbolo, significado, sentido

El ente psíquico colectivo denominado Espíritu está hecho, finalmente, de comunicación, de la comunicación que se establece siempre entre un (A) símbolo, un (B) significado y un (C) sentido. La realidad psico-colectiva es siempre una relación de:



Un símbolo es cualquier cosa, persona, palabra, etc., que como ya decía Peirce, está presente en lugar de cualquier otra cosa que puede o no estar presente, y que constituye su significado. Por ejemplo, la palabra simpático es el símbolo que se presenta en lugar de un individuo, que puede estar ahí parado con su sonrisa o que puede estar en otra parte, pero que en todo caso es posible percatarse a qué o a quién se refiere cuando se dice simpático, sin embargo, hay cuando menos dos maneras de decir «¡qué simpático!», una con la cara alegre y distendida, y la otra con la cara contorsionada por el mal sabor de boca, y los significados del símbolo son entonces opuestos; en efecto, si bien hay establecida una relación entre el símbolo y el significado, la relación puede variar dependiendo de un tercer elemento, que es el que determina el sentido en que un símbolo tiene significado y que se llama así, sentido. Puesto que cualquier cosa puede funcionar como símbolo, y para cada símbolo en funciones, cualquier cosa puede funcionar como significado, entonces el sentido es aquello que elige cuál significado para cuál símbolo y viceversa. El sentido es también cualquier cosa, hecho, historia, que se hace presente en el momento de aparición del símbolo para determinar su significado. En el ejemplo del simpático, el sentido en que la palabra está dicha está dado, además de por la forma de decirlo, por el registro de acontecimientos que se activan al mencionar la simpatía, y si el individuo en cuestión ha sido habitualmente inoportuno, impertinente, obvio, lerdo, falto de tacto, y además no estaba invitado a la reunión, pues ¡qué simpático!; se entiende el sentido. La tarea de la Psicología Colectiva es dilucidar el sentido que tienen los significados, o el significado que tienen los símbolos, o el símbolo que tienen los sentidos, que nunca es tan claro, porque de entrada, el sentido de la Coca-Cola no es evidentemente el de un refresco para quitar la sed; es decir, narrar la relación triádica de cualquier evento de la realidad.

Si un símbolo, un significado y un sentido es «cualquier cosa», entonces la misma cosa cualquiera —vgr. la misma botellita de Coca-Cola— puede funcionar como símbolo, significado y sentido, donde solamente se menciona uno de los términos porque de suyo incorpora ya a los otros dos; cada cosa es en sí misma una relación: se puede decir que la realidad es simbólica y ya se entiende que tiene significado, de la misma manera que se puede decir que la realidad es significativa y da lo mismo. Que algo sea un símbolo, un significado o un sentido no depende de ese algo, sino del lugar, tiempo y modo que se presente con respecto a las otras dos instancias. La realidad es relacional, no inmanente. En efecto, el

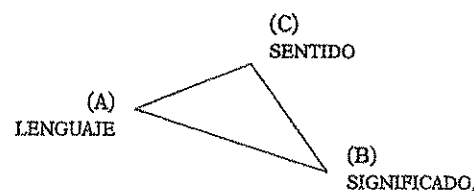
Espíritu es (en tanto síntesis compacta del tiempo y el espacio de los fenómenos) un espacio virtual que tiene tres lugares; es un tiempo virtual que tiene tres momentos, y por ser una virtualidad espacio-temporal, sus tres instancias tienen, metafóricamente, las propiedades de las cosas que se mueven y transcurren. El siguiente esquema representa una especie de topología del Espíritu, que sirve para que se entiendan los incisos próximos:

	SÍMBOLO	SIGNIFICADO	SENTIDO
LUGAR	aquí, presente	detrás del símbolo	más allá del significado / más acá del símbolo
TIEMPO	ahora, presente	déspués del símbolo	después del significado / antes del símbolo
PRESENCIA	actual	actualizable	permanente
VELOCIDAD	lento	rápido	vertiginoso
DURACIÓN	durable, estable	cambiante, inestable	continuo
CONSISTENCIA	duro	blando	volátil
RECONOCIMIENTO	público consensual	privado plural	común colectivo

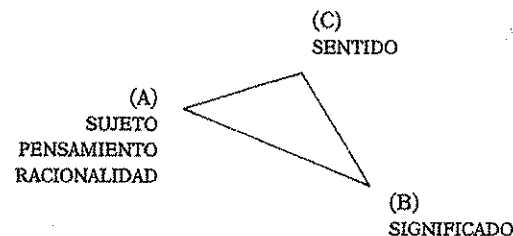
5.1.1. La presencia del símbolo

Los símbolos más reconocidos, en tanto objetos que están en lugar de otros, son los del *lenguaje*, como las palabras silla o libertad, pero también han sido símbolos el pelo largo o la corbata, los manteles largos o el pan-y-agua, un Rolls Royce o una bicicleta, el color rosa, rojo, verde, blanco, azul, negro, el triángulo, el círculo o la línea. Ellos son símbolos simplemente porque se está de acuerdo en que son símbolos. Las cosas, en efecto, son símbolos, cuando carecen de contenido por sí mismas pero cuando al presentarse inmediatamente aparecen junto con otro objeto que las sostiene. El color rosa es simbólico cuando evoca lo femenino, el pelo largo es simbólico cuando lo trae puesto un hombre y es 1968. La palabra silla siempre viene acompañada de una silla, pero el adverbio «sinistrórsum», carece de contenido, de objeto que lo sostenga en tanto uno no consulte el diccionario para poder

yuxtaponerle el objeto que le corresponde, y emplearlo en política para renovar su léxico tan gastado. Para símbolo se puede escoger cualquier cosa, por lo que lo que lo caracteriza no es la cosa, la palabra que se elija, sino el hecho de que existe un acuerdo con respecto a qué va a ser un símbolo, lo cual quiere decir (además de que es una construcción comunicativa, una instancia colectiva) que es del todo arbitrario y convencional, de tal suerte que el pacifismo pudo escoger, en vez de una paloma blanca, un zapato roto. En segundo lugar quiere decir que un símbolo es objetivo o concreto, es decir, intersubjetivo, es decir, que está a la vista y al reconocimiento de todos los sujetos participantes de ese acuerdo, de manera que ninguno lo puede soslayar ni cambiar *motu proprio*. Por su concreción intersubjetiva, y por ser la convención más ampliamente reconocida, el lenguaje es siempre el mejor ejemplo de lo simbólico (aun cuando no hay nada en él que le impida actuar como significado o sentido), además de que el acuerdo sobre los símbolos no lingüísticos como los vehículos o las figuras geométricas, ha sido establecido por la vía del lenguaje. Así pues, el lenguaje puede tomar muy bien el lugar de los símbolos:



y por extensión, tanto el pensamiento como la racionalidad y el sujeto epistémico, que usan lenguaje, toman también este lugar:



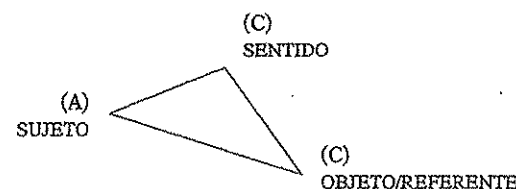
Puesto que el símbolo es la cosa que está en lugar de otras cosas, y sin él las otras cosas ya ni aparecen (sin nadie dice —i.e., concibe— silla no hay silla), entonces el símbolo es el objeto que

está *aquí y ahora*, que siempre se aparece en *presente*, tanto en lo que se refiere a tiempo como a espacio. Al decir que siempre está en presente, implica que no está cambiando ni de un momento a otro ni de un lugar a otro, sino que es confiable, que sigue siendo el mismo objeto válido y acordado para los diversos participantes de una colectividad sin menoscabo de dónde y cuándo se utilice. Uno sabe que también mañana va a poder utilizar la palabra silla, de la misma manera que en el año 1250 los participantes de la colectividad del idioma castellano ya la utilizaban. En efecto, los símbolos son los objetos que se quedan más quietos en el tiempo, que casi no se mueven, más durables, y también los más duros, más estables en el espacio. Nótese, por ejemplo la confianza en la estabilidad y duración otorgada al lenguaje en frases como «¡tú me lo dijiste!» o «te doy mi palabra», y más aún, en el hecho de que las cosas que se ponen por escrito deben ser respetadas, tales como los contratos y demás pruebas de que el símbolo dura, es duro, no cambia. Los símbolos cambian muy poco con respecto a otros objetos (como los significados o los sentidos), lo cual los hace, asimismo, ser los objetos más reconocidos, es decir, más *públicos*, dotándose así de un mayor grado de realidad, de seguridad y de certeza desde el punto de vista del participante y/u observador: son los objetos más públicos en el sentido de que un mayor número de participantes, en el curso del espacio y a lo largo de tiempo, está de acuerdo en su validez y corrección. Adviértase la despreocupación con la que se dice la palabra silla. Así, paradójicamente, son los símbolos, las puras palabras, las que constituyen la realidad en su forma más indudable: la realidad, ciertamente, es simbólica.

5.1.2. La pospresencia del significado

Si el símbolo es lo que está aquí, el significado es lo que está detrás del símbolo, sosteniéndolo; si el símbolo es lo que está ahora, el significado es lo que está después del símbolo, verificándolo. Cuando el símbolo es presente, el significado es ausente, o por lo menos postpresente, o por lo menos copresente. El símbolo es símbolo de algo, y el significado es ese algo de lo que el símbolo es, con toda la estereotipación que el caso requiere, el estatus es el significado del Rolls Royce; lo malo, lo luctuoso, lo elegante y lo posmoderno es el significado del color negro; la rapidez, eficiencia y funcionalidad son el significado de la línea, que es aérea o de montaje, y la cosa donde nos sentamos de la silla. El significado es el objeto que acompaña al símbolo, es el contenido, que ya no es

una palabra, con lo que se llena y se sostiene el símbolo. Mientras que el símbolo es lo que se dice, por ejemplo, silla, el significado es lo que se quiere decir, pero que no se puede, porque las sillas no hablan, pero sí se aparecen en la forma ya sea de un artefacto de cuatro patas y respaldo tradicionalmente de madera, ya sea en la forma de la aliviada sensación de estar sentado, ya sea en la forma de una fotografía (de una silla, se sabe), ya sea en la forma de la imaginación de una silla que no está, como la que se les queda grabada a los niños que pierden en el juego de las sillas. Los significados son los objetos a los que se refieren los símbolos, razón por la cual también se denominan referentes:

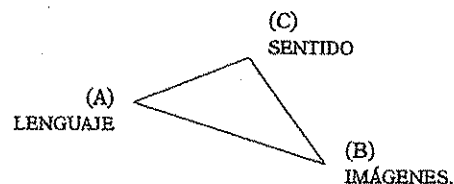


Y es verdad que cada vez que alguien quiere demostrar que aquí hay una silla, enseña el artefacto sin mayores argumentos, de la misma manera que cuando se quiere demostrar que aquí hay libertad, se muestran una lista de indicadores como fronteras abiertas, iniciativa privada y prensa de oposición, con lo cual parece quedar demostrado que el significado es el objeto en sí, que es, ni más ni menos, la realidad de veras. Sin embargo, en contrapartida de la paradoja de que lo simbólico es lo más reconocidamente real, en cambio, la realidad en sí, el objeto crudo, el referente duro, la cosa primigenia, nunca aparece: el múltiple significado de la silla o la libertad no es «la silla» ni «la libertad», y los indicadores que se demuestran son significados que tienen a su vez otros significados, y éstos tienen otros, y otros; pero a la silla no se llegará. Los significados son una construcción intersubjetiva, y una realidad por fuera del participante intersubjetivo, por fuera de la colectividad, no existe. Como dice Eco (citado por Di Girolamo, 1981, p. 269), el referente «no designa un objeto, sino que transmite un contenido cultural»; o como dice Rimé, el referente es un concepto abstracto (cfr. 1984, p. 561). Redondeando la paradoja, los símbolos resultan ser las instancias concretas, mientras que los significados (objetos, referentes) acaban siendo instancias abstractas.

La realidad sí existe, pero es construida, inventada por su conocimiento; es una realidad blanda, pasada por agua, cocinada en

el Espíritu. La realidad no emana conocimiento, sino al revés: el conocimiento emana realidad. La pretensión positivista de una realidad *per se* tiene algo de divinista; la pretensión de que pueda existir una realidad cruda, sin más, dura, independiente del símbolo que la designa, y por ende, independiente de la especie humana, de la vida y la muerte del observador, o sea, que exista aunque no sea conocida y aunque el ser humano no exista, tiene algo de soberbia: la soberbia de suponer que uno va a poder imaginar, pensar y sentir el mundo después de que uno ya se ha muerto o antes de haber nacido, lo cual implica que la conciencia de uno, o de la especie, existe siempre, antes y después de la vida humana, así como se supone que lo hace Dios; suena bien pero no funciona. Y si eso no es soberbia, es cuando menos una ansiosa aspiración a la inmortalidad, o ya más realísticamente, un buen temor a la muerte. La suposición de una realidad independiente del conocedor surge de la tendencia que tiene la conciencia a sentirse eterna. La realidad empieza y termina con el lenguaje que la pronuncia.

Comoquiera, cuando se habla del significado, como por ejemplo en esta página, no se está manipulando para nada el significado (la palabra «significado» es un símbolo, no un significado; el significado es lo que la palabra significa): el significado es aquella parte de lo real que no puede aparecer en los símbolos, que no está simbolizado, y que no se puede aprehender simbólicamente. Para no dejar en paz a las sillas, en la palabra silla no está presente ni el material con que está hecha, ni su función, ni su textura, ni su peso, ni su tamaño, ni su robustez, ni su precio ni ninguna otra cosa con la que uno le da significado a la palabra: lo que no puede aparecer en la palabra silla es la silla que uno se está imaginando. Son esos elementos que no están en el símbolo pero que forman parte del significado, y que consisten en experiencias, afectos, sensaciones, visiones, audiciones, etc., es decir, en *imágenes* ya sean mentales, táctiles, auditivas, cinestésicas, etc. En efecto, así como los símbolos pueden epitomizarse en lenguaje, los significados pueden resumirse en imágenes:



definiéndose la imagen como aquella parte de lo real que no tiene nombre. Es el objeto visto, olfateado, palpado, oído, alucinado, que está detrás del símbolo; y es asimismo, la experiencia, sensación, afecto, sentimiento que está detrás del símbolo. Las imágenes son por definición, afectivas; la imagen es el cuerpo del sentimiento. La imagen que está detrás de las palabras. Mientras que la palabra silla ha sido la misma en los últimos 800 años (cfr. Corominas, 1973), las sillas, en cambio, ya no son las mismas (cfr. las sillas). Mientras que la palabra libertad se mantiene, la experiencia que la acompaña es múltiple y cambiante; mientras que todos usan para entenderse la palabra democracia, el sentimiento que se activa es variable según los participantes, y de ahí las complicaciones y las mentiras al respecto. Y es que las imágenes, al surgir detrás y después del símbolo, no pueden estabilizarse porque no se localizan en la región *hic et nunc* de lo controlable, sino siempre en otro lugar y en otro momento, donde no llega el lenguaje, y por eso no se puede guardar un sentimiento para más tarde. Por ello, el acuerdo colectivo de los símbolos sólo puede modular las imágenes a la silueta, a muy grandes rasgos, pero no las puede modular en todo aquello que los símbolos no hacen explícito, que es múltiple y polimorfo, sin límites. Cuando se usa, por ejemplo, la palabra «miedo» para sancionar una experiencia, lo que queda estabilizado para después es la palabra (vgr. «ayer sentí miedo»), pero no la experiencia (a uno no le da miedo decirlo) que ha sido aproximada por el término, pero no atrapada ni detenida por él. Lo que se quiere decir con la palabra miedo no es exactamente lo que se dice, y por ende, el significado queda en las partes más difusas, menos vigiladas, del acuerdo simbólico: si el símbolo es fijo, el significado es móvil; si el símbolo es sólido y durable, el significado es líquido e inmediato. Se puede guardar la frase «te quiero» para el día siguiente, pero no el sentimiento de querer: este último tendrá que volver a construirse mañana. Y entonces, si el símbolo era consensual, que vale para todos los observadores, el significado es en cambio *plural*, que ya no rige de la misma manera para todos los participantes del símbolo; por esta misma razón, a los ojos del observador público, los significados o las experiencias, aparecen como realidades más *privadas*; la silla que uno se imaginó difiere de la que se imaginó otro: la pluralidad y el consenso son elementos de construcción del mismo Espíritu. El sujeto (A) era objetivo, y el objeto (B) de tal sujeto es «subjetivo», retruécano este con el que se quiere dar a entender que sujeto y objeto son un mismo Espíritu. Y en resumen, el significado es la imagen inestable que está detrás de la estabilidad de los símbolos.

5.1.3. La antepresencia del sentido

Un sentido puede ser cualquier cosa que en ese momento no sea ni un símbolo ni un significado, y que por lo tanto, en ese momento, trascienda el mundo del lenguaje y el mundo de las imágenes, esto es, que cuando actúe como sentido no se aparezca ni pensado ni experimentado, porque no es ni lo uno ni lo otro, sino la relación entre ambos. Mostrar, pues, el sentido, es imposible, pero dar ejemplos es fácil: el gesto con el que se pronuncia una frase cambia el sentido del enunciado; tiene sentido que el verde sea ecologista en una cultura donde el color más notorio aunque no más abundante de la naturaleza está identificado con la vida en el momento en que ésta se siente amenazada justo en las ciudades donde no hay más verde que el de los semáforos; tiene sentido que la gente se interese por los chismes ajenos y artificiales de las telenovelas porque la problemática que ahí se desempeña solidariza a la gente en el drama de la vida para el cual no hay solución (excepto en las telenovelas). El sentido puede ser cualquier cosa que ocurra entre el símbolo y el significado: una palabra, una historia, una tradición, una aspiración, una escena, una situación, un contexto, un marco teórico, una visión del mundo, la semántica, la psicología, pero asimismo objetos todavía más abstractos como un ritmo, un flujo, una cadencia, una articulación, un movimiento, hasta, finalmente, la mera relación entre símbolo y significado.

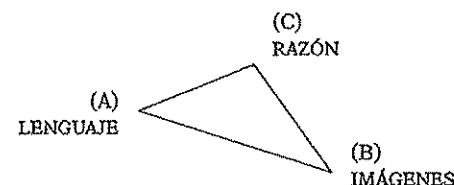
El sentido de la relación puede ser un objeto de uso simple, cuyo caso más simple es que los coches pueden ir en sentido contrario, pero también, el objeto de la relación puede ser la relación de sentido, cuyo caso más extremo es el sentido de la vida. Desde lo más simple hasta lo más extremo, la idea de sentido tiene la connotación de *dirección*, de *intención*, de *guta* de un símbolo hacia un significado, como cuando uno aclara que está usando la palabra gato en el sentido de gato encerrado y no de gato por liebre; asimismo tienen la connotación de *correspondencia*, *empate* o *coherencia* entre símbolo y significado, que cuando falla se dice que «eso no tiene sentido», a menos que de repente se le encuentre, en cuyo caso hay una acepción de *hallazgo*, y entonces sí, la relación «tiene sentido»; igualmente tiene la connotación de *marco* o *contexto* de interpretación, como cuando un especialista que está hablando de represión en el sentido de Freud y no en el sentido de la política, o cuando hincarse tiene un sentido religioso. Sin embargo, dejar la idea tan circunscrita, tan tipificada, «cognoscitiviza» la idea de sentido; el enfoque sociocogni-

tivo (cfr. Ibáñez, 1990, pp. 165-176); que está de moda en la Psicología Social,

descansa fuertemente sobre un modelo de hombre como «procesador de información», articulándose, por lo tanto, en torno a la *metafora del ordenador* que subyace en las modernas y vigorosas «Ciencias Cognitivas» [ibid., p. 167],

lo cual deja a la postre al Espíritu en calidad de computadora. Le falta el pneuma, el «soplo animador» que mencionaba Abbagnano.

De cualquier manera, mientras que el símbolo es actual y el significado es actualizable, el sentido es inactualizable, esto es, que su existencia siempre estará más allá de las palabras y las imágenes: el sentido de la ironía es tal vez un ejemplo inmejorable de aquello que no está en el significado de las palabras, sino más allá. Mientras que el símbolo es lo que se dice y el significado lo que se quiere decir, el sentido es la razón de querer decir lo que se dice, pero que no se dice ni se quiere decir, ni siquiera se puede: si se dijera o se quisiera decir ya sería otra cosa; el sentido es la razón de los pensamientos y los sentimientos:



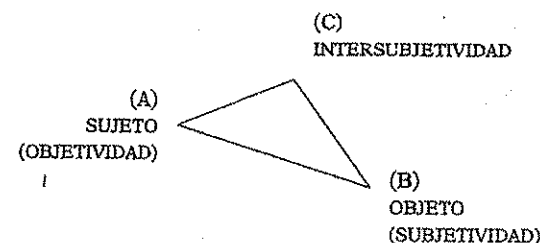
El sentido es la experiencia de algo mayor (i.e., inabarcable e insincronizable) que los símbolos y los significados, que el lenguaje y las imágenes, que el pensamiento y el sentimiento, que hace que pensar y sentir sirvan para algo, para algo que no se sabe ni se imagina qué es, pero que no importa, y sin lo cual ya no tiene caso pensar ni sentir simplemente porque «no tiene sentido». En sus términos más abstractos, las aproximaciones al sentido se pueden encontrar en el concepto de Dios, o del orden inescrutable del universo, o en conceptos como la dignidad o el honor, o en la ética, los cuales, bien visto, no sirven para nada, pero hacen que la vida sirva para algo, a saber, para pertenecer a ese orden mayor que no se sabe qué y que además no sirve para nada. Cabe notar que, puesto que desde Dios hasta el honor, son construcciones comunicativas, el sentido es interior a esta comunicación del Espíritu. El sentido dota de razón, es la razón en su acepción más

amplia, pero no es razonable, ni desde la racionalidad ni desde la pasionalidad.

Decir que el Espíritu tiene un espacio y un tiempo, y que por ende sus tres instancias comportan una velocidad, estabilidad, ubicación, cronología, diferenciales, es una forma «por así decir» del Espíritu. En todo caso, en la metáfora espacio-temporal, que es la metáfora de todo el lenguaje, el Espíritu es una circularidad que se acelera. Si el significado está atrás del símbolo, el sentido entonces está atrás o *más allá del significado*; es algo así como el significado del significado, o la imagen de la imagen, pero que cae, merced a la circularidad del Espíritu, otra vez *más acá* o *adelante del símbolo*, como siendo el símbolo del símbolo o el lenguaje que está antes del lenguaje. Esta duplicidad espacio-temporal es lo que permite que el sentido funciones ora como recuerdo, cuya fuerza es justificadora, ora como proyecto, cuya fuerza es productora. Ahora bien, si los símbolos se mueven o se transforman con lentitud, estando casi quietos, mientras que los significados son rápidos y cambian con velocidad, si los primeros son estables y los segundos inestables, el sentido es *volátil* y se mueve con *vértigo*. Si la sustancia más clara del símbolo es el lenguaje, y la del significado es la imagen, la del sentido es la relación, la pura relación sin los objetos que la concreten, como un mero ritmo, una cadencia, una secuenciación, una articulación, en abstracto: la comunicación por sí y en sí, sin nada que comunicar en realidad. Por eso no se puede decir cuál es el sentido de la vida o de la colectividad, porque es la vida misma, dentro de la cual la pregunta no puede hacerse. Es la relación misma, la forma misma del pensamiento, la lógica misma de los sentimientos, la estructura misma del Espíritu. Por eso el sentido es inatrapable. Las imágenes del significado son traducidas a palabras, mediante una descripción, para aprehenderlas simbólicamente: la razón del sentido, para ser aprehendida, se tiene que traducir primero a imágenes (una sensación, un gesto, una pintura) y después vuelta a traducir a palabras, pero cuando se logra, el sentido ya no está ahí; al ser traducido, al cambiar de sustancia, cambia también de lugar en el Espíritu y se ha vuelto ya otra cosa. Cada vez que se aprehende el sentido, eso ya no es el sentido, lo cual está bien, porque de conocerlo tal cual, ya no tendría sentido, sólo significado.

El sentido, que está más allá del significado pero más acá del símbolo, después de las imágenes pero antes de las palabras, que se mueve a la velocidad del vértigo y se transforma con la consistencia de la volatilidad, presenta también su paradoja: deja, por su misma naturaleza, de ser tanto estable como inestable, y se hace *continuo*; como los rayos de las bicicletas, o las alas de los pájaros, que se ven

cuando están quietos, dejan de verse cuando se mueven, y vuelven a verse cuando la velocidad es alta, pero ya con forma distinta a la de un rayo o un ala, ahora como un disco o una aleteo; ganan una dimensión, la línea del rayo gana la dimensión de la superficie y el plano del ala gana la dimensión del volumen, y no como objetos inertes, sino como configuraciones continuas. El rayo que no cesa, diría Miguel Hernández. Ello hace que el sentido se mantenga a través de la colectividad, como el visible aleteo de alas que no se ven, no obstante los avatares de los símbolos y sobre todo los cambios de los significados, de las experiencias, haciendo que estos cambios se mantengan dentro de los límites de inteligibilidad colectiva precisamente porque son cambios que «tienen sentido». Esta continuidad también implica la trascendencia de los acuerdos consensuales con sus márgenes de pluralidad, para convertirse en la base previa, no consensuada ni acordada, sino concordada, sobre la cual se montan no sólo los acuerdos y el consenso, sino también los desacuerdos y la pluralidad, de suerte que, en el sentido, lo consensual y lo plural reaparece como lo *colectivo*. Y asimismo, no queda sancionado ni como real ni como irreal desde el criterio de lo público y lo privado, sino como aquello que es *común*; como una realidad común a lo público y a lo privado. Lo que la racionalidad separa, la razón reúne. El sentido da sentido a cada uno de los opuestos, muestra cómo se requieren los contrarios: *el (A) sujeto es objetivo* porque es el depositario de los símbolos, de lo consensuado y lo público, mediante los cuales se confronta con los (B) objetos, las cosas, los referentes, pero éstos varían experiencialmente para los distintos participantes no obstante usen el mismo símbolo objetivo, de manera que *los objetos son subjetivos*, la realidad cambia según la perspectiva en que se vea, de manera que el sujeto participa de la objetividad de la misma manera que el objeto participa de la subjetividad; la relación entre ambos implica que (C) *sujeto y objeto son intersubjetivos*: ambos en sus esencias están contruidos dentro del Espíritu por la comunicación:



Los sentimientos son un buen caso de «objetos subjetivos intersubjetivamente contruidos», y las teorías científicas, o los científicos, de «sujetos objetivos intersubjetivamente contruidos». No hay pues separación epistemológica entre sujeto y objeto. En fin, el sentido es, en último término, todas las conexiones de todas las cosas del mundo, lo cual lo convierte en una instancia sin hitos, muy difusa, inasible por la descripción y la percepción, pero que nunca falta en ningún lugar. Está en todas partes y es del tamaño de todas las cosas. Somos un mundo de sentido.

6. Otras versiones triádicas

El Espíritu no es una entidad lógica, toda vez que es arbitraria, carece de causas y efectos, y no sirve para nada; es en cambio, una entidad estética. Ahora bien, la razón por la cual presenta tres instancias, y no dos o cuatro, es por supuesto, más una razón de la Psicología Colectiva que de la naturaleza o de la realidad, y es que con tres polos de ataque o aproximación a una investigación, todos los hechos checan porque se hacen checar, todas las hipótesis resultan porque se hacen resultar, y los datos contradictorios se hacen compatibles. Todo tiene su opuesto, pero también su tercero; *tertium quid*, un tercer algo; *tertium datur*, se da el tercero. La terciaridad no es un descubrimiento empírico de la realidad, sino una estructura argumentativa completa y suficiente. Empleándola, el mundo deja de estar encajonado entre lo falso y lo verdadero, entre la ciencia y la ignorancia, entre lo permitido y lo prohibido, entre la objetividad y la subjetividad, entre el individuo y la sociedad, entre lo real y lo ficticio, entre la psicología y la sociología, entre lo masculino y lo femenino.

Metodológicamente hablando, pónganse los nombres que se quieran, lo importante es que sean tres. A continuación, a modo de ejemplo de cómo jugar a poner nombre, se presenta una breve lista de términos terciarios; en los espacios vacíos, póngase el que se quiera, por ejemplo, símbolo, sentido o significado:

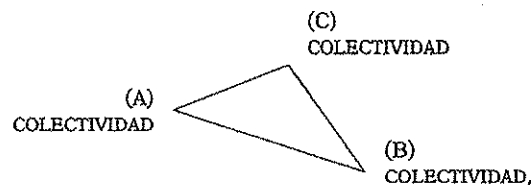
1. (A) SÍMBOLO / (C) SENTIDO / (B) SIGNIFICADO
2. nombre / vínculo / cosa
3. _____ / _____ / objeto
4. _____ / _____ / referente
5. sujeto / _____ / realidad
6. ego (individuo, grupo, etc.) / alter / _____
7. mí / otro / yo

8. habla / traduce / escucha
9. yo hablo / conmigo / de mí
10. representamen / interpretante / _____
11. índice / representación / icono
12. lenguaje / _____ / imagen (Saussure, 1916)
13. una cosa que está / para alguien en lugar de / otra cosa
14. segundidad / terceridad / primeridad
15. pensamiento / _____ / sentimiento
16. palabras / _____ / afectos
17. racionalidad / _____ / _____
18. actualidad / tradición, memoria / proyecto, posibilidad
19. presente / pasado / futuro
20. la gente / la colectividad / la sociedad civil
21. público / común / privado
22. consensual / colectivo / plural
23. consciente / ética / inconsciente
24. forma / estética / contenido
25. apariencia / _____ / esencia
26. figura / trasfondo / fondo
27. denotación / connotación / cualidad
28. _____ / mediación / _____
29. _____ / sentido común / _____
30. _____ / sobreentendidos / _____
31. _____ / código / _____
32. cifra / descifra / _____
33. escritor / lector / escritura
34. texto, obra / contexto, situación / _____
35. doxa / poiesis / praxis (Lefebvre, 1980)
36. sintáctica / pragmática / semántica (Morris, 1938)
37. gramática / dialéctica / retórica
38. metonimia / empiria / metáfora
39. esquema apresentational / esquema referencial e interpretativo / esquema aperceptivo (Schütz, 1932)
40. reglas / juego / lúdica
41. conductas / actos / acciones (Harré, citado por Ibáñez, 1990, p. 215)
42. ciencias empírico-analíticas / ciencias críticas / ciencias histórico-hermenéuticas (Habermas, 1968b)
43. ...imaginar o la de / «oh, dicha de entender, mayor que la de... /... sentir» (Borges).

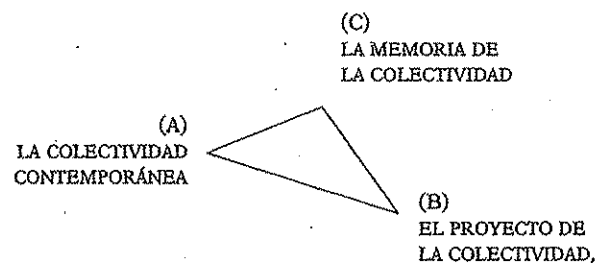
Gada lista de tres es un mundo completo, que no tiene inmediaciones ni exteriores, y por lo tanto no tiene con quién comunicarse, ni lo requiere, como no sea consigo mismo. Son mundos completos de inteligibilidad. El otro con el cual se relaciona está dentro de uno. *El Espíritu es un acto interior*. Por ejemplo, el género humano sólo puede comunicarse con el género huma-

no; la sociedad sólo puede relacionarse con la sociedad; cuando uno está pensando, ya tiene todo para pensar, está completo. Y para una conceptualización comunicativa de la Psicología Colectiva, la colectividad sólo puede comunicarse dentro de la colectividad.

El mundo es un signo, dijo Peirce; el mundo es una comunidad, es una persona, es una interacción, dijeron Royce, Mead, Moscovici. Si se trata de poner todos los modelos de estos autores especialmente afines a la Psicología Colectiva, en uno solo, el acto interior de la Psicología Colectiva quedaría así:

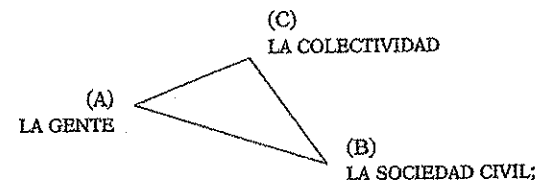


y quedaría puntualmente correcto, porque en efecto, se trata de la colectividad que se construye a sí misma desde el punto de vista de sí misma. El significado de la colectividad sólo puede encontrarse en la colectividad, y sólo tiene como sentido la colectividad. Ella es todo el signo, la comunidad, la persona y la interacción posible dentro del acto interior del espíritu. Es la colectividad la que habla sobre la colectividad, y el tema de conversación es ella misma. Lo cierto es que, dada su topología, cada uno de los tres términos homónimos colectividad, tiene distinta connotación, que se pueden deslindar si se les especifica su tiempo:



porque se trata, realmente, de la colectividad de los vivos de hoy que construye su proyecto de futuro, lo que pretende ser mañana, con los utensilios, las circunstancias y las limitantes de lo que

hizo, fue, quiso, dijo y perdió ayer. Los dos esquemas anteriores pueden sintetizarse en términos más cotidianos:



entendiendo a *la gente* como la colectividad aquí y ahora, empírica; a *la sociedad civil* como el proyecto, pretensión, de una coexistencia pacífica y concordada, y a *la colectividad* como la cultura, los valores, la civilización, que aparecen objetivados y en nombre de los cuales puede plantearse dicho proyecto. Los esquemas pueden irse desenvolviendo y particularizando cuanto se quiera, pero el esquema de la colectividad como símbolo, significado y sentido de la colectividad es en todo caso el punto de partida.

6.1. El punto de partida de la Psicología Colectiva

La Psicología Social contemporánea, en el mejor de sus casos, empezó poniendo como punto de partida, como símbolo y como sujeto, al individuo empírico, y tras la crisis de conciencia de los años setenta (cfr. Ibáñez, 1990), que la reveló como individualista, buscó «socializarse» mediante un ascenso paso a paso de lo individual a lo social colectivo. Ya dejó atrás lo individual, pero sigue siendo su punto de partida. Doise (cfr. Munné, 1980), uno de los integrantes de la Escuela de Ginebra de Psicología Experimental, plantea la existencia de cuatro tipos de explicación, o niveles de análisis (cfr. Doise, 1983):

- I. INTRAINDIVIDUAL
- II. INTERINDIVIDUAL
- III. INTERGRUPAL
- IV. SOCIETAL,

que dan cuenta de un espectro que se mueve entre:

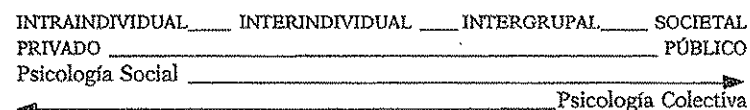
- a) LO PRIVADO
- b) LO PÚBLICO.

Con las excepciones de una corriente de la Psicología Social, cuyo empirismo no le permite ver otra cosa que individuos, y que prefirió retraerse y convertirse en una especie de tecnología conductual para preservar la alta producción en serie de artículos de investigación que se venden a buen precio, con esa excepción, la Psicología Social de punta ha intentado ascender en los niveles, lo cual implica de suyo la consideración de tal listado como un continuo así como un punto de partida; en efecto, se parte de lo intraindividual privado teniendo como objetivo y punto de llegada a lo societal público, y en este camino, podría decirse, la Psicología Social habrá logrado alcanzar el tercer nivel de las relaciones intergrupales (cfr. vgr. Billig, 1976; Doise, 1976; Tajfel, 1981), aun cuando esto sucede más al nivel de los fenómenos que al nivel de los puntos de vista; ciertamente, si cada tipo de análisis es de verdad un nivel de explicación, significaría que se trata más bien de una línea discontinua, donde cada uno aparecería autónomamente como el centro de un universo. De esta manera, nada garantiza que partiendo del punto de vista individual privado se pueda alcanzar otro nivel, porque son universos distintos, de modo que, probablemente, el análisis de las relaciones intergrupales al estilo de la Escuela de Bristol (cfr. Tajfel y Turner, 1979), con todo lo interesante y efectivo que ciertamente es, no pase conceptualmente de ser un análisis intra o inter-individual de las relaciones intergrupales. Partiendo del individuo, también se puede ver todo, hasta la sociedad en pleno y la cultura universal, desde el punto de vista individual privado: se puede efectivamente hacer una psicología individual e incluso una psicofisiología de la colectividad; Freud lo hizo, y muy bien, pero no hay garantía, y sí dudas, de que por esta vía se pueda llegar a una psicología colectiva.

Para la Psicología Colectiva, el centro es, desde su momento inaugural, otra cosa; la comunicación es, por esencia, pública, por antonomasia colectiva, porque empieza siendo un acto social, una colectividad, a partir de la cual podrán diferenciarse genéticamente actos más privados y menos societales. Pero las masas cuando nacen son masas y nunca empezaron siendo individuos; los pueblos surgen como pueblos, y nunca se juntaron los individuos con el plan de inventar la interacción porque cuando lo hicieron fue para descubrir que la interacción los había inventado a ellos.

Manteniendo los niveles de análisis que marca Doise como continuo y punto de partida, estos aparecen como criterios de comunicabilidad, donde lo público societal aparece como el grado más completo de la comunicabilidad, con cualidades de primigenio, de mayor complejidad y pluralidad, mayor riqueza de conte-

nido, etc., estando en el otro extremo la comunicabilidad menor. Por lo tanto, la Psicología Colectiva se sitúa desde un principio en el IV nivel de análisis, y éste es su punto de partida. Esto puede leerse como una constatación a lo largo del desarrollo de la disciplina, pero también puede leerse como una petición de principio, a saber, que debe establecerse como punto de partida el nivel societal público de la colectividad, para desde allí acceder, si se puede y si se quiere, a los niveles intergrupales, interindividual, y por último intraindividual como punto de llegada, lo que de ningún modo resultaría en una psicología individual, sino estrictamente en una psicología colectiva del individuo y la privacidad. Es decir, el orden de la Psicología Colectiva es al revés que el de la Psicología Social:



Por razones de infraestructura académica, *curriculum* universitario, logros obtenidos, grados de avance, literatura disponible, es decir, por un modo de hacer las cosas ya consolidado en los países del norte, en la sociopsicología en inglés y sus alrededores geográficos, es difícil solicitarles abandonar el curso que se han trazado desde la época en que Floyd Allport fundó la Psicología Social, y de hecho es absurdo. Pero al sur de la Psicología Social, por ejemplo en español y sus inmediaciones, donde no hay infraestructura ni tampoco ningún curso trazado, donde todo está por empezarse, se puede evidentemente empezar por donde se quiera, y no hay ninguna razón como no sea el mimetismo, para empezar por el extremo del individuo. En cambio hay razones políticas, culturales, sociales, económicas y utópicas para hacer una sociopsicología que desde el principio sea psicología colectiva. De hecho, ésta es la única posibilidad en *Latinoamérica* de hacer aportaciones genuinas a la sociopsicología de todas partes.

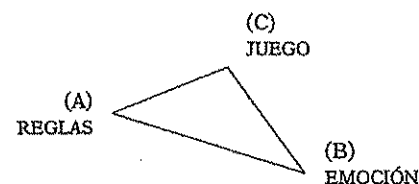
La mejor manera de empezar es al revés, porque es la única oportunidad de hacer algo distinto. Puesto a nivel de manual, mientras que los múltiples libros introductorios que legó la era de los manuales de Psicología Social, empezaban en sus primeros capítulos hablando del individuo y su «naturaleza social», para después seguir con las interacciones cara-a-cara, pasando a la cuestión de los roles y grupos de pertenencia, y terminando, si les daba tiempo, con menciones a los medios masivos de información, a la

cultura o a los movimientos sociales, en cambio, los libros introductorios de Psicología Colectiva habrían de empezar con el espíritu de la época y la cultura civil, para después seguir con las diferentes corrientes del imaginario social, pasando a la cuestión de las conversaciones y demás comunicaciones privadas, para terminar, si les da tiempo, con menciones a la intimidad y el espíritu en solitario. Ciertamente, el punto de partida es el centro de la disciplina, y para la Psicología Colectiva, el centro es una comunicación pública. La colectividad es el proceso, el individuo (y el grupo) es uno de sus fenómenos.

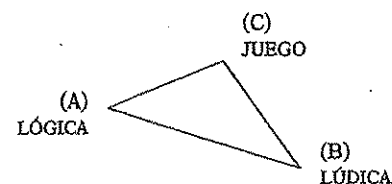
II

EL JUEGO DEL ESPÍRITU

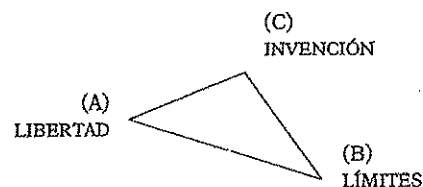
La primera estructura triádica es el juego; el primer juego es el lenguaje; y la primera palabra que se pronunció fue una regla. Ahora, por partes: de todas las relaciones ternarias concebibles, la que parece resultar primordial e inderivable, es la que opera en los juegos, ya sea el juego de las muñecas o el juego de la democracia. El Espíritu es espíritu de juego:



o más bien,



Ya se trate de fútbol o de ajedrez (de competencia, llamados Agón por Caillois, 1967), de jugar el papel de Don Juan Tenorio o de jugar a ser adultos (de representación, o *mimicry*), de jugar a la lotería o a ver cuántos coches rojos pasan por minuto (de azar, *alea*), del sube-baja o el paracaidismo (vértigo, *ilinx*), o de encontrarle forma a las nubes, de atinar con el papel al cesto de la basura (juego libre, según Duvignau, 1980), lo primero que salta a la vista es que siempre hay reglas (i.e., definiciones, condiciones, prohibiciones, objetivos, etc.), todas arbitrarias, tales como no tocar la pelota con la mano en el fútbol pero sí en el basquetbol, o como que el papel debe ser lanzado al cesto de la basura desde donde uno está sentado (contrariamente a la opinión de Duvignau de que ahí no hay reglas). Aceptando las reglas, que valen para todos los jugadores, éstos empiezan a encontrar el chiste del juego, divirtiéndose, gozándolo y sufriendo, olvidando que están bajo el imperativo de un reglamento artificial para sentir que están bajo el imperio natural de una realidad inexcusable; y así, se enervan, se apasionan, se entregan de cuerpo y alma: ya forman parte del juego; Don Juan llora y se arrepiente, los futbolistas encaran al árbitro jurándose alianzas y enemistades para toda la vida (es decir, mientras el juego dure); sólo cuenta como espacio y tiempo reales el terreno y la duración del juego; no hay ahí nada más importante que el juego, y de hecho, no hay nada más: el juego es la vida. Entonces sí, fue un buen juego, que al terminar, todos exhaustos, derrochado ya el talento, gane quien gane, el resultado es nulo, ya no vale, y por eso siempre hay que volver a empezar, como todo apostador, niño o actor lo sabe bien. A veces las reglas son para despertar la emoción, como en el caso de cualquier juego instituido, pero a veces está la emoción, las ganas sin más, que se escurrirían a la nada si no se las hace durar mediante una reglamentación, como cuando uno empieza a rayonear el margen del cuaderno y poco a poco va haciendo surgir las reglas que ordenan el pasatiempo de su hastío. Para que se (C) invente un juego, se requiere un (A) orden dentro del cual moverse, y un (B) margen para moverse dentro de ese orden. La creatividad aparece jugando, o no aparece. El juego consiste en poner la libertad dentro de límites para lograr la invención:



El tiempo muerto de ver llover tras la ventana es el caldo de cultivo del juego, y se empieza a reglamentar el escurrimiento de las gotas de agua por el vidrio, a ver cuál llega primero al alféizar, o registrando los caminos que sigue cada una. Es el caldo de cultivo de la creación cultural. En todo caso, cuando la lógica y la lúdica se encuentran, se funden y se funda una realidad aparte: una dimensión con sus propios espacios y tiempos y sus propias leyes. Jugar es construir realidades completas, porque lo que ahí sucede es verosímil, más real que la realidad de afuera: lo que sucede afuera es absurdo, menos real que la realidad de adentro. Es más «vital» anotar un tanto que pagar la renta; la muñeca de la niña está más «viva» que la madre exterior que llama a merendar a la niña.

Enumeremos de nuevo las que nos parecen características del juego. Se trata de una acción que se desarrolla dentro de ciertos límites de tiempo, espacio y sentido, en un orden visible, según reglas libremente aceptadas y fuera de la esfera de la utilidad o la necesidad materiales. El estado de ánimo que corresponde al juego es el arrebatado y entusiasmo, ya sea de tipo sagrado o puramente festivo, según el juego, a su vez, sea una consagración o un regocijo. La acción se acompaña de sentimiento de elevación y de tensión y conduce a la alegría y al abandono [Huizinga, 1938, p. 157].

1. El espíritu de juego

Apenas se da por terminado el juego, esas realidades de burbuja de jabón dan paso a la esfera más plomiza de la economía, la política, la cocina, las profesiones, las preocupaciones de la vida diaria. Pero el punto es que esta otra realidad, la de la cultura y la civilización, es también un juego. *La cultura se juega*:

la cultura no comienza como juego, no se origina del juego, sino que es más bien, juego... que es más viejo que toda cultura [Huizinga, 1938, p. 94];

en ciertos aspectos, las reglas del derecho, las de la prosodia, del contrapunto y de la perspectiva, las de la táctica militar, las de la controversia filosófica son tantas otras reglas de juego, constituyen convenciones que es preciso respetar. Sus reglas sutiles fundan nada menos que la civilización [Caillois, 1967, p. 108].

Efectivamente, el juego es la primera estructura triádica. Cuando Mead (1927) habla de la primera conversación de gestos de los

organismos como origen de la conciencia, su descripción corresponde a la de un juego, donde las emociones (B) de los organismos se reglamentan en la forma de gestos (A) reconocidos que valen para ambos participantes como un evento común, un acto social (C); de hecho, Mead emplea la idea del juego (de beisbol, norteamericano al fin) para desarrollar su teoría de los roles. Cuando Marx (Marx, Engels, 1845) sitúa el origen de la conciencia en la acción de dos individuos en la misma dirección (A) para efectos de su satisfacción de necesidades (B) por el establecimiento de un acto de cooperación (C), de lo que Marx está hablando es de un juego. El juego crea realidades colectivas que antes no estaban allí; por ejemplo, la conciencia.

A partir de este juego primigenio, surgen, como juego, los demás: el primer juego es el lenguaje, y la primera palabra que pronunció fue una regla: la regla de participación, merced a la cual todo aquel que la entienda, ya está participando. La primera prohibición fue la exclusión del juego. El lenguaje es en sí mismo un juego de palabras:

las grandes ocupaciones primordiales de la convivencia humana están ya impregnadas de juego. Tomemos por ejemplo, el lenguaje, este primero y supremo instrumento que el hombre construye para comunicar, enseñar, mandar; por él distingue, determina, constata; en una palabra, nombra; es decir, levanta las cosas a los dominios del espíritu. Jugando fluye el espíritu creador del lenguaje constantemente de lo material a lo pensado. Tras cada expresión de algo abstracto hay una metáfora y tras ella un juego de palabras. Así, la humanidad se crea constantemente su expresión de la existencia, un segundo mundo inventado, junto al mundo de la naturaleza [Huizinga, 1938, pp. 15-16].

La realidad aparte que construye el juego es la realidad humana. Con el lenguaje se construyen otros juegos, como la poesía, los dobles sentidos o los juegos de palabras, pero también como el derecho, la guerra o el conocimiento (cfr. Huizinga, 1938) y asimismo el resto de las prácticas sociales: jugar a encontrarle leyes al universo, a las intrigas de la política, a la ruleta de las finanzas, a ser licenciado, al alpinismo, jugarse la vida, en fin. Tanto las artes, las ciencias, las filosofías, las religiones como las actividades de la vida cotidiana presentan estrictamente la traza de un juego: son actividades firmemente sancionadas por una serie de reglas (de armonía, validez, método, rito, interacción) arbitrarias y artificiales, aceptadas libremente por sus miembros y observadas con rigor, mediante las que se crea la ilusión (en latín, jugar es *ludere*;

ludere; ilusión, que significa engaño, etimológicamente es entrar en juego; la cultura y la verdad son, así, ilusiones) de una realidad que se experimenta como un mundo completo.

Los juegos tienen una lógica y una lúdica, pero su tercera característica es que son *inútiles*, son «sólo un juego», sin objeto ni resultado que trascienda la realidad ilusoria a la que pertenecieron. En efecto, no se juega para nada, sino sólo por jugar, por el gusto de hacerlo. Pero ya se sabe que en este gusto radica el sentido. No se juega para ganar porque acabando el triunfo ya no sirve; tampoco para producir algo no obstante se produzca, porque una vez acabado el juego de edificar, la edificación ya no sirve. Se gane o se pierda, se construya o se destruya, el hecho es siempre el mismo: hay que volver a jugar. Es cierto que el arte produce objetos, pero éstos son solamente su terreno de juego, y una vez terminada la obra, lo que importa es volver e empezar, hacer otra; para un artista, siempre su mejor obra es la que está haciendo en ese momento, porque ella es el juego. En suma la cultura objetiva es el remanente de un juego, su nostalgia, que obliga a intentar volver a jugar otra vez. Todo el esfuerzo, talento, habilidad, ejercicio, tensión, concentración, etc., que se despliega tiene como fin *que el juego salga bien*; por eso cuando se hace demasiado fácil, cuando siempre gana el mismo, se pierde la lúdica, se torna aburrido, como sólo pueden ser las reglas sin emoción, cuyo mejor ejemplo son los trámites burocráticos, y donde procede, por espíritu de juego, cambiar las reglas, de manera que el juego sea otra vez interesante, que no gane siempre el mismo. Cuando se juega a la democracia y siempre ganan los mismos, eso ya no se llama juego, y hay que cambiar las reglas. Todo juego se trata de que salga bien: ello implica que no se sepa el resultado de antemano, que haya sorpresa, expectación y por lo mismo, equilibrio y tensión entre las fuerzas en pugna; asimismo, que no se detenga, que no se interrumpa; que haya movimiento, fluidez, soltura sin repeticiones, sino con varianzas, vaivenes, altibajos. En síntesis, que haya *formas*; como dice Caillois, «a expensas del contenido, el juego desarrolla un respeto supersticioso por la forma» (1967, p. 21). Y como dice Huizinga, no es casual que los términos con los que se describe al juego sean los mismos utilizados para caracterizar lo bello. Cuando el juego sale bien es porque resulta bello. Un buen partido de fútbol es como un baile, un buen baile es como una conversación, una buena conversación es una ópera, una buena ópera es un perfecto ajedrez, el cual a su vez es una obra de arte. Entre la vida y el teatro no hay diferencias: ambas representan dramas, comedias, tragedias: el gran teatro del mundo.

Ciertamente, el objetivo del juego (interdependientemente con los objetivos lógicos como ganar y lúdicos como denodarse) consiste en la construcción de una *estructura estética*, que no sirve para nada, que vale por sí misma: las reglas son reglas de que el juego salga bien, de que sea hermoso jugar;

el juego... parece radicar en gran parte dentro del campo estético. El juego, decíamos, propende, en cierta medida, a ser bello. El factor estético es, acaso, idéntico al impulso de crear una forma ordenada que anima al juego en todas su figuras [Huizinga, 1938, p. 23].

Lo que no sirve para nada sólo sirve para ser bello. El juego no sirve para nada, pero la humanidad, bien visto, tampoco; por eso juega. El Espíritu es un ente lúdico, esto es, un ente estético. La estética del juego no pertenece en rigor ni a los participantes ni a su actividad particular, sino que más bien éstos pertenecen a aquélla; aquélla es mayor que éstos. Es en este punto donde el juego toca la esfera de lo sagrado (lo que no pertenece ni al campo de lo consciente ni de lo inconsciente, ni de la racionalidad ni de la pasionalidad), de lo que está después y antes de la actividad de los participantes. Los rituales, tanto religiosos como deportivos, llenos de cantos, atuendos, escalinatas, podios, héroes y mártires son tan buen ejemplo como los ritos de la etiqueta gastronómica con sus atmósferas de tela blanca, flama tenue, vino tinto y platos llenos, o los de la democracia con sus parlamentos, sus debates, sus marchas, himnos y elecciones. La verdad es estética o no es verdad; ya decía Bohr que entre dos teorías igualmente válidas, la más bella es la más correcta.

Toda la producción, conocimiento y cultura han surgido como juego, y por el justificado hecho porque sí de hacerlo. En términos más empíricos, parece que los productos y las actividades del juego sirven para algo, pero se trata de algo que está dentro del juego enorme de la colectividad, de la misma manera que los puntos ya ganados dentro de un partido sirven en miras del resultado final, pero después ya no. Las verdades, certezas, logros, «puntajes» con que se cuenta de diario son válidos, ciertos y verdaderos dentro del juego de la colectividad o de la cultura; sin embargo, todos los autores coinciden en que hay en alguna parte del Espíritu la sapiencia de que se trata de un juego: de que hay simulación y artificialidad, de que si se rompe el encanto del juego de todos modos uno sigue sobreviviendo; que uno no se acaba con el juego. Para las verdades y certezas serias de las que uno depende en el juego de la vida colectiva, la intuición de su futilidad ultimada está pre-

sente: hay algo que no embona en todas las aspiraciones, estatus, triunfos, éxitos, conocimientos, posesiones, poderes, etc.; y además, siempre llega un momento, por ejemplo el último, en que todo lo que parecía serio, importante, real y grave, no era, a la postre, más que un juego; los valores, sacrificios y fracasos no son, al cabo, sino un puñadito de puerilidad que muy bien cabe en la hoquedad de la calavera de las vanidades que los doctos del medioevo ponían en su escritorio para recordarse que no había que fiarse de los bienes terrenos. Inmediatamente después de cada verdad absoluta hay un brevísimo silencio que la falsea, que no logra completar el circuito de sentido. Todo resulta una desilusión, y pierde su validez, pero no pierde su sentido, simplemente porque fue bello, porque jugar es bello. En efecto, cuando todos los razonamientos fallan, la última razón que queda es estética. Vale la pena haber jugado.

Cuando el pensamiento humano contempla todos los tesoros del espíritu y todas las excelsitudes de su poder, encuentra siempre, en el fondo de todo juicio serio, un residuo, problemático. Todo pronunciamiento de un juicio decisivo se reconoce en la propia conciencia como no perfectamente concluyente. En aquel punto en que el juicio empieza a oscilar comienza a rendirse el sentimiento de la absoluta seriedad. En lugar de la vieja sentencia «todo es vanidad», resuena, acaso, con un tono positivo, «todo es juego» [Huizinga, 1938, p. 251].

Detrás de la solemne seriedad de las cosas útiles está la futilidad, pero detrás de la futilidad aparece la seriedad sin solemnidades forzadas, la verdadera seriedad en la que se basa el juego, la que pertenece a la estética del sentido, como aquello que sigue vigente después de que todo ha fallado.

1.1. *La frivolidad demasiado seria del poder*

Pero antes de que todo falle, empíricamente se puede constatar un conglomerado de cosas, actos, hechos, actividades o fenómenos con los que no se juega, que son en serio, que tienen, efectivamente, otros fines que el puro despliegue armónico del gusto por la invención, y los cuales se realizan, evidentemente, bajo una lógica, siguiendo reglas; pero carecen de lúdica y ocupan además una parte grande y notoria de la vida colectiva: son las acciones instrumentales (cfr. Habermas, 1968), aquellas que se desarrollan con el

fin de manipular y controlar la realidad, independientemente de cualquier consideración por lo controlado. Dichas acciones no se despliegan por razones estéticas, ni por el gusto en sí ni por motivación inherente, sino por objetivos o metas que no están contenidos en el mismo acto, ni en la habilidad o talento o envidia para realizarlo, sino que son ajenos y exteriores a todo esto. Lo que deja de importar es el acto en sí, y lo que viene a incumbir es un objetivo que está fuera de él, por lo que la forma de conseguirlo y la consecución como tal, pasan a segundo plano. Se busca la eficacia en la obtención de un resultado. Lo primero que se pierde es la estética de la acción, que es la inutilidad por excelencia, y en cambio, la sustituye la táctica, la técnica, que es la eficiencia por antonomasia, la utilidad que sirve a todo menos a la actividad que la desarrolla. Ejemplos: se estudia no por conocer sino para lucrar profesionalmente; se ingresa en la política no por impronta civilista sino para medrar en la escalera de los privilegios; se sale a la calle no para caminar sino para ir a alguna parte, e importa llegar, pero no el trayecto, por lo que la forma más rápida es mejor que cualquier otra. De igual manera, las ciencias se desarrollan, no para edificar conocimiento, sino para aplicarlo, de suerte que la verdad se desplaza del conocimiento más bello al más útil: conocimiento que no es tecnologizable, conocimiento que se desecha: es bonito ser artista, pero es «importante» ser ingeniero; el objetivo del conocimiento no es la comprensión de la realidad que es el conocimiento mismo, sino algo foráneo, que es el control de los objetos, ya sean de la naturaleza como el petróleo, ya sean de la sociedad como los empleados y los clientes: mientras un objeto (persona, animal o cosa) se comporte como el científico requiere, deja de importar por qué; el arte no está gobernado por el arte, sino por las leyes del mercado: el experto ya no es el conocedor de, sino el corredor de arte.

La «acumulación de estética» se llama, a la usanza antigua, arte o saber, como el arte de amar, de conversar, de cocinar, es decir, el arte cotidiano, y también por supuesto el arte de pintar, esculpir, escribir y similares; o el saber vivir. Por el contrario, la acumulación cabal de instrumentalidad se llama *poder*, que puede o no ser peyorativo, y no lo es en multitud de técnicas, por ejemplo, en el poder de controlar la energía solar para fines de sobrevivencia (sobre todo porque allí se da un tipo de juego, propio de las tecnologías intermedias, que consiste en el reto de poder sobrevivir cómodamente sin desgastar el planeta, o de poder mantener las máquinas en una escala humana); la bicicleta también es una tecnología, y es un poder, el de transportarse sin utilizar automó-

viles, hidrocarburos, ruido, etc. Ahora bien, enfatizando su sesgo peyorativo, discapacitado para la lúdica, en tanto poder cueste lo que cueste, se trata de la capacidad para controlar fuerzas resistentes con las que se interactúa, con fines extraños tanto a la fuerza resistente como a la interacción que se entabla con ella. Por fuerza resistente se entiende todo aquello que no es este poder, y que le opone resistencia, y que puede ser un objeto (la energía, por ejemplo), o un individuo o un grupo, o lo que sea; en la terminología de los juegos se le llama participante, o adversario, o material de juego. El poder, sobra decirlo, ya se ha consagrado, esto es, ya se ha convertido en una estructura por encima de la conciencia y la inconciencia de los actores, apareciendo como una estructura paralela a lo sagrado, a la estética, a la ética: hipostasizada. El poder es empíricamente real, y con él no se juega, porque no es simbólico. Pero es conceptualmente una torpeza, una distorsión de la estructura fundacional del juego, porque es una lógica sin lúdica que se cree que no se trata de que salga bien sino de ganar: el poder empieza cuando se pierde el estilo; cuando el orden se convierte en una orden, empieza el poder.

El poder es capaz de muchas cosas, pero no de la sutileza, y por eso, toma demasiado en serio el juego, y cree que se trata de ganar y no de que salga bien, por lo que considera al contrincante como enemigo en vez de como intersujeto de la colectividad, y así, lo desconoce como instancia de una misma realidad, y lo separa de sí mismo: cree que no es un juego y que las ganancias de los resultados son para siempre; cree que la realidad existe como cosa fuera de juego, y por eso deja de jugar con reglas concordadas y juega con reglas unilaterales que le oculta, como secreto, al otro jugador, quien, al ser desconocido como participante, deja también de interesar como conocimiento; lo que el adversario piense o sienta es indiferente: lo que importa es controlar y saber cómo hacerlo, pero no comprender ni pertenecer al mundo de lo controlado. El poder, como sujeto, se separa y se distancia del objeto, para operar sobre él sin ningún vínculo que los una, sin sentido, y la capacidad de modificación que ejerce sólo sirve a los fines del sujeto. El poder instrumental implica la separación de sujeto y objeto, para que el sujeto pueda operar sin conmiseraciones sobre el objeto. La tecnocracia es la ingenuidad histórica que creyó, asustada, que la realidad era de verdad, y se propuso ganar ahí: conoce la letra de las reglas, pero desconoce su espíritu, porque de hecho, se salió del Espíritu. Ciertamente, el poder, como manipulación hábil pero insensible de la realidad no pertenece a la dimensión de lo simbólico, y por ende, deja de jugar. Destruye el

juego, el hábito lúdico de los participantes e incluso el terreno de juego, como en el caso de la destrucción ecológica del medioambiente, el cual pasó de ser, antes de la modernidad, juego del mismo juego, como lo son los naipes, las pelotas, los pinceles o el cuerpo, a ser un objeto separado que hay que obtener. Mientras que el juego pone en circulación el balón entre aliados y adversarios, el poder se lleva la pelota a su casa y cree que ya ganó el partido: sólo destruyó el juego, y se quedó con la pelota. Las ciencias, por ejemplo las positivistas, que pierden su carácter lúdico, de Gaia Ciencia, según fórmula de Nietzsche, empiezan a creer en verdades absolutas y además útiles (i.e., susceptibles de aplicación tecnológica), para operar sobre los objetos de su ciencia con los objetivos de la predicción y el control. Toman al objeto demasiado en serio. La actividad de los objetos bajo el influjo del poder puede describirse e intervenir, pero no puede comprenderse. Por esta razón, el poder, en tanto comportamiento de objetos mediante la aplicación de acción sobre ellos, no es competencia de la Psicología Colectiva; ésta es una ciencia de la cultura. Sin embargo, lo que sí puede comprender y sí le interesa es la genealogía, la estructura y la dinámica de las distorsiones del espíritu de juego o la comunicación, por las que las reglas y la emoción quedan separadas, por las que la lógica y la lúdica, los símbolos y los significados, pierden su vínculo y pierden su sentido. A esto se le puede llamar *ideología*; la ideología es el exceso de reglas a expensas de las emociones: el exceso de seriedad que desemboca en una ridiculez monumental: la repetición del juego cuando el juego es por definición irrepetible; las reglas se pueden repetir, pero no la emoción del juego, ni el sentido: las limitantes se pueden repetir, pero no la libertad ni la invención: éstas tienen que aparecer a cada rato. Las palabras se pueden repetir, y eso es ideología, pero no los significados ni el sentido. La ideología es la banalización de los símbolos que tiene lugar cuando se confundieron y se utilizaron a los símbolos como instrumentos para controlar objetos, y no como instancias vivientes cuya vida radica en su significado.

1.1.1. *La interacción psicosocial*

La Psicología Social es una ciencia seria: se ocupa de la descripción, explicación, predicción y control del comportamiento de un individuo en presencia de otro. Y porque esta ciencia ve así la realidad, la realidad, según la ve, así se mueve. Ciertamente, la noción de interacción es la de una relación instrumental entre A que causa sobre B produciendo efectos, y viceversa, la cual puede

ser sopesada y modificada empíricamente. En tal noción, se obtienen resultados pero se pierde el significado y el sentido de la interacción, los otros dos elementos propios de la atmósfera de juego: se pierde la afectividad, el contexto espacio-temporal, la consustancialidad interactiva de los adminículos de interacción (vgr., la pelota en el juego, la taza de café en una conversación), y el hecho de que todo ello constituye en conjunto una situación indivisible. Después de ello, es claro que la Psicología Social sólo pueda aspirar a modificar resultados de interacciones: su visión no le da para más; ideas como las de sentido o estética no aparecen en una relación instrumental. La versión instrumental de la interacción no tiene «juego» en la connotación de margen de movimiento libre que tienen las partes de una maquinaria para que no se atasquen, y su rango de movimiento es reducidísimo, razón por la cual a cada interacción que analiza, le tiene que fabricar su mini o microteoría *ad hoc*, incompatibles unas con otras, porque sólo embonan de una en una en tal noción de interacción. Pero si la Psicología Social le da a su noción de interacción la amplitud de la idea de juego, tal como lo propone, por ejemplo, la etogenia (cfr. Harré, 1983) o el interaccionismo simbólico (cfr. Stryker, 1983) cuyo concepto de hombre es, según Munné (1986), precisamente el de Homo Ludens, entonces la realidad que se analiza presentaría un orden mucho más extenso y menos mecánico, donde embonarían juntas las distintas microteorías y habría cupo todavía para fenómenos de los que no sabe dar cuenta. Si la Psicología Social viera la interacción como un juego y no como una transacción, podría integrar todo su saber acumulado en un solo *corpus*, y lo único que habría perdido sería una definición de interacción de la que casi ya no se acordaba.

1.2. *Metarreglas de juego*

Cabría entonces decir que el poder en efecto puede tener lógica, pero carece de lúdica, y si acaso tiene lúdica, carece pues de lógica; y una no produce a la otra. En la estructura triádica del juego aparece algo así como una lógica de la lúdica y/o una lúdica de la lógica, que el poder no puede producir. Las reglas de por sí no bastan, porque ellas mismas están sujetas a otras reglas, que el poder no conoce; estas reglas de las reglas, o metarreglas, son aquellas que están contenidas en la lógica misma del lenguaje, y que tienen que ser observadas a la hora de hacer las reglas de cualquier otro juego. Entre ellas, estarían más o menos las siguientes:

I. *Regla de Participación.* Toda regla tiene que estar reconocida y ser válida para más de uno, porque sino no es una regla; saber la regla implica de suyo participar en la situación que la regla cubre. La realidad del juego es la misma para todos.

II. *Regla de Igualdad.* Todos los participantes son jugadores en el mismo grado, y la realidad es igualmente completa para todos, porque no se vale que haya más o menos realidad para unos u otros, ni que haya distintos objetivos ni distintas intenciones ni distintas reglas para unos u otros, ni distintos instrumentos, campos y duraciones de juego, porque sino no sería el mismo juego. Los pájaros, evidentemente, no están en el mismo juego que los niños que les tiran piedras. Cuando en los juegos hay ventajas o desventajas, se deben cambiar las reglas para que haya juego; ganarle una discusión a un niño no es un juego, es un abuso. «La igualdad de oportunidades se crea artificialmente para que los antagonistas se enfrenten en condiciones iguales» (Caillois, 1967, p. 43).

III. *Regla de Libertad.* Si el jugador no participa espontánea y voluntariamente, y asimismo, si el jugador no se siente libre para actuar dentro de las reglas, no hay juego, y por lo tanto las reglas deberán ser cambiadas. El juego de pintar un cuadro se deshace si se hace por un sueldo o si los cánones pictóricos impiden expresar lo que se desea expresar; respecto a lo primero, se deben satisfacer las estrecheces económicas o bien renunciar a las satisfacciones económicas; respecto a lo segundo, se deben cambiar los cánones pictóricos. «Todo juego es, antes que nada, una actividad libre» (Huizinga, 1938, p. 19); «un juego en el que se estuviera obligado a participar dejaría al punto de ser juego» (Caillois, 1967, p. 31).

IV. *Regla de Seguridad.* Toda apuesta debe ser menor que el valor del juego mismo; cuando el participante se apuesta a sí mismo, o apuesta objetos que pertenecen a un juego de mayor magnitud, se está poniendo en riesgo al participante o a la participación, y por lo tanto no hay juego. Cuando un jugador entra al terreno con miedo de perder algo más que el juego, no hay juego sino enjuiciamiento. Esto no debe necesariamente confundirse con la vida del jugador. El juego de la civilidad y de las cortesías sociales se ha perdido porque en el rechazo o aceptación social del jugador se arriesga la reputación, la personalidad, la identidad, toda vez que, hoy en día, en cada intercambio social los individuos entran como un todo (con su biografía, sus aspiraciones, etc.); en cambio, en el caso de los sacrificios humanos de la antigüedad, de las ordañas o de las guerras religiosas, la vida de los participantes que se pone en juego, y se pierde, es considerada por ellos mismos y por

su comunidad como un objeto de menor valor que el juego sagrado. No es lo mismo dar la vida en una profesión como el automovilismo deportivo, que arriesgar la vida en la casualidad de acelerar imprudentemente en una carretera; aunque en los dos casos el protagonista muere, en el primer caso sí hay juego, en el segundo no.

V. *Regla de Protección al Adversario.* Los antagonistas en pugna pertenecen al mismo juego, por lo que la desaparición o eliminación de cualquiera de ellos dos, implica la desaparición del juego; por lo tanto, cada participante debe cuidar que su contrincante se encuentre en condiciones de jugar y terminar el juego sin desventaja alguna. Esta regla aplica por igual a los instrumentos, el terreno y el tiempo de juego.

VI. *Regla de creación del juego.* Las reglas estipulan que se debe jugar, pero el juego no existe sino hasta que empieza y se desarrolla y sale bien; la existencia del juego no está garantizada previamente. De esta manera, si el seguimiento de las reglas no lleva a la aparición de un juego y de una realidad nueva y vitalmente experienciada, dichas reglas deben ser revisadas. Si en una obra de teatro, el actor no es «arrebataado» por su personaje, y si el espectador no es subyugado por la trama; si ninguno considera como realidad verídica la obra, entonces no hay juego; la lógica no provoca la lúdica, la puesta en escena debe ser revocada.

VII. *Regla de Preservación del juego.* Lo único importante en el juego es el juego mismo, por lo cual todas las reglas y participantes coadyuvarán a que el juego se mantenga. Las reglas deben conservar imprevisible el resultado durante el transcurso del juego. El juego debe durar hasta que se acabe su tiempo. Cuando se puede anticipar el desenlace de una película o de una novela, en ese momento se termina el interés y el juego, aunque falte media película o medio libro. «Se necesita una renovación constante e imprevisible de la situación» (Caillois, 1967, p. 34).

VIII. *Regla de complicación del juego.* Todo juego debe ser cada vez mejor ejecutado, y ninguna regla puede impedir el creciente perfeccionamiento de las habilidades para jugar. Todo juego debe irse haciendo cada vez más complejo y sofisticado a medida que los jugadores se perfeccionan, de manera que sea siempre interesante sin importar la habilidad de ejecución de los jugadores. No sólo el participante puede superarse, sino que el juego mismo debe superarse a la medida del jugador. La conversación es un juego que se perfecciona en la exacta medida del creciente perfeccionamiento de los jugadores, de modo que lo pueden jugar con el mismo grado de interés dos niños y dos interlocutores consumados.

IX. *Regla de que el juego salga bien.* Es admitido cualquier cambio en las reglas si se justifica en términos de la congruencia, fluidez, armonía o ritmo del conjunto del juego. El logro de una estructura estética acepta en sí misma todas las reglas que llevaron a crearla y justifica la revocación de todas las reglas que se necesitaron eliminar para su creación. En general, el seguimiento de las demás reglas es garantía de una configuración estética, y la violación de cualquier regla acaba con su belleza porque acaba con el juego. Toda teoría, organización social, conversación, partida de ajedrez, moda o lo que sea, es un juego si presenta una estructura estética subyacente. Si no hay belleza, no hay juego. «Se hace patente, sobre la base de un sistema de ritual sagrado, la necesidad humana de vivir en la belleza. Su forma en la que encuentra satisfacción es la del juego» (Huizinga, 1938, p. 82).

X. *Regla de no decir que es un juego.* Los participantes deben contribuir a la ilusión de que el juego es la única realidad posible, por lo que queda terminantemente prohibido aclarar que se trata de un juego, porque con ello no sólo se termina el juego, sino que es destruido retroactivamente. «El que lo estropea es el negador que denuncia lo absurdo de las reglas, su naturaleza puramente convencional, y se niega a jugar porque el juego no tiene ningún sentido» (Caillois, 1967, p. 33). «[...] aquél que le recuerda al muchacho que no es un verdadero detective...» (*ibid.*, p. 36).

XI. *Regla de aceptar la realidad del juego.* Las reglas dan permiso de que, en el fondo, se sepa que es un juego, que si se rompe el encanto la realidad no se termina; no obstante, existe la regla de que a pesar de que se sepa que no es más que una ilusión, hay que aceptarla y hacerla valer como real. El interlocutor que sabe que está fingiendo interés en la conversación del otro, y el otro que sabe que está fingiendo ser interesante, y ambos saben que se están fingiendo mutuamente, emplean esta regla para continuar el juego.

XII. *Regla de perfeccionamiento de las reglas.* Toda regla puede y debe ser cambiada por una regla mejor. Las reglas deben ajustarse al juego y no al revés. En el transcurso de un juego, el margen de libertad que otorgan sus reglas promueve actos que las hacen obsoletas. Cuando una regla no se ajusta al juego, como cuando la ley contraviene la costumbre, regla y ley deben cambiar.

XIII. *Regla de hacer reglas.* Todo juego crea eventos para los cuales no hay reglamentación, por lo que se deben hacer nuevas reglas para poder continuar el juego. Por otra parte, la sola presencia de nuevas reglas provoca nuevos eventos y experiencias, por lo que hacer reglas es una parte necesaria de todo juego. Las

teorías científicas, o las utopías, o cualquier otra disquisición, es el seguimiento de esta regla. Es la regla de ponerle límites a las libertades para azuzar la invención. «Pronto nace el gusto de inventar reglas y de plegarse a ellas con obstinación, cueste lo que cueste» (Caillois, 1967, p. 67).

XIV. *Regla de deshacer reglas.* Toda regla es una limitante con un margen de libertad. Esta es la regla de romper las limitantes haciendo uso de la libertad que éstas otorgan: es la ruptura de las reglas dentro de las reglas, la violación de las reglas conforme a las reglas. La invención es deshacer las reglas de acuerdo a las reglas mismas. Los abogados buscan en las legislaciones los huecos legales por los que pueden justificar hechos prohibidos; los artistas siguen las reglas del arte para invalidar los cánones artísticos.

XV. *Regla de las trampas permitidas.* En todo juego, se valen las trampas, para las cuales están reglamentados los castigos, que pueden ejecutarse sin que el juego se estropee. Están en cambio prohibidas las trampas que violenten el orden al grado de tener que especificarle al jugador que se trata de un juego, porque éstas acaban con el juego. Están permitidas todas las trampas que no rompan la ilusión del juego. Forman parte del juego aquellas trampas que todos los participantes conocen y que están dispuestos a ejecutar mientras no sean descubiertos, o a asumir el castigo en caso de serlo. En los deportes, por ejemplo, los jugadores meten los codos, amenazan al contrincante, etc., porque se sabe que existe la regla de que se vale hacer trampa mientras el árbitro no se dé cuenta, y de que si los descubre, es sólo una forma de perder; en cambio, romperle el tobillo a un adversario, se dé o no cuenta el árbitro, ya no se vale, porque se trata sólo de un juego.

XVI. *Regla de corrección de las reglas.* Toda regla es por sí misma correcta, porque jugar es su único criterio. Si las reglas para entablar conversaciones con desconocidos estipulan que hay que preguntar cosas que uno ya sabe, tales como la hora o si está leyendo cuando es obvio que lo hace, dichas reglas son inmejorablemente correctas porque el juego se inicia. «Las reglas de un juego no pueden ser desmentidas» (Huizinga, 1938, p. 240).

XVII. *Regla de no explicar las reglas.* Las reglas se justifican y se explican por sí mismas; la razón por la cual no se vale algo es porque no se vale. Las reglas se ejercen, se actúan, se siguen, pero no se explican, porque de hacerlo muestran su artificialidad y arbitrariedad, y se deshace el juego.

XVIII. *Regla de aceptar las reglas.*

2. La cotidianidad entre otros juegos

Se ha hablado de juego para «alegrar el Espíritu», para restituirle la sensibilidad que pudiera haber perdido con su taxonomía analítica, pero juego y Espíritu son lo mismo: el Espíritu de juego y el juego del Espíritu. El Espíritu es una entidad colectiva productora de sentido; éste lo produce jugando. El juego primigenio del lenguaje consiste, además de en jugar conforme a sí mismo, en crear otros juegos, otros Espíritus. Un juego era pues una situación cerrada, limitada por convenciones arbitrarias acordadas por los participantes que, una vez echada a andar apartada de otras realidades, empieza a valer por sí misma y se torna capaz de producirse y reproducirse a sí misma, creando sus propios símbolos, significados, y sentidos. O sea, un Espíritu es una entidad *autónoma* y *autosuficiente*: un mundo completo, y aparte; una estructura triádica independiente. Naturalmente, mundos de esta índole son muy pocos. Hay jueguitos menores como la democracia, los deportes, la familia, la guerra, la conversación o las parejas, que constituyen ciertamente estructuras triádicas, pero no de manera autónoma ni autosuficiente, toda vez que toman sus normas, historia, costumbres y lenguajes de otras instancias mayores de las que se alimentan y con las que se justifican. Por ejemplo, la poesía es ciertamente una estructura triádica —vgr. (A) autor, (C) lector, (B) texto—, pero toma sus recursos e intenciones de la literatura, la cual, a su vez, los toma del arte en general, y éste limita a ésta que limita a aquella; y lo mismo la Psicología Colectiva con respecto a las ciencias sociales y éstas con respecto a la ciencia en general. Así pues, el juego del lenguaje presenta algunas derivaciones fundamentales, a saber: porque el juego es sagrado, creó el Espíritu de la *religión*; porque el juego es bello, creó el Espíritu de las *artes*; porque el juego es sabio, creó el Espíritu de las *ciencias*; porque el juego es enigmático, creó el Espíritu de la *filosofía*. Y porque el juego lo es todo, creó el Espíritu de la *Cotidianidad*. Ciencias, artes, filosofía (cfr. Heller, 1967), religión (cfr. Schütz, 1962, quien se refiere a «universos finitos de sentido» en reformulación de la idea de subuniversos de William James), y Cotidianidad (Debord, 1963; Berger y Luckmann, 1967, quienes hablan de «zonas limitadas de significado» en reformulación de la idea de Schütz; Lefebvre, 1968): éstas son las estructuras triádicas que se pueden denominar Espíritus, y cabe recordar que son juegos y que sus divisiones son acuerdos convencionales intersubjetivamente contruidos, y en proceso de deconstrucción, se añadiría. Cada uno de ellos tiene su propio dialecto, su propia comunidad, sus propias

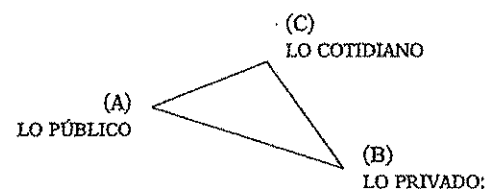
intenciones, sus propias creaciones, sus propios métodos, en suma, su propia lógica y su propia lúdica, y sus estilos de juego. Y muy especialmente, cada uno de ellos constituye una *estructura conferidora de sentido*, dentro de la cual la vida está completa y colmada, no le falta nada, y cuando alguien se encuentra dentro de alguna de ellas, lo demás está de sobra como superfluo y frívolo. Hay verdaderamente un sentido religioso de la vida, un sentido artístico, un sentido filosófico, un sentido científico, al grado que se puede adscribir un «Homo» para cada uno de la misma talla que el Homo Faber. Y es en estos sentidos que se habla de Espíritu aunque cabe enfatizar que no se trata de filósofos, artistas, etc., es decir, de individuos, sino de corrientes de pensamiento y sentimiento sostenidas que pueden atravesar por cualquier individuo; no hay sentido artístico en ponerse los calcetines aunque uno se llame Picasso. El artista, como cualquier individuo, puede transcurrir por los distintos Espíritus, y a veces por ninguno, como cuando se pone los calcetines. Cada uno de estos Espíritus es una forma de conocimiento que avoca la realidad que le compete, pero en tanto juego para el que sólo es real lo que está dentro de su juego, desconoce sus propias determinantes, la razón de sus propias reglas, por lo que cada uno de ellos requiere su propia gnoseología, i.e., el conocimiento de su conocimiento: para las ciencias será la epistemología, para las artes será la estética, para la religión será la ética o la moral, para la filosofía será tal vez la filosofía de la filosofía, y para la Cotidianidad será la Psicología Colectiva: la Psicología Colectiva es una gnoseología de la cultura cotidiana (cfr. vgr. Paicheler, 1984): el conocimiento del conocimiento cotidiano. Y por si cupiera duda, la Psicología Colectiva también es un juego. Cabría de cualquier manera, la pregunta con respecto al lugar de otras ciencias sociales, como la sociología o la antropología, para la cual hay cuando menos dos respuestas; por una parte, la Psicología Colectiva tiene la obligación epistémica de definirse a sí misma, pero no tiene ninguna obligación de definir a las demás: que se definan ellas; por otra parte, la Psicología Colectiva se muestra crítica de las tendencias disciplinares e incluso interdisciplinares, o sea, de los intentos de fragmentar el mundo para conocerlo por sus trozos, como cotos de conocimiento, por mucho que luego se intercambien información y hasta trabajen juntos. En cambio, presenta claras tendencias transdisciplinares e incluso desdisciplinares (Ibáñez Gracia, 1991), o sea, de comprender cualquier fenómeno que le interese —desde el poder hasta el diseño gráfico pasando por la mineralogía—, por mucho que con ello se encamine hacia su propia disolución como ciencia distinti-

va, siempre en espera de que a otras disciplinas les esté sucediendo lo mismo, lo cual parece ser el caso; en efecto, por ahora, en el nivel de las gnoseologías hay una clara tendencia a «la desdisciplinización del conocimiento» (idem).

2.1. La cultura cotidiana o la importancia de lo no importante

Todo Espíritu es una construcción de sentido; sin embargo, dicho sentido puede ser destruido merced a los procesos colectivos de hipóstasis e ideologización del conocimiento. Así, los tres siglos precedentes pueden leerse como período de expansión del conocimiento científico cuya ideologización provoca la descalificación *ex cathedra* de la religión, el arte y la filosofía como formas veraces del conocimiento, y al siglo XX como la hipóstasis científicista, ante lo cual, la respuesta social civil ha sido la paulatina desilusión (etimológicamente, «salir de juego») por las verdades de cualquier tipo, es decir, el paulatino agotamiento del sentido colectivo en general. Sin embargo, simultáneamente al deslavamiento del sentido de las ciencias, el instinto de supervivencia simbólica —y por ende de la otra— va proyectando la adjudicación de sentido a otro ámbito de la sociedad: el de la vida cotidiana, como lugar donde replegarse para que las cosas valgan la pena. No debería hacer falta decir que vida diaria ha existido siempre, pero mientras que el humor decimonónico la convirtió en una máquina de reproducción de la fuerza de trabajo, en una actividad lo más instrumental posible, ya que tenía otros sentidos que atender (ciencia: técnica: trabajo: producción), el humor del siglo presente, con el florecimiento de las modas, del cine, del arte desacademizado, con el «descubrimiento» de la sexualidad, con la obtención del tiempo libre, etc. (paradójicamente, gracias al éxito de la aplicación tecnológica de las ciencias), empieza a encontrar en la vida consuetudinaria una esfera de sentido, y en consecuencia, empieza a buscar cómo perder el tiempo, cómo divertirse con el tiempo perdido, cómo llenarlo de actividades, objetos, horarios, citas, de vida, o al menos, cómo desear que así fuera ante el horror fulgurante de dos guerras y el horror a fuego lento de la entreguerra o el horror presuntuoso de la guerra fría. No resulta casual que a Huizinga se le haya ocurrido que la vida es un juego en la década del ascenso del nazismo. Había mucho de sentido en alejarse del absurdo de lo grave y lo solemne, y de entrar a la razón de lo efímero (efímero, adj. «que tiene la duración de un solo día», como la vida diaria) y circunstancial.

Cuando se está dentro un juego, existe la obligación de ignorar que se juega y de asumir que eso es la realidad; de este modo, la gente que empezó a jugar el juego circadiano no muestra autoconciencia de ello; para ello se requiere una conciencia en otro nivel, de otro juego, ya sea de la ciencia o el arte o la filosofía, que son quienes, en sus distintos textos, dan cuenta de la novedad de otra esfera nada nueva de sentido, de un viejo Espíritu emergente: la Cotidianidad; y de sólo conocerla, ayudar a construirla. La formulación de la Cotidianidad como esfera de sentido no puede haber sido hecha por las ciencias positivistas, porque ellas necesitan metodológicamente que ya hayan acontecido los eventos para tener algo que verificar; las disciplinas interpretativas pueden ir al paso de la gente porque con ella dialogan, pero las ciencias verificativas sólo pueden ir un paso atrás (cfr. vgr. Gergen, 1974). Por lo tanto, si bien las sociopsicologías se han ocupado normalmente de fenómenos de la vida cotidiana, no lo han hecho llevando las riendas, sino yendo entre las patas, como sistematizadoras de un sentido común al que no le añaden nada. Así, por ejemplo, la Psicología Social, confundió lo cotidiano con lo estrictamente privado y personal, terminando en una disciplina encargada de encerrar lo cotidiano para que no salga a la calle. Lo privado en efecto es cotidiano, pero lo público también lo es; la Psicología Social, si se permitiera hablar de ello, definiría a lo privado como lo que sucede «puertas adentro», lo cual está muy bien, pero hay puertas en todas partes, no sólo entre la calle y la casa, sino también dentro de las casas y fuera de ellas, todas con su (B) «adentro» privado y su (A) «afuera» público, de suerte que lo privado y lo público es portátil, móvil, intercambiable, trastrocable y mimético en el contexto de lo (C) cotidiano:



y es que las corrientes de opinión, el espíritu de la época, el estado de ánimo de la cultura, la sociedad civil, las legitimidades gubernamentales, son tan cotidianos, tan de la gente de todos los días, como lavar los platos y acostar a los niños.

Todo el mundo tiene vida cotidiana, y por eso cualquiera sabe

de lo que se trata, y así no hace falta su definición. Y parece no poder tenerla. Para definir cualquier juego, hay que salirse de él; dentro, sólo queda jugarlo. Las ciencias, las artes, la filosofía y la religión pueden más o menos definirse. Su diferencia con la Cotidianidad es que ésta no puede. Es posible salirse de cualquier juego para definirlo, excepto de uno, del del sentido, que es por antonomasia indefinible, por naturaleza inmenconable. Así las cosas, la cultura cotidiana no puede definirse, al menos no por la vía acostumbrada de decir lo que es; se le puede anecdotar y describir en sus particularidades, pero no conceptualizar. Y mientras que los demás juegos constituyen realidades con una alta conciencia de su ficticidad, la vida cotidiana es frontalmente «real», casi objetiva, casi de veras. Y es que la Cotidianidad es la *continuidad directa* del juego originario aquel del que no se puede salir, a riesgo de perder el sentido, cosa que «no se vale» perder por más de un día, so pena de entrar a los meandros de la anomia, la locura y la muerte (cfr. Berger, citado por Habermas, 1973, pp. 142-143). Se puede perder el sentido estético, enigmático, epistémico y sagrado de la vida, pero no se puede perder el sentido cotidiano de ella. La cultura cotidiana es la estructura triádica que logra tocar más de cerca el sentido originario de donde surgen todos los demás, e incluso, aparece como una mezcla o conjunción de todos ellos. Ella es el significado de las demás. En la Cotidianidad (cfr. vgr. Maffesoli, 1988) se palpa lo sagrado, por ejemplo en el enamoramiento o los movimientos de masas, y en el templo de un comedor o los escombros de un terremoto, y en la muerte, actividad cotidiana como pocas. Las artes cotidianas son de lo más versátil, desde los modos dancísticos de caminar, los tonos musicales de hablar, la puesta en escena de cualquier saludo, la literatura conversacional del lenguaje hablado con sus momentos climáticos del humor, la plástica arquitectónica de las calles o de los interiores domésticos o la culminación estética de una sonrisa oportuna. En la vida diaria se ubican las preguntas enigmáticas de los niños respecto a dónde están los que se mueren, o las soluciones de café en lo que atañe a los principios de una vida feliz, o las discusiones de los salones de belleza donde se tematizan las relaciones humanas y otras utopías, que cotidianamente se rubrican con la frase de «ponerse filosófico». Y el interés científico circadiano sobre el funcionamiento de las cosas, sobre las vidas ajenas tanto las que pueda haber en otros planetas como las que hay en la casa de junto, así como hipótesis sobre el aguacero que viene, las causas del catarro con todo y sus recetas para curarlo. Todo junto, mezclado, en una sola situación; en cualquier reunión de pasillo se

destapa la racionalidad, la sabiduría, la belleza y la sacralidad, y la gente deja pasar desparpajadamente tal milagro porque lo puede volver a fabricar cuando se le antoje. En efecto, la Cotidianidad es la atmósfera de juego que se activa en cualquier momento: es el Espíritu que al no reconocer sus límites desconoce los de los demás, por lo que se infiltra en otros juegos y al final —o al principio— los enmarca a todos. Así como todos los Espíritus estaban fundidos en el juego originario, así en la Cotidianidad se reúnen todos.

Los participantes de los demás Espíritus conocen las reglas, y pueden desobedecerlas a condición de conocerlas: son expertos en su juego. En cambio, la condición para pertenecer a la Cotidianidad es desconocer las reglas de juego. Mientras los otros Espíritus son ámbitos de expertise, la Cotidianidad es el ámbito de la inexpertise obligatoria: el deber asumido de poseer el mismo grado de inexpertise para poder tocar sin escrúpulos todos los temas filosóficos, artísticos, científicos, religiosos y cotidianos que se ocurran (es lo que Moscovici, 1984, denomina «universo consensual» vs. «universos reificados»). Nótese que cuando se aparece alguien que declara ser experto en el tema, de entre los que destacan abogados, médicos, politólogos y psicólogos, en ese momento el sentido de la cotidianidad se rompe: son los aguafiestas de la trivía.

Al perfecto participante de la Cotidianidad no se le puede caracterizar más que como inexperto, esto es, como quien *no* es un experto; parece una carencia, pero no lo es; lo que sucede es que la aprehensión de sus características escapa a las palabras e incluso a las imágenes, por lo que no se le puede describir ni señalar, no se le puede percibir por su objeto, sino sólo por sus bordes, por sus límites: no por lo que es, sino por lo que ya no es; solamente es aproximable hasta donde deja de ser, allende lo cual las palabras y las imágenes se difuminan. *La esencia del sentido es la negatividad*: aquello que sólo puede definirse por lo que no es. Su descripción es circunloquial, perifrástica, como puede verse en el hecho de que aquí se hayan dado tantos rodeos para decir finalmente que la cultura cotidiana, al tocar tan de cerca al sentido originario, no puede definirse más que por lo que no es, a saber *la Cotidianidad es el sentido que queda cuando los demás sentidos se retiran*. Cuando no hay sentido filosófico, ni artístico, ni religioso ni científico de la vida, y sin embargo la vida sigue teniendo sentido, se trata de la vida cotidiana. En palabras de Lefebvre, «lo que subsiste cuando a lo vivido se le han substraído todas las actividades especializadas» (citado por Debord, 1963, p. 36): es la no-filosofía (cfr. Lefebvre, 1968, p. 22), el no-arte, la ciencia de los legos,

la religión de los profanos, la importancia de lo no-importante, la utilidad de lo inútil, y por lo tanto, como dicen Berger y Luckmann, «la realidad suprema» (1967) que no se cuestiona, no se pone en duda, no se interpreta, sólo se vive, porque «allí donde hay acuerdo, no se traduce sino que se habla» (Gadamer, citado por Mardones y Ursúa, 1982, p. 181). O como cantaba John Lennon: «la vida es lo que te sucede mientras estás ocupado haciendo otros planes».

La tarea de la Psicología Colectiva es ir aproximando con «positivaciones» o afirmaciones esta negatividad esencial, aunque siempre se le escurra. La Cotidianidad, siendo juego, presenta la lógica más arbitraria e injustificable, mientras que su lúdica es plena y clara. En efecto, la gente siente, goza y sufre con toda competencia y desenvoltura, y es así como intuye, atribuye, decide y actúa, mientras que la explicación de sus actos es a tal punto inefable que por lo común no pasa de tautologías, interjecciones y gesticulaciones, es decir, otra vez de sentimientos, tal vez coronadas con la frase «¿tú me entiendes, no?», y ciertamente, se entiende. Al parecer, es la afectividad quien explícitamente coordina a la vida cotidiana, porque la racionalidad es demasiado implícita. La Cotidianidad se mueve con la razón afectiva, con un pensamiento de imágenes, con la inteligencia del cuerpo y de las cosas, con la sensatez de los actos mismos, de los hechos dados. En suma, la cultura cotidiana está construida más por imágenes que por palabras, por lo que la Psicología Colectiva, para avocar su objeto, no puede apoyarse en las declaraciones lingüísticas, en la racionalización que de sus actos pueda hacer la gente; las encuestas y otras técnicas de recopilación de información parecen servir más para complacer la buena conciencia del deber cumplido de los sociopsicólogos que para contactar su objeto de estudio. Por el contrario, la comprensión parece más bien radicar en la interpretación de las imágenes con las que se desarrolla la Cotidianidad; la emoción está dada: la Psicología Colectiva trata de colegir sus reglas. Se trataría entonces de buscar el lenguaje que pueda narrar los movimientos de las imágenes de todo tipo: las imágenes de las metáforas, los comportamientos, las expresiones corporales y gestuales, las inflexiones de la voz, los objetos, su ubicación, la distribución del espacio en la traza pública y privada, las corrientes de estilo en objetos de cualquier índole, etc., y muy enfáticamente, la dimensión intersticial de los objetos, o sea, los huecos, espacios, vacíos, silencios, es decir, toda aquella imagen que aparece en negativo en congruencia con la negatividad de lo cotidiano; lo que no es la figura de las cosas, sino el fondo donde aparecen. El espacio es el

lugar de la imágenes; el espacio construido y ocupado tiene ya un alto grado de positividad, pero el espacio que no es una cosa, ni un cuerpo, ni un movimiento, puede igualmente ser narrado. Y puesto que está narrando imágenes, la Psicología Colectiva adquiere los visos de una *teoría estética*: narrar con palabras lo que está en imágenes.

2.1.1. La palabra «gente»

Tiene que hacerse notar que en tanto Espíritu, el juego está compuesto de jugadores —con frecuencia antagónicos—, de un lugar, una duración, de instrumentos —o equipo— y/o de material. Ninguno por sí solo juega; se trata de una «intergestalt», así que no habría razón para que la Psicología Colectiva se interesara exclusivamente por los jugadores u operarios. Pues bien, los operarios de la Cotidianidad son *la gente*, y si bien no constituye por sí sola la cultura cotidiana ni hay razón alguna para analizarla privilegiadamente, resulta que ella se parece sospechosamente a cada uno de nosotros, y sólo por eso vale la pena la concesión de referirse a ella un poco. Y en todo caso, si ha de haber un sujeto de carne y hueso para la Psicología Colectiva, un protagonista o actor, éste es la gente, y no los individuos, ni los grupos, ni las clases sociales, ni las instituciones. Porque la Cotidianidad es gentil.

«Gente» es una palabra interesante. En ella caben todos; pero es curioso que siendo tan numerosa, sea una palabra singular; la gente siempre es una, y no se puede contar, partir, sumar, ni otras cosas que hacen los científicos empiricistas, porque se trata de una persona colectiva, un mundo, y de hecho «mundo» significaba originalmente «gente», como aún sucede en francés, y en español cuando se dice que «estaba todo el mundo», lo cual puede referirse tanto a la plaza pública repleta como a los cuatro amigos de una fiesta. Lo colectivo no tiene cantidad, no aumenta aunque sean muchísimos como «toda la gente», ni se divide aunque haya bandos como «mi gente» y «tu gente», ni disminuye aunque sea uno solo, como «una gente», ni tampoco se contradice aunque sea todo junto, como «toda la gente que está sola»; para tales efectos se inventó el término de «las gentes», poema de dos palabras que sirve para manchar a los puristas, porque además sí está en el diccionario: la singularidad de los múltiples, la pertenencia de los ajenos, la igualdad de los distintos: la misma gente de siempre.

La gente sólo tiene una característica: «ser gente», que destaca cuando alguien es «bien gente», «muy gente» o «más gente», de

manera que la «gentileza» es, en rigor, el arte de ser gente, esto es, la capacidad de no tener ninguna otra cualidad y que está explícitamente definida por la Real Academia Española, donde «gentil», «gentiles», «gentes», significan, bien merecidamente, «profano», y profano quiere decir tentado por el mundo, «mundano»; es lógico que los moralistas no sean del todo gentiles. Entre los gentiles, como en el «gentío», no hay jerarquías, ni superioridades ni inferioridades, porque toda la gente, como todo buen profano, tiene el difícil privilegio, o «don de gentes», de ser igual a todos, de no ser excepción de nada: de ser nadie en especial de la mejor manera posible.

En fin, la definición más técnica de la gente, aunque no sea muy vistosa, es la misma que la de Dios; «nosotros somos los que somos», a partir de la cual se puede ya saber exactamente quién «no es gente». Cuando se piensa en la gente, queda claro que no se trata del presidente del país, ni de los Beatles, ni de los científicos, ni de Carlos Fuentes, ni de uno mismo. En efecto. En primer lugar, la gente no acepta a los individuos: cualquiera que tenga un nombre propio, podrá ser quien quiera, pero no es gente, porque la gente es anónima. En segundo lugar, tampoco acepta las especializaciones de los individuos, sean la ciencia, la religión, el arte o la filosofía, porque ninguno de esos mundillos es propiamente mundano: allí nadie es profano; no profana, sino que profesa: es profesional; y la gente es amater, aficionada. Y en tercer lugar, tampoco acepta las instituciones de las especialidades, y por eso la gente siempre aparece separada del Estado, la Iglesia, las universidades y cualquier otra organización; porque la gente es desinstitucional. Y por las tres razones, uno mismo no puede ser gente: cada quien se sabe su nombre, su oficio y su puesto en esta vida, y por lo mismo habla de la gente como si no formara parte de ella: uno dice que «la calle estaba llena de gente» como si no hubiera estado allí, o que «toda la gente se avalanzó» como si uno no hubiera sido.

3. Los marcos de la realidad

Todo juego está enmarcado por límites, ciertamente convencionales, aunque con la obligación lúdica de no percibirlos desde dentro, del modo que el juego no parece tal, sino llanamente la realidad. Todo el mundo se percata de los juegos de los otros, pero no de los propios. Por lo tanto, para una realidad dada, los límites no pueden ser reales, porque permanecen al margen: lo

que hace real a algo, no puede ser real, porque precisamente está fuera de esa realidad. No se puede descubrir un juego mientras se lo está jugando; hay que estar fuera, en otro, para saberlo: el adulto que le dice a sus niños que no es más que un juego, no se dará cuenta que él no está más que jugando hasta que no venga el abuelo a decirselo. Y cuando esto sucede, lo irreal se ha colocado dentro de lo real: los límites han pasado a formar parte del juego. Así, la cultura cotidiana pasó por ser realidad-sin-más hasta que se descubre que los límites de esta realidad pertenecían a otro juego, de que lo que no era real, también era real, o sea, hasta que se da el percatamiento de que la realidad tiene niveles, de que hay metaniveles de realidad, donde las distintas realidades envuelven a otras que se ven como ficciones, pero que asimismo se encuentran envueltas por otras desde las cuales aquéllas se ficcionan.

Al período del siglo xx que se ha denominado posmodernidad puede caracterizarse por la pérdida de los distintos marcos de realidad (y de ahí la sensación relativista de que todo es ficticio), y el inicio del juego con los marcos: los límites, las reglas, son cosa de juego. Esto sucede en todos los terrenos de la cultura. En términos modernos, cuando un observador ve una pintura, tiene el deber perceptual de no reparar en el marco, de considerar como lo único visible a la pintura, y de virtualizar el marco que la circunscribe; así, de los millones de turistas que han desfilado ante el *Guernica*, pocos pueden decir cómo era el marco; es muy difícil describir el pedestal del *David* de Donatello. La posmodernidad se percata de que el marco también forma parte de la obra, y por ende, de que también es un objeto pintable y admirable, y entonces pueden empezarse a ver pinturas que se salen del lienzo y se siguen pintando sobre el marco y sobre la pared donde está colgado el cuadro, y ponerle a todo cédula museográfica. Es lo mismo con el autorretrato de Juan O'Gorman, donde el pintor de pinta a sí mismo pintando su autorretrato, pero también pinta la mano del pintor pintando al que pinta el autorretrato, sin descontar que el pintor pintó esa mano con otra mano, la suya: el límite que marcaba lo que debe ir dentro y lo que debe ir fuera del cuadro se borra. El libro *Vacío perfecto* de Stanislaw Lem (1971) intenta deliberadamente la desconstrucción de la realidad a partir de la construcción de sucesivas realidades, mostrando cada una la vaciedad de la anterior, cuyo resultado es un texto que dura trescientas páginas y que trata exactamente de «nada»: vacío perfecto; en tal libro, cada capítulo es un crítica literaria de un libro inexistente, de autor inexistente, redactada por un crítico inexistente, uno de

cuyos libros se llama «Vacío perfecto» escrito por un tal Stanislaw Lem, cuyo crítico lo acusa de argumentar que tal crítico no existe, ni tal libro tampoco, que resulta ser el libro que el lector tiene en sus manos. Es complicado decidir si el libro existe o no, porque si bien uno lo está leyendo, lo que está leyendo no es ese libro. Si se admite que este párrafo constituye malamente una crítica del libro, se pueden detectar, incluyendo a este párrafo, más o menos los siguientes niveles de realidad; primero, existe la realidad, y después existe la literatura que escribe sobre la realidad, y después de ella existe la crítica literaria, a la que verosímelmente se le ha denominado «literatura de la literatura», y así sucesivamente:

(el lector) REALIDAD

(la novela) LITERATURA DE LA REALIDAD

(la crítica) CRÍTICA LITERARIA (literatura de la literatura de la realidad)

(*Vacío perfecto*) LITERATURA DE LA CRÍTICA LITERARIA (literatura de la literatura de la literatura de la realidad)

(el crítico que allí se narra) CRÍTICA DE LA LITERATURA DE LA CRÍTICA LITERARIA (literatura de la literatura de la literatura de la literatura de la realidad)

(Stanislaw Lem) LITERATURA DE LA CRÍTICA DE LA LITERATURA (literatura de la literatura de la literatura de la literatura de la literatura de la realidad)

(el párrafo anterior) CRÍTICA DE LA LITERATURA DE LA CRÍTICA DE LA LITERATURA (literatura de la literatura de la literatura de la literatura de la literatura de la literatura de la realidad)

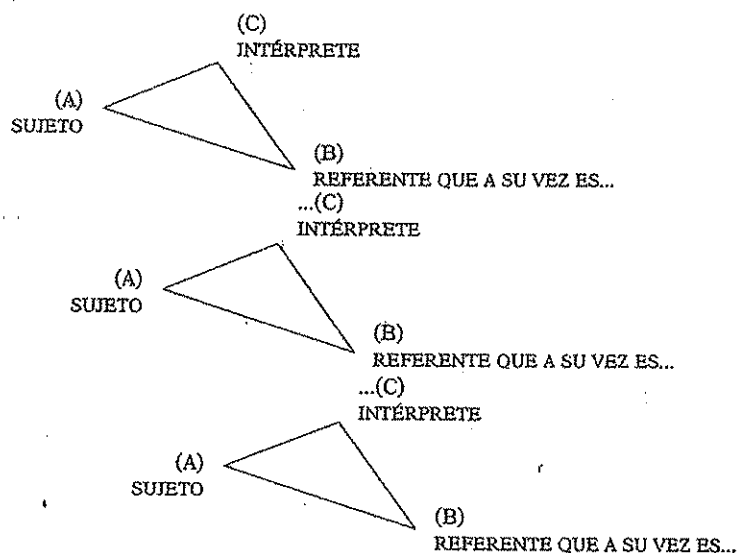
Siete niveles de realidad. Y si de casualidad hubiera algún lector del presente esquema, lo mejor sería que se abstuviera de opinar, so pena de abrir un metanivel más. De una manera menos experimental y más mítica, Michael Ende (1979), hace lo mismo con tres niveles, y más clásicamente, Cervantes hace intervenir dos niveles en el *Quijote*, cuando Don Quijote recibe noticia de que existe un libro del *Quijote*. Si este es el primer texto castellano de la modernidad, se diría entonces que la modernidad lleva ya dentro su posmodernidad.

En la modernidad tardía, la sociedad de consumo vendía mercancías, que se vendían en alguna tienda dentro de algún empaque, detalles estos meramente casuales. Pero en la posmodernidad se da la percepción de que el empaque y la tienda, es decir, lo que está alrededor del objeto, también es un objeto por derecho pro-

pio, también es mercancía, a partir de lo cual la industria del comercio ya se dedica a vender nombres de tiendas, aparadores, empaques, que dentro llevan casualmente un objeto. Antes se vendía ropa que en el interior llevaba la marca del fabricante: ahora se venden marcas de fabricante en la compra de las cuales se obsequia una prenda de vestir; por eso no necesariamente tienen que ser Levi's o Christian Dior, sino también Marlboro o Coca-Cola. Ya no se trata de la moderna sociedad de consumo, sino de la posmoderna sociedad que consume a una sociedad de consumo. Lo mismo sucede en los medios masivos de divulgación, donde las cámaras de televisión graban a otras cámaras de televisión que graban algún programa cuya escenografía no simula un lugar, sino que simula una escenografía. Antes había pausas comerciales en la música radiada, hoy hay pausas musicales en la programación de anuncios comerciales. La realidad puede ser virtualizada; la virtualidad puede ser realizada. Los ejemplos pueden multiplicarse.

Este flujo de realidades superpuestas, estas envolturas sucesivas, este percatamiento de metaniveles, tiene al parecer su primer y mejor exponente en la filosofía, a partir del «giro lingüístico» que se da cuenta de que, empezando por la suprema realidad de la Cotidianidad, toda realidad está instituida por lenguaje, y que para hablar de ella, se requiere un orden distinto de lenguaje, de un metalenguaje, y así sucesivamente, de manera que el último marco de la realidad, que ya no puede ser desbordado, es el del lenguaje mismo, y qué es, por lo tanto, la primera y última realidad, y por lo tanto, lo único que bien a bien puede ser conocido. En efecto, las gnoseologías de cualquier disciplina pertenecen al Espíritu de la Filosofía, y consisten en el conocimiento de los marcos virtuales que hacen que una disciplina aparezca como conocimiento de la realidad.

Como se ha repetido, no se puede hablar de algo estando dentro, y aquí se ha hablado de la Cotidianidad. Conviene hacer notar que cada vez que se habla de ella, o del Espíritu, o del Sujeto, o de uno mismo, estos no se encuentran allí, porque uno mismo, y puede verificarse, se encuentra fuera de esta hoja de papel, en efecto, cada vez que se menciona una relación triádica o que se esquematiza, se está necesariamente haciendo desde otro lado, desde otra relación triádica, para la cual la que aparece en el esquema es más bien su referente. Toda triada que se tematice tiene por encima suyo otra triada que es su interpretante y así sucesivamente, pero no hasta el infinito:



Como dice Schütz (1962), se trata de distintos órdenes de realidad, donde la naturaleza de cada uno solamente puede ser conocida desde una naturaleza de otro orden, constituyendo así el flujo de realidades superpuestas. La realidad de primer orden es la Cotidianidad, aunque fantásticamente se podría hablar de una realidad de orden nulo o cero que se supone que es la realidad independiente del intérprete, sin intérprete, que son los hechos y cosas que no hablan, aunque de los que la gente habla, pero entonces ya tienen un intérprete: lo que se conoce como realidad, pero puesto que aquí ya se conoce, pertenece entonces al primer orden del conocimiento cotidiano. Este primer orden de realidad tiene sus criterios, su sistematicidad, su punto de vista, sus definiciones de aquello que se va a aceptar como válido y vigente. Sin embargo, para interpretar esta realidad de primer orden, hay que situarse en un orden de segundo nivel, o metanivel, que sería el del conocimiento del conocimiento cotidiano, el cual por su parte tiene sus criterios y definiciones, y que es el orden de la Psicología Colectiva. No obstante, este segundo orden tampoco puede ser conocido más que desde otro nivel con otras reglas de juego, que es el metanivel de la gnoseología, cuyos presupuestos son filosóficos. Y así sucesivamente, siempre hay un orden «superior» o «anterior» para cada orden que se presente, excepto para el último, obviamente. Mientras que la divulgación científica, con sus anécdotas de físicos

y astrónomos de hinojos ante los límites del universo, ha querido que esta cadena de metaórdenes vaya a parar a Dios como la realidad de último orden que ya no puede ser interpretada, y mientras que la ideologización positivista ha hecho de los objetos duros de la realidad independiente los últimos depositarios de la verdad y el conocimiento, el caso no obstante puede detenerse antes, específicamente donde el último intérprete sea el lenguaje ordinario, que es lo último que se puede conocer, y el juego primigenio de donde surjan los demás. Es de notar que Dios, la objetividad científica y el lenguaje ocupan el mismo lugar de orden superior, razón por la cual puede enunciarse la curiosa aseveración de que el lenguaje es el próximo Dios de la especie humana, al cual hay que amar y obedecer para ser felices; pero hay una buena diferencia: mientras que los dos primeros son arcanos, incognoscibles (el conocimiento siempre se detendrá donde se detenga el lenguaje), y por lo mismo olímpicos y tronantes, el tercero en cambio sí puede ser conocido porque puede ser interpretado por sí mismo y por cualquier otro orden: el lenguaje puede entenderse con lenguaje. Este es el conocimiento por la autorreflexión a que se refería Mead. Estos órdenes de realidad, o metaniveles de conocimiento, o enmarcaciones sucesivas, o juegos interiores, o intraespíritus, pueden esquematizarse como se indica en la página siguiente.

Como ya dijo Huizinga, tanto la filosofía, las ciencias, las artes como la religión empezaron siendo juego que se elaboraba mediante lenguaje ordinario, y, en efecto, las preguntas que dan pie a respuestas especializadas son del todo ordinarias: «¿por qué las cosas caen?», etc. Si como dice Apel (1973), todo conocimiento se basa sobre un conocimiento previo, el primero de éstos es el de la vida cotidiana, que según el esquema es el juego y el último intérprete, y que tiene la capacidad autorreflexiva de interpretarse a sí mismo. Ello significa que la realidad de primer orden tiene la misma naturaleza que la de último orden: en el primer caso es una Cotidianidad aquí y ahora, en el último es la Cotidianidad representada, como decía Royce, por la comunidad ilimitada de interpretación. Así pues, los niveles, los lenguajes, las realidades no están, coherentemente hablando, unos encima de otros, sino unos dentro de otros; se autoenvuelven. El lenguaje ordinario y cotidiano va generando en su seno lenguajes más restringidos, más especializados, los cuales tienden a regresar, en su afán de una mayor comprensibilidad más pública, en lenguaje ordinario y cotidiano de nueva cuenta. El argumento de que no se trata de metaniveles, sino de intraniveles, es que el más exterior y el más interior, el primero y el último, son los mismos.

(C) interpretación de último orden:
SENTIDO EL JUEGO

(A) SÍMBOLO (B) SIGNIFICADO

(C) interpretación de 3.º orden:
SENTIDO GNOSEOLOGÍA

(A) SÍMBOLO (B) SIGNIFICADO

(C) interpretación de 2.º orden:
SENTIDO PSICOLOGÍA COLECTIVA

(A) SÍMBOLO (B) SIGNIFICADO

COTIDIANIDAD:
interpretación de 1.º orden (C) SENTIDO

(A) SÍMBOLO (B) SIGNIFICADO

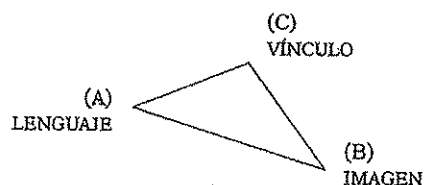
Ello implica que si las filosofías, gnoseologías, artes, religiones y ciencias, específicamente la Psicología Colectiva, han de cumplir realmente el cometido para el que fueron construidas, tienen entonces que ser capaces de traducir su conocimiento a lenguaje ordinario, porque es en este lenguaje que las preguntas que deben responder fueron formuladas, y es, en última instancia, la Cotidianidad la que está interesada en tal conocimiento. La formulación de una disciplina en lenguaje ordinario (algo que no significa exactamente ni divulgación ni vulgarización, sino más bien una Cotidianidad capacitada para leer cualquier cosa que sea acorde a la gramática, como lo hace la literatura, que no anda acufiando tecnicismos para que nadie la entienda) de modo tal que tenga más interlocutores que los gremios de los cubículos universitarios, es la manera veraz de coadyuvar a la autorreflexión de la colectividad. Las disciplinas tienen que cumplir la intención de autoconciencia del lenguaje cotidiano, si es que quieren seguir jugando.

Lo demás es ocultamiento; el conocimiento que prescinde de la participación del «cognoscido», que opera sobre él sin permitirle acceso, que se formula en el lenguaje cifrado de los tecnicismos, rompe con las reglas de juego. El caso del control y modificación del comportamiento, y en general, la imposibilidad de refutar o contrargumentar conclusiones científicas, son formas de ocultación de conocimiento, y de utilización del adversario para fines que no son parte del juego de ambos, y que en todo caso, el participante no puede asumir como sus propios fines. De esto se le ha acusado a la medicina, a la psicología y a la burocracia: son ellas las que saben lo que está sucediendo sin que el paciente pueda saberlo, son ellas las que preguntan sin que uno tenga derecho a preguntar, ellas saben cuándo ya está todo arreglado y le avisan al paciente lo que tiene que pagar, son ellas las que ejercen el control, y la forma de mantenerlo es que éste no sepa, por lo que hay que establecer el ocultamiento. En efecto, el poder es el secreto que alguien posee sobre otro, o que se supone que posee, aunque dicho secreto pueda estar vacío. Así como la naturaleza no se entera de lo que están haciendo con ella, la gente tampoco.

III

EL SISTEMA DE CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD

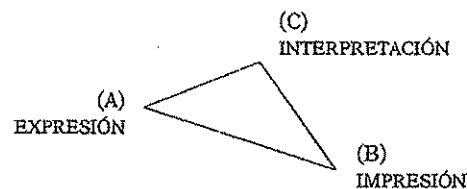
Para que la Psicología Colectiva pueda pensar la realidad, todo debe ser considerado como símbolo, o significado, o sentido. Asimismo, aunque no por fuerza respectivamente, la realidad está compuesta exclusivamente de lenguaje —o palabras—, imágenes —o iconos— y sus inaudibles e invisibles vínculos:



Decir que la realidad está exclusivamente hecha de esto produce la impresión de un mundo fantasmal, sin asideros, y demasiado delicuescente para una sociedad donde hay guerras, hambres, maquinaria, trabajo, poder, dinero, y otras cosas lo suficientemente impactantes como para afirmar que «sólo» está hecha de palabras e imágenes; de igual manera, parece un exceso de elegancia asegurar que los objetos en sí como los automóviles, las piedras y las paredes sean «sólo» imágenes, como si los efectos que produce el choque contra ellas fueran «sólo» imaginaciones. No obstante, sin menoscabo de la crudeza de la realidad, sigue siendo metodológicamente correcto aseverarlas como iconos, ya que puede enten-

derse como icónico toda percepción y todo objeto de percepción: ciertamente, cualquier cosa, para serlo socialmente, pasa por el estadio de la imagen, porque se le reconoce al verla, tocarla, oírla, olerla, gustarla, por muy dura e impactante que pueda ser su pulsación; y lo mismo sucede con las cosas que se perciben hacia el interior del organismo, como el dolor de muelas o el mal de amor, que también se sienten (los sentidos y los sentimientos tienen la misma raíz etimológica y epistemológica), y cuyo reconocimiento, ya sea como amor o muela, está constituido de lenguaje. Si de algo sirviera para aminorar la extrañeza, podría decirse que hay objetos de percepción muy tenues como los colores, la música o los sentimientos, y otros tan tajantes como las paredes o el dinero, de suerte que unos parecen «sólo» perceptos y los otros objetos de verdad. Concluyendo, toda realidad es en última instancia una construcción lingüística e imágica, o al menos para la Psicología Colectiva basta con considerarla de esta manera, lo cual, de paso, le permite la confianza de saber que siempre estará tratando, aunque no parezca, con objetos simbólicos, realidades significativas y mundos de sentido. Lo que más parece salirse de esta conclusión es la gente, los individuos, uno mismo, etc., pero bien visto, desde fuera y desde dentro, la gente es su cuerpo, su lenguaje, sus sensaciones, su apariencia, sus imaginaciones, sus recuerdos, su lugar entre los demás, su paso por el mundo, es decir, la configuración más dinámica y compleja del lenguaje y las imágenes.

Todo lo que está hecho es así, pero todo lo que puede hacerse también, incluidos por supuesto, el mismo lenguaje y las imágenes, de manera que el Espíritu, como entidad construida, consiste al mismo tiempo en un sistema de construcción, porque las palabras se construyen con imágenes y palabras, y las imágenes se construyen con palabras e imágenes; sus vínculos también. Así, palabras e iconos constituyen un sistema de



de lenguaje e imágenes, esto es, de construcción de realidad. Decir, pintar, gesticular, hacer, moverse, es expresión. La impresión puede entenderse como algo que se imprime en la experiencia,

según aparece en frases como «me da la impresión... tengo la impresión... me impresiona... estoy impresionado... impresionante... no trates de impresionarme», es decir, como la impactación, tenue o tajante, de cualquier acontecimiento de la realidad sobre la estructura del Espíritu. Interpretar es el vínculo.

1. Lenguaje e imágenes

La construcción del Espíritu de la realidad no tiene localización cronológica porque nunca está terminado, porque así como sucede originariamente ocurre también todos los días; su mismo proceso es la repetición de su eclosión. En cada niño que se socializa y en cada día que amanece, la construcción colectiva de la realidad (en paráfrasis del afortunado título de Berger y Luckmann, 1967) se echa a andar como el primer día. Tampoco se le puede adscribir primacía cronológica a ninguna de las tres instancias. A la pregunta de quién aparece primero, si el lenguaje, las imágenes, o su vínculo, la respuesta parece ser que los tres aparecen primero. El sentido común, y ciertas ciencias devotas de él, plantearán que, puesto que la instancia imágica incluye a los objetos físicos, son entonces las imágenes las que preexisten, y posteriormente se le irán poniendo nombres a cada una, en una especie de descubrimiento lingüístico enunciable como «eso que estaba allí desde siempre se llama roca o mamá» según el caso; al descubrir algo, se le construye simultáneamente su genealogía, de manera que dé la impresión de que el objeto se encontraba ahí desde antes del descubrimiento: estaba allí para nadie, *ergo* no estaba; se requiere un descubridor.

Aquello que retrospectivamente pudiera verse como objetos diferenciados, no puede ser, si le falta el lenguaje, sino un hueco absoluto e indiferenciado del que no escapa ni el observador; para que haya observador, y también, para que haya cualquier imagen, es necesaria la presencia previa del lenguaje con el que el observador se diferencia del resto, y asimismo, es necesario el lenguaje para ir constituyendo imágenes separadas: el lenguaje saca, al ir nombrándolos, uno a uno, los objetos distintivos, empezando por el observador, del agujero ciego en que se hallaban disueltos; por lo tanto, *el lenguaje es primero*. Pero un nombre sin objeto no es nombre, es un ruido; un lenguaje sin imagen no es lenguaje sino una imagen, en obvia espera de ser nombrada, como en el caso de las onomatopeyas, donde la imagen auditiva hace al nombre; el lenguaje sólo puede surgir como necesidad de nominación de un mun-

do de imágenes que se imponen de antemano, porque sin un mundo previo al cual nombrar, el lenguaje sería un sonoro absurdo; así como las onomatopeyas hacen al nombre, todas las imágenes también; por lo tanto, *la imagen es primero*. Pero una imagen sin lenguaje no es imagen de la misma manera que un lenguaje sin imagen no es lenguaje; en el vacío innombrable e imperceptible anterior a ambos radica por anticipado la concordancia entre los nombres y los iconos; en el espacio y tiempo por donde más tarde tendrán que transcurrir las palabras que tienen su lugar en la frase y las frases que toman tiempo en enunciarse, y donde tendrán que ubicarse las dos o tres o cuatro dimensiones de la imagen, se encuentra ya la posibilidad de la unión de los nombres y las cosas; por lo tanto, *el vínculo es primero*. Pero un vínculo sin nada que vincular, sin dos polos que unir, no existe, por lo que el lenguaje y la imagen existen anteriormente al vínculo, y así la historia sigue dando vueltas; por lo tanto, *los tres son primero*. Un descubridor sólo empieza a existir junto con su descubrimiento; hay un lugar donde el inventor y su invento se refinen.

1.1. La tierra de los nombres y el mar de las imágenes

La intención del lenguaje (del conocimiento, de la conciencia) es nominar (y por ende domesticar) la realidad. La realidad lingualizada es segura, duradera, confiable como la certeza cartesiana; pero lo inseguro también es real: aquella parte de lo real que no tiene nombre. Pero el lenguaje se olvida, se tergiversa, se descuida, se banaliza, se burocratiza, y así, por muy seguro que éste sea, no es seguro que ahí esté: puede perderse. La dimensión de los nombres y la dimensión de los iconos son dos mundos frente a frente, separados por la línea del mar sobre la playa, que se ceden y se ganan terreno mutuamente. La tierra firme del lenguaje y el océano de las imágenes. Es del todo congruente que el océano negro, homogéneo, profundo, insondable, fascinante y temible sea tradicionalmente símbolo (cfr. Cirlot, s.f.) de lo desconocido, lo inconsciente, y de las masas y multitudes que a su vez son símbolo de lo mismo. Mientras tanto, la tierra firme es transitable, colorida, ocupada por miles de cosas diferenciables en texturas, olores, gustos, alturas, etc. Pero la frontera entre una dimensión y la otra va y viene, generalmente con parsimonia de playa turística, excepcionalmente con furia de hundimientos de Atlántida. La tarea del lenguaje es ir conociendo lo desconocido, esto es, ir poniéndole nombres a las imágenes, para sacarlas del estado líquido de lo

innombrable y ponerlas en el estado sólido de lo sabido: es irle ganando terreno al mar. Ello significa que lo que todavía no se encuentra en palabras, ya existe en imágenes, como en el caso de intentar describir sensaciones o de cualquier descripción de una situación, o en el caso de una teorización o explicación de cualquier fenómeno que es automáticamente congruente porque ya estaba presente en el ánimo cultural y sólo se ha limitado a describir lo que la gente hubiera querido pensar pero no había podido aunque sí lo sentía; las nuevas teorías ni inventan nada ni son obras individuales: sólo ponen en palabras lo que ya era colectivamente real; aunque «sólo» hacer eso es toda una invención.

Sin embargo, mientras más tierra se gana al mar, más mar aparece en el horizonte. En efecto, cada nuevo objeto (fenómeno, sensación, etc.) que se descubre o se nombra, produce un residuo de imágenes que antes no estaban allí; cada nueva certeza genera sobre todo nuevas dudas; cada respuesta que se encuentra viene pegada a una pregunta que hay que responder, interminablemente. Lo conocido crea su propio desconocido, razón por la cual el conocimiento es una tarea de nunca acabar. Una palabra cerca a su objeto, por ejemplo, el objeto «piedra», el cual queda delimitado y concretado, pero cada palabra está rodeada de imágenes, así que cuando se pronuncia la palabra piedra, alrededor de ella se aparece una multiplicidad de imágenes no contenidas en ella, por ejemplo, los distintos tipos de piedras, por ejemplo, todo aquello que está junto a las piedras pero que no es, por ejemplo, en fin, todo aquello que no es una piedra, y que hay que averiguar. Saber es crear ignorancias. El lenguaje contiene imágenes, en efecto, pero al mismo tiempo está rodeado por un aura de imágenes, por lo cual lo innombrable se ensancha en vez de reducirse, crece cada vez que algo se nombra. La sabiduría y la ignorancia tienen la misma cantidad de desconocido, la única diferencia es que la sabiduría tiene un desconocido más sofisticado. La creación de lo desconocido por lo conocido se aprecia en el ejemplo mencionado de las teorías o descripciones: Descartes empieza con su «pienso luego existo», y luego lo que ya no puede es detenerse: tiene que seguir pensando. En efecto, el lenguaje no sólo nombra imágenes, sino que también las produce: el lenguaje crea incluso lo que no puede nombrar, y se diría que lo crea con el objeto de nombrarlo sucesivamente y así una y otra vez. Las artes plásticas son un buen ejemplo de esto: una novedosa corriente en pintura consiste en hacer aparecer en imágenes alguna nueva versión de la realidad, pero ya desde la hora de ponerle título al cuadro, desde el momento en que se ve la pintura, empieza el lenguaje a tratar de

lingualizar lo pintado, sobre todo bajo la forma de crítica de arte, la cual satura de palabras la nueva corriente y la obsoletiza, obligando así a la búsqueda de nuevas corrientes. Aquí radica la verdadera vocación de la crítica de arte, toda vez que los pintores piensan en imágenes, y por eso son buenos pintores, pero como hablantes, suelen ser deficientes, según lo prueban los títulos que les ponen a sus cuadros, que difícilmente trascienden la insólita cursilería del tipo de «metamorfosis», «ternura» y «metamorfosis II»; el título de una pintura es la incipiente lingualización de una buena imagen realizada por un pésimo lingualizador, que hace necesaria la ayuda de un crítico, que por lo común pinta muy mal pero habla bien; ciertamente, lenguaje e imágenes son dimensiones distintas. Comoquiera, es así como, desde las cuevas de Altamira, el arte se ha desarrollado, y es por esto que, a pesar de que las imágenes plásticas sean cosas sin nombre, pueden ir evolucionando, porque se trata de cosas sin nombre apoyadas no obstante sobre un cúmulo de lenguaje. Cuando ya se puede entender con palabras una pintura, es cuando hay que pintar otra: se pinta para describir para volver a pintar algo que rebasa lo descrito. Cristóbal Colón descubrió un continente y dos océanos.

Así como es cierto que lo que todavía no es lenguaje está puesto en imágenes, también lo que ya no es, lo que deja de ser lenguaje, pasa a formar parte de la dimensión de las imágenes. Cuando por olvido, desidia, banalización, represión o cualquier otro motivo, lo que antes se podía decir, ya no se puede, no se pierde, sino que se transmuta, cambia de habitat y de densidad: antes de volatizarse se licúa, se convierte en imágenes en espera de ser nombradas otra vez, aunque sea con otras palabras. Es ahora la marea que sube y cubre la tierra y borra las huellas de los pasos que alguna vez pudieron pisar firmemente por ahí. La posibilidad de la memoria radica precisamente en que lo olvidado no está perdido, sino convertido en imagen que puede volver a ser reconvertida, vuelta descripción, como son las imágenes de los objetos, lugares y fechas de los que hablaba Halbwachs, que contienen los recuerdos. Asimismo, los movimientos de masas, esos sentimientos colectivos de carne y hueso de los que hablaban Sighele, LeBon, Rossi o Tarde, no emergen tan neutros, tan recién nacidos como aparentan, sino que traen en sí la historia que los acuna, porque se trata en parte de lo acallado que vuelve por sus fueros, aunque la alquimia que transforma el saber en sensación y la sensación en multitud, no tiene la lógica racional que permita garantizar que lo olvidado feliz regresará alegremente, ni que lo silenciado por la fuerza volverá enfadado.

La frontera entre lenguaje e imagen es pues sumamente permeable. Membrana osmótica. El lenguaje es sólido, las imágenes son líquidas. Lo nombrado es lo líquido que se solidifica, y en tanto sólido, puede delimitarse, ponerse uno junto a otro sin confundirse, tomarse entre las manos, incluso cortarse en rebanadas. Pero lo sólido también puede licuificarse (liquidarlo se diría etimológicamente, que es lo que empíricamente parece suceder), y se escurre entre los dedos, y se disuelve con el resto, y se convierte en el mismo resto. El agua es el solvente universal. El conocimiento racionalista vive ganándole terreno al mar sin darse cuenta de que el mar vuelve por la otra costa, erosionando lo que parecía bien seco. Es ciertamente curioso que el paradigma científico, por ejemplo, esté tambaleándose precisamente por donde parecía más sólido y dado por sentado, a saber, por el mismo lenguaje con el que formuló las bases y condiciones de su propio conocimiento. En cambio, el conocimiento más sensible parece darse cuenta sostenido de la precariedad de sus logros. Los cuartetos de T.S. Eliot, por ejemplo, narran este vaivén entre conocimiento y desconocimiento, entre la articulación del lenguaje, su desarticulación y la inarticulación de las imágenes como la forma normal cotidiana, de ser del Espíritu. No se trata entonces de aderezar el argumento con pizcas de poesía, sino de citar una autoridad en la materia:

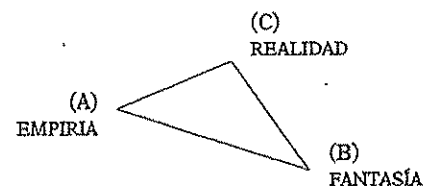
Así pues, aquí estoy [...]

Tratando de aprender a usar las palabras, y cada tentativa
Es un comienzo enteramente nuevo y un tipo distinto de fracaso
Porque uno sólo aprende a manejarlas
Para decir lo que ya no tiene que decir o en la forma en que
Ya no quiere decirlo. Por eso cada intento
Es un nuevo comienzo, una incursión en lo inarticulado
Con un mísero equipo siempre deteriorándose
En el desorden general de la imprecisión del sentimiento,
Escuadras de la emoción sin disciplina. Y lo que hay que conquistar
Por fuerza y sumisión, ya ha sido descubierto
Una o dos o varias veces, por quienes uno jamás podrá
Emular —pero no hay competencia—
Sólo hay la lucha por recobrar lo que se ha perdido
Y encontrado y perdido otra vez; y ahora, bajo condiciones
Que no parecen propicias. Pero tal vez no hay ganancia ni pérdida
Para nosotros, sólo está el intentar. Lo demás no es asunto nuestro.

[Cfr. Eliot, 1909-1962; Pacheco, 1980.]

1.2. El proceso básico de la Psicología Colectiva

Si hubiera que recomendar alguna introducción al modo de pensar de la Psicología Colectiva, ésta sería *La Historia Interminable* de Michael Ende (1979); ella es la narración del proceso de compenetración entre una realidad reconocidamente empírica y una realidad reconocidamente fantástica. Hay una realidad consolidada mediante lenguaje públicamente aceptado que constituye el reino de la empiria, y una realidad enderezada mediante imágenes cuya aceptación es una cuestión privada que compone el reino de «Fantasía»:



Según esta historia, los dos reinos que aparecen contrapuestos tan enconadamente que cada cual supone que el otro está de más, se construyen sin embargo cada uno con el material del otro, por lo que la desaparición de uno implica la destrucción del otro, y así ha empezado a suceder en esta historia, porque en el reino de la empiria, ése de los datos, el estatus, el poder, el trabajo, las cifras y otras cosas serias, se han olvidado de la imaginación, los cuentos, los mitos, la poesía y otras cosas gratuitas de las que se hace el reino de Fantasía, y éste empieza a ser carcomido por la Nada, una especie de inexistencia que arranca a dentelladas grandes trozos de territorio. Estando así las cosas, resulta que el mundo serio de los hechos empíricos se ha construido desde siempre precisamente con la imaginación y las ilusiones de los soñadores tipo Da Vinci o Copérnico, tipo los niños y otros usufructuarios del ocio menos oficiales, de modo que el reino de empiria está en peligro de extinción debido a la destrucción de Fantasía. En efecto, el mundo fáctico se construye a partir de la imaginación, pero el mundo imaginario solamente tiene potencia cuando existen los hechos que lo necesitan, lo provocan y lo limitan, y en caso contrario, la región más sórdida, infeliz y desagradable de Fantasía está habitada por aquellas imaginaciones que perdieron toda ancla con el reino de la empiria, o sea, por la vesania, la lunacía, la locura que una vez se echó a volar sin lastre ni brújula ni ganas de

volver y, por supuesto, en un momento dado perdió el camino de regreso. La empiria y la fantasía, los hechos y las imaginaciones, el lenguaje y las imágenes, lo público y lo privado, los reinos, se edifican mutuamente con materiales recíprocos, y el desdén por el otro conlleva la destrucción del uno. Cuando la racionalidad lingüística cree que su mundo de hechos es el único real, su propia racionalidad se socava; cuando la irracionalidad imágica asume que toda racionalidad es un hastío, su propia imaginación se esteriliza. Ambos reinos en verdad se invocan, se requieren, se atraen, se llaman y se construyen mutuamente en un proceso inacabable: la historia interminable. Por suerte tiene final feliz, lo cual también debe formar parte de la introducción a la disciplina.

Pues bien, el proceso de construcción de la realidad psico-colectiva es el de palabras que hacen cosas, de objetos que buscan nombres, de lenguaje e imágenes que se invocan, se requieren, se atraen, se llaman y se construyen mutuamente; de símbolos y significados, en suma, que se acercan, se tocan y se compenetran en un punto. Es por este proceso que la vida se puebla de objetos, de habitaciones, de creencias, de estados de ánimo, de ideas, de pensamientos, de sinrazones, de conflictos, de proyectos, en total, de vida. El proceso de construcción del Espíritu colectivo es la historia interminable de lenguajes en busca de imágenes en busca de lenguajes. De cosas que esperan nombres que descubren cosas. La poesía de base del lenguaje ordinario puede reducirse a dos preguntas de diario: cuando alguien dice «y esto, *¿cómo se llama?*», está textualmente preguntando cuál es el nombre mediante el cual se le puede hacer un llamado a algo para que venga del mundo de las imágenes al mundo del lenguaje, en el cual pueda estabilizarse y volverse confiable: preguntar cómo se llama es invocar lo extraño para hacerlo familiar. Quien hace el llamado sabe que será atendido, porque sabe que, mientras tanto, las cosas también están ansiosas por acudir: cuando alguien pregunta «y esto, *¿qué quiere decir?*», está afirmando que las cosas quieren hablar, quieren decir su nombre para salir del mundo de las imágenes donde son desconocidas para ingresar al mundo del lenguaje donde puedan ser reconocidas. El lenguaje llamará a las cosas aunque éstas estén distraídas; las cosas hablarán aunque nadie las llame: éste es el proceso básico de construcción de la realidad psico-colectiva: «*¿cómo se llama lo que quiere decir?*»: el lenguaje se impresiona de imágenes, y las imágenes expresan lenguaje. Tal proceso puede formularse en un enunciado sin solución de continuidad, a saber, que la realidad psico-colectiva está constituida de palabras que llaman imágenes que quieren decir palabras que llaman imágenes que quieren decir... etc.

2. Relaciones, conocimientos, construcciones: realidades

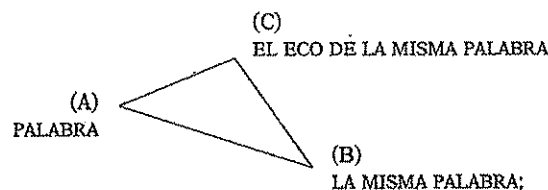
Así como hay frases sustantivas y objetos bien definidos, también hay palabras huecas y palabrería, cosas que no se pueden decir y sentimientos que no se pueden expresar, y con ello, automáticamente, cambia la cualidad del significado que se imprime y del símbolo que se expresa. Lenguaje e imágenes pueden fácilmente adoptar funciones y lugares que no eran los prescritos en el esquema formal triádico, para mostrar ante todo que la realidad no es un triángulo pintado en un papel, sino un vórtice travieso e hiperkinético donde palabras, iconos y vínculos ocupan indistintamente funciones de símbolo, significado y sentido. En términos fijos, una palabra es un símbolo que tiene un significado que es una imagen, pero puesto que la frontera entre uno y otro no es tanto una línea inamovible sino una gradación inexacta, los múltiples vínculos entre uno y otro provocan más temprano que tarde relaciones desesquematizadas: palabras que no tienen referente pero que por fuerza siguen teniendo algún significado, o imágenes que no tienen nombre pero que necesariamente tienen algún símbolo. En suma, en la relación de las tres instancias de la entidad triádica, puede darse una sobrerrepresentación del lenguaje, una sobreactuación de las imágenes o una sobrecarga del vínculo, cada una construyendo un tipo distinto de conocimiento, y dado que la realidad se construye de irla conociendo, se da asimismo un tipo distinto de relación con el mundo, y una realidad distinta para cada una; esto es, tres diferentes epistemologías, que se encuentran en operación tanto en la cultura cotidiana como en el pensamiento académico.

2.1. La epistemología de la distancia

Cuando el lenguaje queda enfatizado en detrimento de las imágenes, el sujeto aparece separado del mundo, y la realidad se parte en dos. Cabe reiterar que por lenguaje o palabras o nombre se ha de entender no sólo el diccionario, sino todo el acumulado colectivo de conversaciones, escritos, canciones, grabaciones, discursos, mitos, pensamientos, ideas, historias, etc., que se reciclan y actualizan todos los días, transformándose a cada uso que se les da. Desde el punto de vista del lenguaje, pueden suceder dos cosas con respecto a su significado:

1.º) *Palabras que no tienen imagen.* Toda palabra empieza alguna vez teniendo una imagen, una cosa a la que referirse, un sentimien-

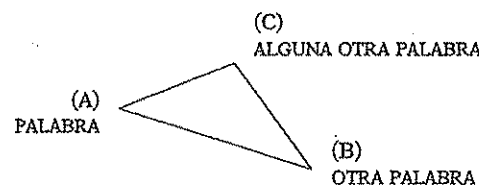
to al que expresar, pero en la historia de los miles de usos, abusos y desusos de cualquier palabra, empieza a haber aquellas que en efecto se siguen profiriendo, pero cuya imagen ya se ha perdido o no pueda ser señalada, como en el caso de las metáforas muertas (vgr. «el paso del tiempo» es una metáfora, «cumplir años» es otra, pero ya nadie se acuerda), y peor aún, en el caso de la ideología, que se trata de lenguaje muerto, que se pronuncia reiterativamente sin que sus palabras remitan a objeto alguno, a experiencia alguna, a sentimiento ninguno. Cuando las palabras están vacías de imagen, se puede decir en términos cotidianos que carecen de significado (cfr. todas las frases publicitarias estatales y empresariales que incluyen los vocablos «amor, libertad, tú mismo, paz, justicia, vida», y otros cadáveres por el estilo), aunque en términos metodológicos implica que la palabra que ocupa el lugar del símbolo, tiene como significado a la misma palabra, con lo cual, verdaderamente, se está diciendo demasiado poco, y su sentido, o en el lugar del sentido, sólo queda la resonancia de la misma palabra:



ante lo cual, haberse callado la boca hubiera sido sensiblemente más significativo. En todo caso, tanto el símbolo, el significado como el sentido están contruidos de lenguaje. Cabe de paso no más notar que se trata de un lenguaje tan a punto de ser sólo un sonido, que empieza a convertirse en imagen.

2.º) *Símbolos cuyo significado es lingüístico.* El otro caso donde el significado de una palabra es también una palabra, es el de los conceptos abstractos; en la historia interminable de lenguaje que produce imágenes para más lenguaje, donde las palabras se van combinando entre sí y produciendo nuevas conexiones, se llega a un momento en que la imagen primordial deja de ser perceptible y también deja de ser importante, para dar paso a imágenes cada vez más separadas de los sentidos de la percepción y cada vez más aproximadas al lenguaje, de modo tal que el referente deja de ser una cosa o sensación irreductible, final, perceptible por los sentidos (como una piedra o una caída) para convertirse más bien en otra palabra: «piedras que caen» podría haber sido el significado de la

palabra «gravedad», pero cuando lo que empieza a importar no es la caída de las piedras sino la gravedad en sí, ésta se vuelve el referente que produce un lenguaje nuevo que la represente, por ejemplo, su fórmula matemática, cuyo significado, a su vez, ya no es la piedra cayendo, sino la gravedad estrictamente, y así sucesivamente, podrán entablarse discusiones sobre la misma fórmula, que pasará al lugar del significado. Igualmente, por ejemplo, una verdad científica tiene como significado no un objeto, sino a la idea de objetividad, cuyo significado todavía no es el objeto, sino los criterios de validación, y de los objetos, ya ni quien se acuerde:



Los lenguajes matemáticos o informáticos, o la jerga científica, son una buena muestra de ello; son genuinamente muy significativos, y no es que carezcan de imagen, pero para llegar a ésta hay que realizar una serie de aproximaciones a través de distintos lenguajes y palabras sucesivamente más concretas. Su lenguaje está tan elevado a subsiguientes potencias, y su significado está tan decantado del objeto crudo, que su comunicación transcurre entre lingualizaciones de distinto rango, razón por la cual parece, desde la perspectiva cotidiana, que no se está hablando de nada, que es un discurso insensible, y es que, en efecto, en lugar de la experiencia acuciante, en lugar del sentimiento o la sensación, siempre aparece otra fórmula, otro concepto, otro lenguaje, y de ahí se saca que la ciencia ha de ser neutra y fría, o que los científicos son unos excéntricos patinados de la realidad. Pero no es lo mismo un astrónomo sensible que tiembla de emoción ante su fórmula, que un burócrata posgraduado en astronomía que trata a las fórmulas como si fueran boletas fiscales. Como sea, tanto el símbolo, el significado como el sentido están contruidos de lenguaje.

En ambos casos, el lenguaje es mayor que las imágenes, y la expresión (la palabra) no produce impresiones, sino otra vez expresiones (la misma u otra palabra), y por lo tanto, el conocimiento y la realidad adquieren las características que otorga exclusivamente la enunciación lingüística. El lenguaje es un objeto espacio-

temporal: cuando está escrito ocupa un lugar en el espacio, como éstos renglones, que tienen derecha e izquierda, arriba y abajo, donde unas palabras tienen que ir a un lado y otras al otro (el artículo a la izquierda del sustantivo, el verbo a su derecha) para que lo expresado sea inteligible; cuando está hablado lleva tiempo decirlo, y tiene un antes y un después, correspondientes exactos de la izquierda y la derecha espaciales, y cada palabra tiene que preferirse en el momento idóneo para ser inteligible. Es la dimensionalización espacio-temporal la que hace inteligible el anagrama de símbolos. Y asimismo, el lenguaje es un instrumento espacio-temporalizador; si se recurre a la idea de un magma original y homogéneo, el lenguaje, a cada cosa que nombra, la separa del resto del magma (esto se llama «piedra» —y es diferente del resto—, esto se llama «literatura», esto se llama «yo», y así por todas partes) y le otorga sus límites y sus cualidades, es decir, pone distancia entre esa cosa y todo lo demás: la saca de la nebulosa donde todo es todo pero nada es nada. Freud (1898) hace notar, por ejemplo, que los lenguajes primitivos utilizan una misma palabra para designar cualidades opuestas (vgr. bueno y malo; nacimiento y muerte), porque todavía no hay el lenguaje suficiente para realizar separaciones. Pero lo primero que separa del magma es al lenguaje mismo, al sujeto encargado de nombrar, porque quien dice el nombre de una cosa, *ipso facto* indica que él no es la cosa que nombra; se separa de ella, y pone distancia de por medio; el lenguaje, al construirse, se constituye en una instancia que no ha de confundirse con los objetos que denomina, si es que va a poder (dicho científicamente) controlarlos o (bíblicamente) enseñorearse de ellos. La conciencia de las cosas implica la posibilidad de concebirse separada de ellas, de concebir a las cosas como objetos distantes; y la autoconciencia es capaz incluso de desdoblar la conciencia, de ponerse a sí misma, al sujeto y al lenguaje como objetos susceptibles de nominación lingüística. Si el magma originario no tiene tiempo ni espacio, el lenguaje es el instrumento que separa las cosas unas de otras, poniéndolas a la izquierda y a la derecha, antes y después. Lo que el lenguaje construye primero es separaciones y distancias, porque su esencia misma es eso.

Hasta aquí, la separación ha sido consustancial al lenguaje, pero las vicisitudes históricas del conocimiento pueden llegar al grado de que el enunciador del lenguaje se separe a tal punto de las cosas, el sujeto se aleje tanto del objeto, haga crecer tanto la distancia, que empiece a considerar al mundo imágico, icónico, como algo totalmente distinto de él, ajeno a él, y por supuesto, fuera de su responsabilidad; con ello, el mundo se parte en dos

mitades: la del que conoce, con sus propias reglas, leyes, deseos e intereses; y la del mundo por conocer, al que se le imponen reglas y leyes, pero carente de deseos e intereses. Evidentemente, el mundo ajeno se opaca, se enfría, pierde vida, y es en efecto controlable gracias al lenguaje: manipulable, modificable, explotable, maleable, dúctil, útil, pero no considerable. El ejemplo más avanzado de esta separación es la idea de progreso económico a ultranza y la tecnoburocracia, que han extraído lo que necesitan del mundo de las cosas, dejando tras de sí un tiradero de planeta; y lo que se aplica al mundo de las cosas inanimadas, o de la flora y la fauna, igual se aplica al recurso renovable de la gente, que en tanto objeto distante, también puede ser modificado en sus conductas, para efectos de progreso. La manera de aproximarse al mundo es la forma de conocerlo, pero según se le conoce, así se construye en realidad. El mundo se vuelve vitalmente irreal. Sin embargo, este distanciamiento tal vez no sea tan típico de las ciencias, sino más bien del cientificismo, cuyo esquema no es el de los conceptos abstractos, sino el de la ideología, donde el objeto y el referente ya no aparecen como pertenecientes al conocimiento, sino fuera, lejos de él; y este cientificismo tiene su campo de acción a nivel de poderes económico y político, así como al nivel cotidiano del trabajo, donde la gente hace gala de sonrisas, buenas maneras, frases melosas, presentaciones impecables, no con el objeto de recibir respuesta, sino de vender mercancías, exprimir empleados, engatusar clientes, sacar dinero y mandar a los demás. La consideración del mundo como máquina de producir satisfactores cuesta lo que cueste y caiga quien caiga, la consideración del éxito como la destrucción del adversario en la competencia, sólo son realidades posibles cuando el conocimiento del mundo se mueve bajo una epistemología de la distancia. La degradación ecológica puede considerarse como un producto perverso de esta epistemología, pero junto con ella también las conciencias limpias que hoy están tan de moda, porque aunque éstas ya no quieren tirar basura y se desgarran vestiduras por la suciedad del medioambiente, siguen manteniendo la distancia epistemológica: se mantiene la separación entre sujeto y medioambiente, con la única diferencia de que los desperdicios del planeta ya están sofocando al sujeto, y entonces sí ya quieren todo higiénico y barridito; pero entretanto, esa parte del medioambiente llamada «los demás» continúa tratándose con el mismo desdén con el que hace poco trataban a la atmósfera; en efecto, mientras todos aman hoy en día a la naturaleza y le cuidan sus flores y sus mariposas, en cambio, las relaciones interpersonales, sociales, comerciales, laborales y políticas, conti-

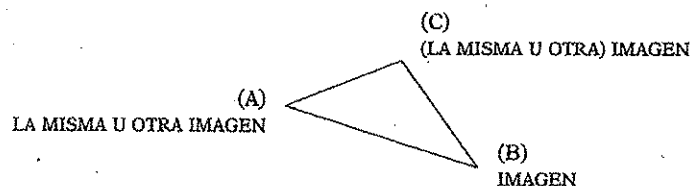
nían basadas en la concepción del interlocutor como objeto opaco, separado y distante al cual se le puede intervenir pero no considerar. Una ecología más coherente limpiaría el medioambiente no sólo de polución y ruido, sino también de poder, de dominio, de criterios de rentabilidad, de *public relations*, etc. (cfr. Roszak, 1977), no sólo por razones éticas, sino estrictamente cognoscitivas.

2.1.1. *Los públicos*

Ya que se habló de la gente como una categoría para una teoría de los protagonistas, no tiene caso callarse respecto a sus tipos. Desde Tarde (1901), la gente que utiliza predominantemente lenguaje se denomina *públicos*: los públicos son reuniones de gente que producen pensamiento mediante el mecanismo de la conversación bajo la lógica de la confrontación, con el objetivo de expandir la comunicación general de la colectividad a través de la sucesiva publicación del pensamiento que se va produciendo en su seno. Dado que la gente tiene cualquier cantidad, hay públicos de tres cantidades: de uno, de varios, y de muchos, quienes elaboran desde las reflexiones personales, el pensamiento científico, el conocimiento académico, la opinión pública hasta las corrientes colectivas de pensamiento. Los *públicos de uno* utilizan la conversación interior (pensamiento individual) cuya confrontación se presenta en la modalidad de dudas, de cuya resolución surge una idea inédita que tiende, por «instinto de conversación», a ser comunicada al exterior, a hacerse pública, a publicarse, y es así que esta idea entra en los *públicos de varios*, donde se debate con otras ideas a través de la plática y la conversación propiamente dicha, cuyo resultado es alguna conclusión, un proyecto, una idea de mayor envergadura, que tiende a publicarse en el ámbito mas extenso de los *públicos de muchos*, cuya polémica conversacional es predominantemente textual e intertextual (prensa, *graffiti* y medios audiovisuales de divulgación). En esta secuela de públicos, la comunicación colectiva se ha expandido. Los públicos utilizan lenguaje para sustituir a los hechos, a los actos, las pasiones (i.e., las imágenes), o como dice Habermas (cfr. Held, 1980), suspenden la realidad mientras deciden qué hacer con ella (Jankélévitch dice que el cerebro es el órgano de la espera): retardan el devenir del mundo empírico para ponerse a hablar de él. Y así, el destino de la realidad de las cosas y objetos depende de la fuerza de los argumentos, de su verosimilitud consensuada, de la retórica de su discurso, que se esgrimen en el lapso de la controversia conversacional: arreglan el mundo en tazas de café, y el lenguaje ocupa todo el mundo.

2.2. *La epistemología de la fusión*

Antes de consolidar una posible equivocación, valdría aclarar que no se trata de epistemologías puras, absolutas, sino siempre de gradaciones, lo cual las hace compatibles a pesar de ser módicamente excluyentes, y que además, no se trata de caracteres fijos de individuos como si fueran perfiles de personalidad, sino de momentos epistemológicos, o corrientes de cultura, por donde la gente o el científico pueden transitar sin trabas. Así las cosas, en una realidad moderna constituida públicamente por la separación y las distancias, hay no obstante eventos, y bien frecuentes, en los que la separación entre sujeto y objeto desaparece: ambos se funden, y se da entonces el evento contrario de la existencia de imágenes que carecen de lenguaje, de significados cuyo símbolo no es una palabra, sino la misma u otra imagen. El ejemplo más didáctico es el de las pasiones, y entre ellas el amor y la angustia (cfr. Berman, 1981); en ambos, uno «se sale de sí», esto es, deja de ser uno mismo, deja de ser licenciado, adulto, ser humano y lo que sea, para convertirse en lo que siente: uno es amor, uno es angustia; el objeto (la pasión) se apodera del sujeto y éste se suspende, por lo que deja de ser capaz de analizar su caso, de dirigirlo, y de arreglarlo: vive en el «arrebato», ha sido arrebatado por su pasión, que es la que se mueve, la que actúa, la que comanda, siendo ahora el ex licenciado meramente un excipiente c.b.p. una pasión, pasivo, y así comete las locuras propias de las circunstancias, que se le perdonan precisamente porque no sabe lo que hace. Quien ha sido poseído por una pasión, no puede explicarla, precisamente porque la imagen, el sentimiento, es mayor que cualquier palabra, porque el lenguaje, o bien se ha vuelto incapaz de delimitar, circunscribir, domesticar, a la imagen, o bien se ha mimetizado con su objeto, se ha convertido en él, tanto que ya no puede «decirse»; y así, la única realidad, el único mundo, la única forma de ser es el amor y la angustia, o cualquiera que sea el arrebato. El enamorado y el angustiado no viven su pasión, cosa que les permitiría concentrarse en su trabajo, hacer planes o tener ideas, sino que la pasión los vive a ellos, y no les permite hacer nada. Esquemáticamente hablando, la imagen que aparece en el lugar del significado también aparece en el lugar del símbolo, y en el lugar del sentido: todo simboliza la pasión, todo significa la pasión, no hay más sentido que ése:



Es decir, la realidad entera se ha vuelto compuesta de imágenes: el lenguaje cesa de funcionar, el sujeto se funde con el objeto, uno es uno con su pasión, y el mundo retorna a ser el magma homogéneo, inconsútil, hermético, sin siquiera una palabra con la cual separarse de él. Sentir es convertirse en el objeto. Aquí, la relación del sujeto con la realidad no es de distanciamiento, sino de fusión con ella, fusión en la cual desaparece dicho sujeto, el sujeto se convierte en el mundo, en la cosa, en la realidad. La impresión es total, de modo que en vez de poder expresarla, sigue impresionado: hay pasmo, no expresión.

La posibilidad de hacer un esquema triádico, dividido en tres instancias, es evidentemente producto de la competencia lingüística. Pero en un modo epistemológico donde las tres instancias presentan la misma imagen, las tres se confunden y se funden en una sola entidad imposibilitada por lo mismo de desdoblarse a sí misma, de reflejarse, de tener conciencia, de manera que la tricotomía desaparece en un agujero negro sin salida: si las pasiones mencionadas fueran absolutas, sería la nada de la no vida; y de hecho, algunos arrebatos terminan en eso. Los vértigos, por ejemplo, son arrebatos en esa dirección: en ellos el cuerpo tiene sensaciones y propensiones que se apoderan del sujeto, quien no los puede suprimir ni reprimir, y que por eso asustan; el individuo presa de un vértigo de altura, como dice Sartre (s.f.), no tiene miedo de caerse, sino de arrojarse, de que el cuerpo se poseione de la conciencia y decida por su cuenta irse a reunir con demasiada prisa al mundo inerte al cual pertenece, que en otras palabras es el suelo allá abajo.

En este tipo de aprehensión de la realidad, de acercamiento al mundo, el conocimiento, y por ende el sujeto, adquiere las propiedades generales de la imagen. En tanto negatividades del lenguaje (que es quien dicta las propiedades y por lo tanto quien puede hablar de ellas), las imágenes son inmediatas en el tiempo y en el espacio, o sea, carecen de dimensión espacio-temporal, y sólo existen en su presencia, mientras están siendo, sin poder ser localizadas cuando están ausentes: son sólo un impacto sobre la experiencia, sobre la sensibilidad; por esta razón, para ellas no pueden

haber distancias ni intervalos ni separaciones; todo es la misma imagen, la misma materia indisoluble, por lo que no puede haber distinción entre sujeto y objeto, ni entre dos objetos distintos. En la pasión desesperada (y como parece querer mostrar Jankélévitch —1966—, donde más puramente se da la fusión es en el dolor, porque la alegría siempre conserva tantita conciencia, tantito lenguaje para darse cuenta de que es feliz; nadie se suicida de alegría), como la angustia, todo, todo, se vuelve esa angustia. La imagen carece de tiempo y espacio, es un punto cerrado e inexpugnado, y por ello no le caben separaciones ni distinciones de ninguna índole: todas las cosas del mundo, y primero que ninguna el sujeto, se fusionan en ese punto, y la realidad completa se convierte en una sensación que siente a todo, pero que no puede haber nadie para que la sienta. Esta realidad puede estar ardiente de deseos, y todo lo que se quiera, pero es un punto opaco, un agujero negro al que no hay acceso, porque todo está contenido dentro, y no hay salida, porque dentro tampoco hay nadie. Es como el color amarillo sin nadie que lo vea: no es un color, y mucho menos amarillo. El mundo está vivo, pero deshabitado. En efecto, la epistemología de la fusión es el intento de disolverse en el mundo, que equivale a dejar de ser en tanto conciencia, y cuya descripción coincidiría con la que se pudiera hacer de cualquier animal en tanto sujeto epistémico: es sólo un trozo más de realidad. Pero no hace falta llegar tan lejos; un inocente enamorado no debe ser juzgado con tanta dureza.

La virtud metodológica de equiparar sentimientos, imágenes y objetos, de modo que todo sentimiento sea una imagen y toda imagen sea un objeto, y viceversa, consiste en que lo que se hace evidente para las pasiones interiores, para los afectos personales, puede ser congruentemente argumentado para los objetos físicos como las sillas o los libros, de suerte que si es válido aseverar que uno se fusiona con sus sentimientos, igualmente puede decirse que esta fusión se da para con elementos exteriores al individuo; si uno verdaderamente es sus pasiones, entonces uno también es su cuerpo, de donde Reich saca una interesante premisa: «el cuerpo es el inconsciente» (citada por Berman, 1981, pp. 171 ss.), razón por la cual lo que no se sabe conscientemente, duele somáticamente, como en el caso de las tensiones nerviosas, las rigideces, los síntomas, y razón por la cual se puede aliviar los dolores con ponerles nombres e historias (como una histeria y su consabida biografía), y razón por la cual, según Reich (quien como se sabe, no fue inocente de excesos) al relajar el cuerpo se cura el alma. Asimismo, la lógica de la fusión opera con respecto a las circunstancias, a las interacciones, en donde son éstas, sean gentes o

acontecimientos, las que dominan, y el sujeto epistémico se sumerge para disolverse en ellas, cuyos casos más sonados serían, por una parte, el acto sexual verdaderamente enamorado (no instrumental), donde la pasión toma la forma de otro ser humano, y el sujeto se disuelve en él, incluso empíricamente: un amplio repertorio de las frases de amor en tales circunstancias parecen consignar la aproximación metodológica: ambos son uno; y por la otra parte, la violencia o agresión verdaderamente rabiosa (no aquella sistemática del poder), que es empíricamente muy similar a los abrazos y donde, después de todo, ambos también son uno.

Y la disolución del sujeto en el objeto también se cumple con respecto a los objetos físicos exteriores, como en el caso del baile, donde la gente deja ser ella misma para convertirse, según cualquier apreciación etológica, en una parte de la música, en su movimiento para ser exactos, agitándose frenéticamente si es Rock, flotando vaporosamente si es Vals, porque el cuerpo obedece los mandatos de la música, se transforma en música, se mueve a su compás, y no, por supuesto, al revés: en esta fusión no entra el músico que toca la pieza, sino sus pacientes de la pista; una cosa distinta de ser ejecutante de la música, es ser ejecutado por ella. Formas menos plausibles de tales entregas desinteresadas son el abandono al alcohol y las drogas, bajo las cuales el sujeto se transforma en una emoción dislocada moviéndose por todas partes, cayéndosele primero que nada la sintaxis y la pronunciación y luego ya de plano toda la gramática, para después caerse la emoción en sí, si se ha admitido que la emoción es el cuerpo, y acabar siendo un coágulo de sensaciones indiscernibles e inefables. Según la descripción, la adicción a la televisión parece corresponder a esta categoría.

En sus casos extremos, una epistemología de la fusión deviene por completo irracional; lo curioso es que este extremo parece ser un producto colateral, un efecto secundario del exceso de racionalidad de la epistemología de la distancia, que es el racionalismo. Epistemológicamente son antagónicos, pero sus excesos son empíricamente complementarios: el irracionalismo es la razón defraudada de la modernidad que responde con la furia de la ilusión marchita. Y el que se enoja pierde. El irracionalismo es la búsqueda, por el polo opuesto, del sentido que destruyó el racionalismo del siglo XX. Así puede advertirse, en medio de la microelectrónica de la era espacial, el resurgimiento de la esoteria y la religión, de los horóscopos, la sabiduría derviche, el budismo zen, el I Ching, la brujería de condominio, la contemplación y el yoga, las lecturas de café, las cartas astrales —eso sí, por computadora—, el tarot, las predicciones de la gran pirámide, yuxtapuestos y mezclados con los

adventistas del séptimo día, la dianética, los mesías por televisión, la creencia en Dios declarada por los políticos en campaña, y otras búsquedas del sentido cuyo principal error es encontrarlo demasiado fácil. El retorno de las esoterías y las religiones, envasadas de origen y directamente importadas de la Edad Media, no es una mera enajenación para imbéciles cotidianos, sino que es más bien la incipiente de una corriente cultural que delata el fracaso de la racionalidad cientificista en lo que a configuración de sentido colectivo se refiere, porque incluso los exitosos de tal racionalidad (científicos naturales en días de asueto, políticos en el poder, académicos e intelectuales, empresarios y profesionistas liberales, y clases medias en general), son asiduos visitantes de Dios y de la magia, por lo que los anaqueles de las librerías en donde en la década de los setenta estaban Marx, Althusser, Gramsci o Marcuse, ahora están ocupados por libros de astrología, sin que la librería en cuestión parezca perder su probidad intelectual. Estas renovadas creencias manifiestan la búsqueda, más desesperada que paciente, de un sentido alternativo de la vida y la sociedad, donde pueda hacerse realidad la paz, la coexistencia, el otro, la preservación de la vida humana y el planeta, etc., y que parece consistir, en suma, en devolverle al universo y al ser humano, la fuerza vital y afectiva que el distanciamiento racionalista les expolió. Por esta razón se resucitan viejos poderes superiores como los divinos y materiales como los astros o la mente. Ciertamente, el hecho de que un rezo o contemplación, de que la ruptura de un espejo o la tierra de panteón, de que la luna llena o la hora de nacimiento, puedan tener efectos sobre la gente, implica la asunción de que el mundo de los objetos, los actos de las cosas, intervienen en la dimensión de los actos de la gente, de que rezar con devoción y proclamar al Señor aumenta la probabilidad de ganar la lotería, de que la taza de café turco o el mazo de barajas están enterados de las preocupaciones y del futuro de la gente. En estas creencias está contenida la premisa de que el mundo de los objetos y el mundo de los sujetos es uno mismo, o más bien de que el sujeto es un objeto del mundo, de que las razones de Júpiter o de alguna montaña o pirámide sean también las razones, ilusiones, voluntades y pasiones de la especie humana: el mundo es el que está vivo, pero con una vida ajena, y la gente es sólo una idea o un sentimiento de este mundo. En estos actos, se echa a andar deliberada y torpemente la epistemología de la fusión, pero de la manera más pedestre posible, esto es, como una epistemología perezosa y facilista que lo que más le interesa es evitar el trabajo de pensar, de dudar, de resolver, o como dice Adorno, «la inclinación por el ocultismo es un síntoma de regresión de la con-

ciencia. Ésta ha perdido su fuerza para pensar lo incondicionado y sobrellevar lo condicionado» (1951, p. 241). La neoesotería y la neoreligión es para neoignorantes: los medievales que creían en Dios y en la cábala no eran tan tontos; mientras éstos no se tragaban la mentira de que existía el santo grial ni que de veras se pudiera transformar el plomo en oro, aquéllos, los de hoy en día, en cambio sí creen que se pueden sacar la lotería o resolver sus conflictos existenciales con semejantes métodos. La piedra filosofal era en su tiempo un fin que se sabía inalcanzable, pero era necesario porque promovía toda suerte de experimentaciones, formulaciones, cálculos, sistematizaciones, las cuales inyectaban al universo un orden, un comportamiento inteligible y por lo tanto inteligente ya sea de los planetas, los árboles, los pesos, las medidas, y de ellos mismos; encontraban en sus resultados la estructura de un orden superior al cual ellos mismos pertenecían, y aun cuando desconocieran sus razones y sus designios, la vida se llenaba de sentido, al igual que lo estaba la naturaleza y el resto de lo creado; dentro de este orden superior, se podía sufrir, fracasar, mortificarse y morir, porque ni modo que el cosmos completo cambiara sus designios nada más para que a uno le fuera bien, pero tenía sentido. No se le pedía al universo que hiciera algo: bastaba con saberse parte de él, con hacer algo por él. Esto es diametralmente diferente al futbolista que se persigna para tirar un penalty y del ama de casa que oye su horóscopo por la mañana para ver si le alcanza el presupuesto familiar. Aquel orden superior construido por las tradiciones herméticas ha sido tirado a la basura y sustituido por el interés más moderno del beneficio personal: y es que, en efecto, los neoignorantes son racionalistas, porque aunque la realidad no es manipulada, sino apostada, se le exige que se comporte conforme a los intereses del sujeto que la tienta. La neoesotería y la neoreligión se adoptan, paradójicamente, desde una epistemología racionalista típicamente moderna, y donde más claramente aparece esto es en las justificaciones o comprobaciones de la verdad de las creencias. El tipo de verificabilidad que se busca o se esgrime está, contradictoriamente, basado en el modelo de comprobación objetiva de los efectos y los resultados, o sea, que son ciertas porque el horóscopo dijo tal y entonces sucedió, porque uno rezó y le fue bien, porque abrió la Biblia al azar y salió un ejemplo adecuado a la preocupación, porque uno es infeliz pero ya lo decía la carta astral, porque desde que uno se carga al despertar de buenas vibraciones la gente se porta más amable y le va mejor en los negocios, porque uno es el efecto de la causa, sin importar el pequeño detalle de que siempre se encuentra la causa hasta después del efecto: esto es, se trata de argu-

mentar que hay una conexión física, objetiva, empírica, científica, entre la colocación del planeta y la agenda de un individuo; por eso todos los crédulos de la astrología tratan de convencer al incrédulo con disquisiciones sobre la fuerza de gravedad de los planetas y el fenómeno de las mareas, que ellas sí —las disquisiciones— caen por su propio peso. Los medievales, de nuevo, no eran racionalistas, y por lo mismo no pensaban que hubiera que hacer comprobaciones de laboratorio respecto a sus convicciones, porque la garantía que requerían para un conocimiento construido por ellos mismos, era simplemente el hecho de que la realidad podía efectivamente ser vista de esa manera, con ese conocimiento, sin mayor problema. No es que el mundo natural poseyera las relaciones atribuidas, sino que los medievales construyeran esas relaciones a través de sus prácticas herméticas: lo que se fabricaba en los laboratorios de los alquimistas no era oro a partir de plomo, sino relaciones simbólicas a partir de claves. Por esto, la esotería de supermercado no es verdaderamente magia: la verdadera magia consiste en la construcción de otra epistemología.

2.2.1. Las masas

La gente, cuando se mueve por imágenes, recibe el nombre de *masa*. Desde LeBon (1895), las masas son reuniones de gente que producen afectividad por la comunión sensible, táctil, que se da en el contacto de su concentración, con el objetivo de expandir la comunicación por la vía de las irrupciones. Hay masas de multitudes, de más de dos, y de dos. Las *masas de multitudes* no son las más frecuentes, aunque sí las más tipificadas, cuyo carácter concentrado e irruptivo es evidente, y cuya afectividad imágica puede verse en sus paroxismos de rabia o de amor, y en todos los rituales que les acompañan. Pero exactamente todas las características de los tumultos extasiados se reproducen en aquellas reuniones más pequeñas donde salta la afectividad exacerbada, tales como las fiestas o los funerales, las parrandas o las peleas callejeras, que son *masas de más de dos*, donde igual irrumpe un sentimiento a partir de la concentración apretada de la gente. Pero donde más concentrada, densa, compenetrada, está la masa, produciendo una afectividad sin fisuras ni válvulas, es en las *masas de dos*, también conocidas como enamoramientos, los cuales irrumpen, con la sorpresa e inquietud que provoca toda irrupción, en cualquier parque y en cualquier oficina. La irracionalidad de las multitudes y la locura de los enamorados son proverbiales. No estaría del todo claro si existen *masas de uno*, o si sería ya un mero juego de

palabras que descompondría en rigor el fenómeno, toda vez que se está hablando de protagonistas, y se estipula que se requiere el contacto. En todo caso, en tanto afectividad de carne y hueso exenta de conciencia por su propio ejecutor (la gente), podría decirse que las masas tienen parientes solitarios: los vértigos arriba referidos y los sueños: ambos son imágenes que arrebatan, que se llevan a quien los produce, que a su vez es quien los padece, y cuando sueño y vértigo coinciden, bajo el nombre de pesadillas, la fusión del sujeto en su propia sensación-sentimiento alcanza el clímax, y sobreviene la necesidad biológica de despertarse: el cuerpo completo ha sido sacudido por la imagen. De cualquier manera, en los movimientos de masas, los individuos con todo y su conciencia y su lenguaje y su racionalidad, son sustraídos por el sentimiento encarnado: el objeto se traga al sujeto. Sin embargo, debe notarse que, metodológicamente, toda masa, para que exista, requiere un observador, porque de otro modo no hay quien la percate, la describa y la intitule (históricamente, esto sucedió con ellas: sólo aparecen a la conciencia pública hasta que tienen un observador, a saber, la Psicología Colectiva de las multitudes). Todo sueño, para que exista, necesita un narrador; quien no recuerda haber soñado al despertar, informa que no soñó nada. Masas y sueños, para adquirir algún reconocimiento de realidad, requieren de alguien a la distancia capaz de lenguaje (cfr. Ricoeur, 1965), que diga que hay tal masa y hubo tal sueño: este observador es, bien visto, otra vez un público.

2.3. *La epistemología del encantamiento*

En el hueco de lo que no es exactamente convincente acerca de la distancia y la fusión, cabe una tercera epistemología. A los sentimientos o las pasiones, y en general a eso que se ha dado en llamar estados interiores, a veces, en efecto, el sujeto los puede tratar como hechos ajenos, como cosas de otros, distanciándose de ellos y analizándolos sin responsabilidad; y en otras ocasiones también este sujeto puede dejarse arrastrar por ellos, fusionándose con su interioridad, aniquilándose él y convirtiéndose en ella; en ninguno de los casos se resuelve el sentimiento: en el primero se mantiene intacto, agazapado, y algún día volverá por la espalda; en el segundo, y más si se trata de un dolor estilo culpa o arrepentimiento (que como ya se dijo, son más didácticos que las alegrías), el sujeto correrá la misma suerte del ansia desesperada del objeto por quietarse a cómo dé lugar. Pero Jankélévitch (1966),

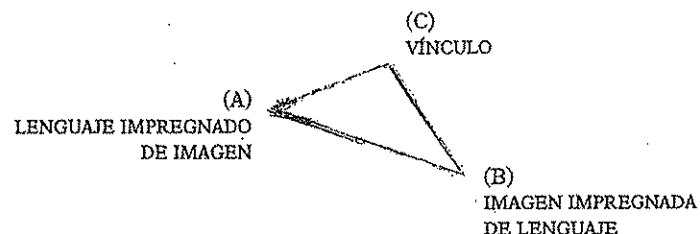
en un espléndido texto, propone una posibilidad más difícil y hermosa de relacionarse con las pasiones, que consiste en dejarlas ser y regodearse, conviviendo con ellas: alentarlas, cuidarlas, y permitirles desarrollarse hasta donde puedan; es decir, no tratarlas como cosas, sino como seres que tienen sus razones, así como uno, en tanto sujeto, también tiene las suyas. El sujeto es el lenguaje, y por ende, tiene la palabra, que puede dominar al objeto o puede disolverse en él; pero también puede hacer otra cosa: «darle la palabra», «darle la razón» al objeto para así poder ponerse a dialogar con él; los sentimientos, una vez dotados de lenguaje, pueden cambiar, transformarse y convertirse en otra cosa, en otro sentimiento, que conoce y reconoce su pasado y sus errores, pero ya no los sufre, porque ya no es ellos. Se trata de un sentimiento que es capaz de pensar, no porque haya nacido inteligente, sino porque se le ha conferido el don de la palabra, acto que es una construcción simbólica, exactamente tan factible como construir objetos distantes o sujetos fusionados. Jankélévitch trata a los sentimientos como «personas», capaces de lenguaje e interacción, es decir, como sus iguales. Pero de hecho no es menor proeza epistemológica tratar también a la gente, a los prójimos, a los otros individuos, como «personas», como iguales, en efecto, en cualquier interacción, por ejemplo cara-a-cara, se realiza estrictamente la misma operación, que no tiene nada de «natural» ni está dada por sentado, como lo muestran sus excepciones, por ejemplo los conquistadores de América que no tomaron esta actitud frente a los indios en tanto no fueran informados de que también tenían alma, i.e., de que eran personas. En los procesos psicosociales de atribución, o en la toma de roles, o en la reciprocidad de expectativas, esto es, en el acto de asumir que el de enfrente tiene ciertas ideas, intenciones, expectativas, etc., está ocurriendo este intercambio de cualidades entre sujeto y objeto, pero como ambos interlocutores son sujeto y objeto según la perspectiva, el intercambio pasa inadvertido. Desde un punto de vista distante, aquel que exige el positivismo psicosocial, los otros individuos son verdaderamente opacos en el sentido de que no se puede saber si piensan o sienten (eso no se ve), sino sólo que presentan conductas, lo mismo que los animales (razón por la cual la psicología conductista puede escoger a discreción, ratas, palomas, niños o estudiantes de psicología); sin embargo, se interactúa con los demás asumiendo que dichas conductas tienen significado, y asumiendo no sólo que efectivamente piensan y sienten, sino incluso que se sabe el contenido de pensamientos y sentimientos, y se interactúa con ellos en consecuencia, intentando ser agradable, parecerles inteli-

gente, no ofendiéndolos, usando tacto, y así sucesivamente: el otro se convierte en alguien: en un símbolo, y uno es su significado (algo así como «tú eres mi símbolo y yo soy tu significado»); si las intenciones que se le atribuyen son buenas, el comportamiento que se le muestra será benévolo: uno es el objeto del otro, y tratará de ser un buen objeto, comportándose de acuerdo a lo que el otro espera, necesita, o se merece. Y esto se está dando simultáneamente en las dos direcciones, de Pedro hacia Juan y de Juan hacia Pedro. Al darse este intercambio, los individuos dejan de considerarse como instancias separadas y se conciben como una unidad, para la cual existe el pronombre «nosotros» (el «yo» de dos o más), y por la cual los grupos, las sociedades o la especie humana pueden suponerse como una unidad, una unidad construida por la dotación de parecido: «los que se parecen a mí se llamarán nosotros». De hecho, como dice Benjamin (citado por Maffesoli, 1988, p. 125), encontrar semejanzas implica la disposición del sujeto a dotar a lo otro con sus propias características, e incorporar lo otro al sujeto, lo cual opera para las gentes, a las cuales se les llama precisamente «semejantes», pero también para los animales, los muebles, o la ropa: la frase «cada cosa se parece a su dueño» es un aforismo epistemológico. A los otros individuos se les dota de semejanza (y el racismo, la intolerancia, y reservas varias para con individuos o grupos marginales, quieren decir que esta semejanza no les es concedida), la cual la tienen, no porque se parezcan, sino porque se les ha dotado de ella.

Ahora bien, si es posible hacer esto con el brumoso objeto de los estados interiores, como argumenta Jankélévitch, y si se hace como pan de cada día con los otros individuos, también será posible hacerlo con cualquier cosa, hasta con las piedras, como lo hace Brancusi, un escultor de columnas sin fin:

es tallando la piedra como se descubre el espíritu de la materia, su propia medida. La mano piensa y une el pensamiento a la materia. Es el acto mismo del escultor, frente a un material cuyo conocimiento sólo se aprende lentamente, y que reserva siempre algo inesperado que será necesario resolver sin poder nunca añadir nada, sino por la sola supresión. Hay que tallar y no herir la piedra, encontrar la solución ante la menor aparición de una veta o de un defecto no previsto; hay que saber luchar con la piedra, acariciarla, pulirla, saber con angustia como con goce, hacer surgir la forma que se lleva dentro, pero que también ella puede habernos inspirado según su textura, la forma misma del bloque que se ha elegido o encontrado [citado por Rudel, 1980, p. 45].

Los artistas son muy dados a hablar así, y difícilmente se puede decir que sean insensibles y distantes (al menos ante su obra), o que carezcan de inteligencia disciplinada y sistemática, porque de ser así no sabrían usar los instrumentos con los que trabajan (el cincel, los colores, el violín, la ortografía, etc.). En esta cita, que ha de tomarse al pie de la letra, pueden subrayarse dos puntos. En primer lugar, entre el cuerpo —el brazo, la mano—, el instrumento —el mazo, el cincel—, y la materia —la piedra—, se establece una continuidad de ida y vuelta, como si las tres cosas fueran una sola, por lo que la descripción deja de distinguirlas. En segundo lugar, las propiedades del autor, por ejemplo su vocación, sus planes, sus talentos y sus técnicas son introyectados, casi literalmente, al objeto, a la vez que la piedra le transmite al sujeto su dureza, su terquedad, su consistencia, sus posibilidades y su advertencia de materia irrevocable, de forma tal que el autor, para poder actuar sobre la piedra, tiene que pensar en términos de piedra. Como una piedra que piensa. Entre el interior del sujeto y el interior del objeto se tiende un vínculo de simpatía: piedra y escultor se hacen semejantes; son una unidad. Es lo mismo que decía Mead (1927, p. 212) respecto al ingeniero que habla con un puente en el mismo sentido que nosotros hablamos con un ingeniero. Y por cierto, los ingenieros, y los arquitectos y los artistas plásticos, vigilan cómo «se comporta» su material: el objeto es visto como alguien capacitado para usar verbos, como un sujeto: el concreto se tensa, la madera se hincha, el sol sale, el mundo gira, después de lo cual ya no es tan absurdo preguntar por el sujeto de los verbos unipersonales: «¿quién llueve?». Asimismo, esos espíritus sin retruécanos que son los niños (y múltiples adultos que no lo admitirán) regañan a las sillas con las que se tropiezan, y su madre les explicará que la silla no tuvo la culpa, con lo que les da la razón respecto a que las sillas no lo hacen de mala intención, pero que, en efecto, tienen intenciones. Esto es, los objetos obtienen permiso y capacidad de expresión, a condición de que los sujetos tengan la capacidad de impresionarse por los actos de los objetos. La expresión y la impresión corren en ambas direcciones. Es lo que afirmaba Asch al decir que los objetos son repulsivos o amistosos de manera tan directa como son altos o circulares (1952, pp. 190-191). Nadie va a afirmar que las montañas o las sillas nacieron con esas disposiciones, pero de cualquier manera, en tanto forma de aproximarse a la realidad, de conocerla, asumirla y construirla, se establece una relación distinta entre sujeto y objetos, entre lenguaje e imagen, entre racionalidad y afectividad, entre símbolo y significado:



Las cualidades del sujeto son atribuidas al objeto, y las cualidades del objeto son incorporadas al sujeto. Los pensamientos sienten y los sentimientos piensan; por eso se pueden hacer inteligentemente objetos estéticos, y por eso la sensibilidad puede ser simbolizada.

Así como es el lenguaje quien construye la distancia y la fusión, también construye la simpatía y la reciprocidad. Sucede la siguiente secuencia: 1.º) el lenguaje dota a la imagen, a los objetos, de voluntad, de razón, de intenciones, de autonomía, es decir, de lenguaje; y cuando de verdad está haciendo eso, asume las consecuencias, concretamente las de que 2.º) el objeto está en capacidad de responder, y por ello, de oponerse, resistirse, plegarse, hacer valer sus propios derechos (que son los derechos contenidos en las reglas del lenguaje: ideas propias, autonomía, etc.), con lo cual 3.º) le transmite al sujeto la estipulación de sus propias cualidades, es decir, la de ser imagen; la imagen, al estar dotada de palabra, puede a su vez dotar de imagen, y de sentimientos, al lenguaje. 4.º) En este momento, ambos, sujeto y objeto, se encuentran en igualdad de condiciones para establecer un diálogo, para oírse mutuamente sus razones, necesidades, pretensiones, etc., bajo la condición, ya obvia, de la regla de juego de no destruir al adversario, porque para retomar a Brancusi, el escultor se quedaría sin piedra y la piedra sin escultor. La distancia deja de ser posible, porque ambas instancias están imbuidas de la otra; y la fusión, por exactamente la misma razón, tampoco es posible: lo que ha sucedido, en el uso más clásico del término, es un encantamiento: cuando el lenguaje ha pasado a formar parte de los objetos, el mundo se reanima. Encantamiento significa etimológicamente «dentro del canto», meter o poner algo en la canción. Realizar un encantamiento es insuflar a los objetos, las personas, lo que sea, de una razón que previamente no tenían. Un bosque encantado de cuento de hadas es una parcela de naturaleza que tiene sus propias razones, y no puede ser manipulada, sino acaso comprendida y dialogada. Siempre se trata de una razón superior —y en tanto tal no enteramente cognoscible— que la de quien atestigua

tal encantamiento, porque mientras aquella posee la razón de todo el lenguaje en general, éste solamente cuenta con sus competencias lingüísticas particulares; mientras uno sabe nada más lo que sabe, el bosque encantado sabe todo; por ello, clásicamente, los encantamientos o bien se realizaban por seres superiores, o bien estaban ahí desde siempre, desde que el mundo era mundo y el lenguaje lenguaje.

Y ciertamente, así como se pueden encantar a las sensaciones internas, a los demás, a los objetos concretos, también la realidad completa, el mundo o el universo enteros, pueden aparecer encantados. Y parece ser que históricamente, ésta ha sido la regla más que la excepción:

la visión del mundo que predominó en Occidente hasta la víspera de la Revolución Científica fue la de un mundo encantado. Las rocas, los ríos y las nubes eran contemplados como algo maravilloso y con vida, y los seres humanos se sentían a sus anchas en ese ambiente. En breve, el cosmos era un lugar de pertenencia, de correspondencia. Un miembro de este cosmos participaba directamente en su drama. No era un observador alienado. Su destino personal estaba ligado al del cosmos y es esta relación la que daba significado a su vida. Este tipo de conciencia involucra coalición o identificación con el ambiente, habla de una totalidad psíquica que hace mucho ha desaparecido de escena. La alquimia resultó ser en Occidente la última expresión de esta conciencia participativa [Berman, 1981, p. 16];

Se entiende pues que el medievo pudiera estar habitado por duendes, hadas, brujas, dioses, demonios, infiernos y cielos, santos giales y piedras filosofales, milagros y animales parlantes, grifos, dragones y unicornios; y lo que resulta absurdo es el intento de justificar o desmentir físicamente, distanciamiento, la veracidad de los milagros o cualquier otra incoherencia. Decir que no está probada, o que sí, la existencia de los unicornios, o de Dios, es meramente la estolidez de mezclar dos epistemologías distintas: verificar una realidad con los métodos y presupuestos de otra. Los unicornios existen en una epistemología pero no en otra, de la misma manera que la gravedad existe en una epistemología pero no en otra.

El pensamiento colectivo es colectivamente transmitido a la naturaleza y al planeta, y éstos, ya seres pensantes, pueden tener sus propias ocurrencias, como las de parir unicornios. Pero actualmente ya no es posible resucitar a los unicornios, ni a Dios, ni volver a la Edad Media, ni falta hace. El pensamiento gnoseológico contemporáneo, al considerar al lenguaje como conocedor/constructor de realidades, al darse cuenta de que todas las pa-

labras son mágicas, porque hacen aparecer la realidad que nombran, está capacitado, no para enfrentarse a un mundo encantado, sino para encantarlo a sabiendas, es decir, en virtud de la autoconciencia posibilitada por el desencanto que legó la modernidad. En efecto, como dice Morris Berman (1981; y posteriormente, Maffesoli, 1988), la gnosología contemporánea está en posición de iniciar «el reencantamiento del mundo». Tanto en la literatura como en la ensayística social pueden apreciarse ejemplos de factura seria, argumentada, verosímil, sin patrañas, cuya condición de seriedad es que se sepa que se trata de un juego, de una construcción deliberada y arbitraria, y no, como pretenden los neoesotéricos y los neocreyentes, de una ontología positivista. Lem, en su novela *Solaris*, refiere a un pequeño planeta ocupado por científicos que lo consideran un objeto inerte y manipulable, pero ocurre que el planeta empieza a incomodarse por la presencia indeseable y comienza a responder, indignado, con movimientos extraños de animal acorralado, con el objeto de expulsarlos (esta novela fue llevada al cine por Tarkovski, un inteligentísimo exponente de la epistemología del encantamiento). El Robinson Crusoe de la historia revisitada por Michel Tournier (1972), admite los designios vitales de la isla donde se encuentra y que lo acoge y lo nutre, llegando a abrazarla, detenerse a escucharla, y establecer una relación marital con ella, a lo que la isla responde floreciendo con mayor generosidad; la vitalidad de la isla era una cosa que Viernes, el primitivo de Defoe y el sensato de Tournier, ya sabía desde siempre; el racionalismo de Robinson sirve para programar las cosechas, pero no para encontrar el vínculo con la vida, mientras que su animismo le proporciona compañía y sentido, y puede finalmente comprender los pensamientos de Viernes por que se ha vuelto capaz de comprender los pensamientos de su isla, de nombre Esperanza. Roszak, finalmente, en su ensayo sobre una ecología radical (1977) aventura una descripción de las razones del planeta, el cual empieza a amenazar con la autodestrucción por causa de la destrucción de las relaciones interpersonales significativas, toda vez que lo que se hacen las personas entre sí en esta epistemología encantada, el daño que se causan, se lo están causando *ipso facto* a Gaia; al planeta Tierra, porque persona/planeta (título del libro) son una misma entidad.

Dentro de esta percepción del planeta como ente pensante y sensible residen las posibilidades de una ecología más radical, porque se percibe frente a sí un mundo con los mismos derechos que, por ejemplo, el cuerpo humano, como son el de mantenerse vivo, limpio, con metabolismo equilibrado, y con las mismas obligacio-

nes, como son las de procurar a sus habitantes lo que necesiten, proveer para todos, acoger a todos, lo cual congruentemente se le puede exigir; pero el planeta, como cualquier cuerpo, puede disgustarse, enojarse, defenderse, cuando sus condiciones de sobrevivencia saludable se vean amenazadas. En suma, una epistemología del encantamiento inaugura un planeta con el que se puede dialogar y negociar, con el que hay que tener tacto y al que no se le puede herir impunemente, porque de la misma manera que nosotros estamos pensando y sintiendo al planeta, el planeta nos está pensando y sintiendo a nosotros. Es un placer descubrir que originalmente las palabras «mundo» y «gente» significaban lo mismo, como todavía sucede en ciertos enunciados, «decirle a todo el mundo, *beaucoup de monde*». Traducido a términos empíricos, el respeto al planeta significa la imposibilidad cognoscitiva —esto es, que se vuelva impensable— de desplegar tecnologías que pongan en riesgo o modifiquen irreversiblemente la anatomía de esta creatura, y por el contrario, la necesidad cognoscitiva —lo que no puede no pensarse— de plantear tecnologías que sin restarle nada, le añadan algo. En esta perspectiva, no se vale tocar sus espacios, sus recursos, su fisonomía, ni su flora ni su fauna, ni sus terrícolas, ni un ápice más allá de lo que es necesario para vivir con todos los derechos del cuerpo humano. Puede notarse aquí que las ideas de juego, de lo sagrado, de lo estético, se encuentran presentes. En la misma lógica, valdría la pena aventurar una especie de ecología histórica, donde tampoco se permitiría dismantelar, descalificar, ningún objeto construido por las generaciones anteriores, ni asimismo construir ninguno por el cual las generaciones venideras tuvieran que arrepentirse y desear con toda su alma poder dismantelar, estándoles prohibido hacerlo: ello vale para teorías, obras de arte, ciudades, diseños, mercancías, inventos, etc. De la misma manera que nadie se atrevería a utilizar el lienzo de la *Gioconda* para pintar otro cuadro encima, tampoco tendría que valerse tocar las ciudades ni ninguna otra obra. Lo que no se puede construir no se debe destruir. Cada objeto que se destruye es como un dodo que se muere. De esta misma manera, nadie tendría que atreverse a pintar adefesios o edificar monumentalidades de los que la humanidad ya no podrá sacudirse, ni tampoco a escribir, hacer, actuar, decir, nada que honestamente —equivocado o no— no se responsabilizaría por su existencia. Se vale que todos gasten papel para hacer sus pinitos en poesía, pero lo que no se vale es que pretendan publicarlos en grandes tirajes; «publicar un libro es destruir un árbol», decía Saint-John Perse. En suma, no se vale tirar nada a la basura, pero sobre todo, no se vale producir basura. Y lo de siempre, una ecología

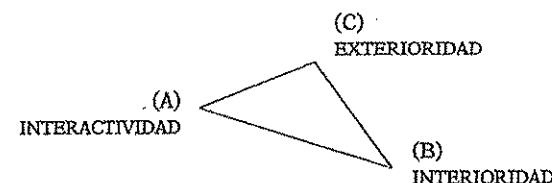
radical no es compatible con una economía de mercado, según ya puede notarse en el hecho de que la «conciencia ecologista» es por ahora una mercancía que se vende bastante bien: el aire puro está de moda, aunque cuesta un poco caro.

En la epistemología del encantamiento puede observarse que, así como el lenguaje, los símbolos y la racionalidad son transferidos al objeto, éste a su vez transfiere, por la simple razón de que en tanto sujeto de lenguaje puede hacerlo, sus imágenes y significados y sentimientos al sujeto: ambos son ambos: un pensamiento que siente y un sentimiento que piensa; el arte y la apreciación artística en general son un buen ejemplo, donde el aprendizaje, la disciplina, el estudio, los fracasos, los desvelos, las prácticas, los intentos, tienen como fin inmanente la producción de material sensible, y donde por contraparte, la sensibilidad se sistematiza en un tipo de discurso, de teoría; dentro de esta concepción de la actividad artística queda fuera del encantamiento, para entrar en el mercado, mucho de lo que formalmente se llama «arte», pero a cambio entran muchas formas del quehacer de las ciencias naturales y sociales, así como muchísimas de la vida cotidiana. Comoquiera, entre sujeto y objeto, entre lenguaje e imagen se construye una semejanza: los pensamientos y los sentimientos, las personas y las cosas, la gente y el mundo constituyen finalmente una unidad o identidad: uno es parte del objeto en la misma medida en que el objeto es parte de uno. En el arte, uno es su obra y su obra es uno: uno solamente es escritor hasta que escribe un texto, y es el texto el que lo convierte en escritor; no se vale hablar de cocineros que nunca han cocinado, ni nadie es profesional por el hecho de tener un título. Un escultor al hacer una escultura, hace un escultor. Dentro de una epistemología del encantamiento no tiene caso distinguir quién es lenguaje y quién es imagen, cuál es el símbolo y cuál el significado, porque uno ya no es enteramente uno y el otro ya no es enteramente otro; en cambio, solamente basta con saber que se pertenece al sujeto y al objeto de la misma manera, que todo es pensamiento y todo es sentimiento, que todo es nombre y cosa a la vez, y vivirlo así: lo que sobresale entonces es el vínculo. Mientras que la epistemología de la distancia está dominada por el símbolo y el lenguaje, y la epistemología de la fusión está dominada por el significado y la imagen, en cambio la epistemología del encantamiento está dominada por el vínculo y el sentido: éste, como todo sentido, puede no saberse con certeza, como no necesariamente tiene que conocerse lo que depara el destino o los designios del universo, y razón por la cual es mera palabrería hablar de tal destino, o del plan de la creación, de manera que basta con saber que se pertenece a un orden,

a un mundo, o más rigurosamente, a un vínculo y a un sentido del cual no se tiene mayor información, pero al que hay que contribuir y con el que hay que solidarizarse; en otras palabras, tratar, ver, pensar, tocar, usar la realidad como un uno mismo. La epistemología del encantamiento puede resumirse en el acto de asumir que uno pertenece y está construido por un vínculo, un sentido, unas relaciones (entre lenguaje e imagen y sus sucedáneos), de la misma manera que todo lo demás. El sujeto epistémico es sus vínculos: el conocedor es sus relaciones; la realidad es su sentido.

2.3.1. *El mundo de la Psicología Colectiva*

En un mundo encantado, sus diversas regiones y elementos se mueven bajo las mismas leyes, porque todos están compenetrados, instilados del otro. El mundo es un «nosotros». Aquellas barreras de ininteligibilidad, de opacidad que se levantan cuando existe lo definitivamente «otro» de las otras epistemologías, se transforman en puertas con un acto de encantamiento, porque todo pasa a ser provincia de uno mismo, y uno mismo suele ser más o menos transparente, o cuando menos accesible. En efecto, uno es sus sensaciones y sus sentimientos, uno es su cuerpo y sus desplantes, uno es su alrededor de objetos y el planeta Tierra, y si tiene intereses más extraterrestres, puede ser la Cabellera de Berenice si se le antoja. Por consiguiente, aquellos aspectos de la realidad que se distanciaban cognoscitivamente de «uno» para volverse un «otro» incomprensible, resultan ser sólo regiones de un «uno» mismo que no es, bien se sabe, el individuo, sino el mundo al cual pertenecen los individuos: la realidad colectiva, el Espíritu. Así, entre la región de la interioridad (el significado de los afectos, intimidades, recuerdos), la de la interactividad (el símbolo de la piel, los gestos, el vestido, las apariencias) y la de la exterioridad (el sentido del habitat, las pertenencias, contexto, medioambiente, sociedad, política), se establece una realidad continua, que si bien cambia de material, no cambia de leyes ni de realidad: si algo piensa y siente, es todo el conjunto; el Espíritu:



Cada una de las tres instancias piensa y siente como la otra, es la otra, constituida por lenguaje e imágenes (más claras, más difusas, eso no importa), de forma tal que los cambios en una corresponden a los cambios en las otras; no se trata de un modelo heurístico, sino de seguir la norma de que todo es Comunicación. Así, por ejemplo, al sentimiento interno de estar o ser triste, le continúa un semblante enristecido, de labios alicaídos, voz lenta y movimientos pesados, que se incardina en un medioambiente de colores nocturnos de contornos difuminados, de ruido sordo y horas largas: estar triste, llorar y asistir a un funeral son el mismo acto, independientemente del orden de aparición, como sucede a quienes con sólo asistir a un velorio sin estar implicados, o verlo en una película, les da por llorar y salen tristes sin deberla ni tenerla, así como quienes no quieren oír cuentos tristes porque lloran; y no debe faltar el congruente que cuando se siente triste se viste de negro y va a algún funeral ajeno para sentirse a sus anchas. Este es un mero ejemplo, porque los símbolos, los significados y el contexto de la tristeza son harto más complejos; un ejemplo más sofisticado sería el de los humores culturales o los estados de ánimo de la época, y si se admite, por ejemplo, que hay cierta depresión social, habría que buscar en el festivo colorido de la música y la moda y la juventud sus características deprimidas. En todo caso, es factible afirmar más documentadamente cosas que se afirman cotidianamente, como que se tienen viviendas a su imagen y semejanza, que la decoración de la casa es expresión de uno mismo, que uno es sus pertenencias, que cuando se pone cierta ropa, o va y compra una nueva, se levanta el ánimo, o que tratar de sonreír ayuda a sentirse contento. La frase «no dejarse llevar por las apariencias» ha sido especialmente acuñada para acto seguido dejar llevarse por ellas conservando las propias. No se trata, por cierto, de que lo exterior o lo aparente sea una manifestación de lo interior, sino que son efectivamente el mismo acto, el mismo acontecimiento. Desde este punto de vista, los rasgos personales de belleza o fealdad, el arreglo personal de aliño y desaliño, las gesticulaciones, la configuración corporal, etc., no son detalles de segunda categoría con respecto al carácter y personalidad de los portadores, sino son personalidad y carácter en la misma medida: una persona tuerta tiene una personalidad tuerta, aunque esto último signifique que es más compasiva o sensible, y su contexto sociocultural será tuerto, lo cual podría significar que no es del todo tolerante para con los diferentes, porque sí de verdad lo fuera, dicha persona nunca se hubiera definido por su falta de ojo, sino por cualquier otra característica. Asimismo, una sociedad «bella»

(que probablemente signifique plural y tolerante) tendrá necesariamente intimidades bellas, que quizá signifique solidarias. De manera muy rígida, se diría que los psicoanalistas piensan que solamente existe la interioridad; los psicólogos y psicólogos sociales piensan que sólo existe la apariencia; los sociólogos piensan que solamente existe la exterioridad: los psicólogos colectivos piensan que sólo existen las tres o no hay trato. El hecho de que esta unicidad de interioridad, interactividad y exterioridad se antoje insostenible, se debe especialmente a que las identidades entre una y otra región no sean del todo inteligibles por razones lingüísticas, a que la traducción que se hace por sentido común de belleza o fealdad, de una región a otra, no sea ni remotamente las que le corresponden en términos de estructura, proceso y dinámica, porque alguien aparentemente minucioso y ordenado presenta posiblemente una estructura interior caótica en un contexto exterior que se cae en pedazos. Así, por ejemplo, en el supermercado de la psicología pueden encontrarse a la venta terapias de risa, donde el paciente atribulado llega, y mediante ejercicios faciales de sonrisa, risa y risotada recupera su alegría interior: lo que tal vez se esté logrando con el interior del paciente es volverlo tonto, y conservarlo atribulado; el Espíritu del mundo es mucho más complejo que una mueca en las comisuras de la boca: las comisuras de la boca no son un *fulcrum* para levantar ánimos caídos. Si hay un contexto atribulado, las sonrisas serán tristes, las risas patéticas, y las emociones ridículas, en especial las de los psicólogos de la risa.

Con todas las equivocaciones de juicio que pueda tener la cultura cotidiana, no obstante parte de la premisa de la unidad de mundo para construir su realidad: la interioridad afectiva, la interactividad comportamental y la exterioridad contextual son una sola entidad, indisociable, que piensa y siente, a la que la Psicología Colectiva ha denominado Espíritu; se trata por supuesto de la visión de un mundo animado. Y ésta es la epistemología que clásicamente ha empleado la Psicología Colectiva para construir su versión de realidad. La teorización de los sentimientos que hace Asch, hablando de sentimientos que se comportan como creaturas, de montañas tristes y mares alegres; la noción de ambiente o atmósfera social, junto con numerosas nociones geométricas por parte de Lewin; la sociedad muda e inmóvil de las piedras de la ciudad de Halbwachs; o el acto social, la coextensión social de la persona, y los puentes que hablan con sus ingenieros de Mead, son sólo unos pocos ejemplos de la labor de encantamiento del mundo que constituye el *corpus* de la Psicología Colectiva, sin haber tenido nunca pretensión alguna de esoteria académica, sino

sólo con la intención estrictamente metodológica de comprender la realidad que le corresponde. El Espíritu de la Psicología Colectiva está encantado. La Psicología Colectiva se involucra con la cultura cotidiana del mismo modo que Brancusi con sus piedras, dotándola de inteligencia y sensibilidad, no para darle la razón, sino para discutirla con ella. Para la Psicología Colectiva, el Espíritu es su piedra, su planeta, su pasión, su prójimo: su universo. No podría, al parecer, ser de otro modo, toda vez que la Cotidianidad utiliza con inaudita naturalidad esta epistemología; y para entenderse y comprender, para tener algo en común, hay que ubicarse en una misma realidad, aunque sea a nivel distinto. Sin embargo, estas afirmaciones no descartan el uso tanto cotidiano como psico-colectivo de las otras dos epistemologías, toda vez que se trata siempre de momentos epistemológicos, de saltos de una a otra; y porque ninguna es pura: pura distancia es una computadora; pura fusión es un animal; puro encantamiento es un nirvana; puro esnobismo de diferente signo. Así guardando sus requeridas impurezas puede verse que la gente o al hacer sus compras diarias, al ganar dinero, usa una epistemología de la distancia; al angustiarse, desenfrenarse, soñar o participar en una masa, emplea una epistemología de la fusión; pero cuando se comprende, cuando se arregla, cuando se indigna en el parlamento, cuando cuida a su perro, cuando tiene dignidad, cuando habla de sus muertos, cuando ve una película, cuando simpatiza o antipatiza y empatiza, cuando se sienta en su rincón preferido con su suéter viejo, cuando aspira a ser o hacer o tener algo, cuando oye chismes, cuando protesta en las calles, cuando se arraiga en un lugar, cuando rememora, cuando conmemora y cuando canta, construye con el conocimiento su realidad mediante una epistemología del encantamiento: se encanta, está encantada, se vuelve encantadora. Igualmente la Psicología Colectiva, al sistematizar, recopilar, aprender o estudiar, se distancia del objeto; al impactarse con las sorpresas de un fenómeno que no entiende pero que le ocupa toda su atención ingenua y desacademizada, se fusiona con el objeto; pero al comprender, ver, narrar, entender, darse cuenta de la realidad, despierta y reanima a su objeto con un encantamiento. Por ejemplo, el presente trabajo ha sido impuesto desde la fusión, ha sido imaginado desde el encantamiento, y tiene que ser redactado desde la distancia

IV

EL ESPÍRITU EMPÍRICO

El capítulo sobre gnoseología ha intentado exponer cómo piensa (y siente) la Psicología Colectiva, y por lo mismo, ha intentado caracterizar el tipo de realidad que se construye mediante este pensamiento: averiguar cuál es el sujeto del conocimiento —la disciplina— y por ende cómo es el objeto —la realidad de la cultura cotidiana. Haciendo esto, se ha movido a dos niveles; el primer apartado, que se refiere a la descripción y estructura del pensamiento psico-colectivo, se desenvuelve en una dimensión más bien virtual, abstracta; el segundo apartado, que se refiere a la demarcación del objeto de estudio de la disciplina, se desarrolla más bien en la dimensión empírica, concreta; el tercero retorna a ser virtual, al referirse a la dinámica del pensamiento psico-colectivo. Ahora, el cuarto, presente y último apartado de este capítulo vuelve al plano empírico, y se refiere, primero, a la forma de exposición del pensamiento psico-colectivo; segundo, a los límites tanto de su objeto de estudio con respecto a otros como de la disciplina con respecto a otras; y tercero, a la dilucidación conceptual de una categoría empírica, concretamente la de Espacio, que permita desarrollar una descripción de la realidad cotidiana, ya como producto teórico de la disciplina, que sería la ocupación restante del texto.

1. El diálogo con el objeto

Para tener conocimiento de un objeto, hay que constituirse en diferente de él. El lenguaje tiene la función de distinguir las cosas,

distinguiendo al sujeto del objeto que conoce. Pero a menudo se ha confundido la diferencia con la distancia, la distinción con la separación; es merced a esta confusión que se produce la impresión de que el conocimiento científico tiene que alejarse, poner distancia respecto de su objeto para poder conocerlo; describirlo desde lo lejos, desde fuera. Empero, este distanciamiento parece cometer un error, con dos resultados. Por una parte, según lo muestra su epistemología, desde la distancia se pueden describir y maniobrar objetos, pero no comprenderlos en sus propios términos. Por otra parte sucede, lo cual es caso frecuente en las ciencias sociales empiricistas, que bajo la impresión de estar alejado de su objeto, pasa a convertirse en un subproducto inconsciente de él; éste es el caso de la Psicología Social, quien en su afán de ser neutra, científica, distante, termina siendo, sin darse cuenta, una mera reproducción tecnocrática del sentido común que debía aproximar. Lo paradójico es que, creyendo que se alejaba del sentido común, se fusionó con él, tal como les acontece a ciertos portadores del sentido común, que mientras más uniformizados están, más diferentes se creen; y es parte del sentido común creer que sólo por utilizar el método experimental, ya se está produciendo garantizadamente conocimiento. Ello es análogo a algunas pretensiones irracionalistas de buena o mala fe que propugnan, para contrarrestar la epistemología de la distancia, la fusión con el objeto, que por antiacademismo o militantismo perpetrar el facilismo craso de enfangarse en el objeto, lo cual evidentemente logran, sin producir conocimiento alguno, porque esta actitud es equivalente a la de afirmar que para conocer la locura hay primero que estar loco, o que lo mejor es no estudiar ya que el pensamiento sistemático es racionalista.

1.1. *Aproximación por implicación*

La Psicología Colectiva, en cambio, asume que pertenece a un universo —de segundo orden, diría Schütz— diferente al de la Cotidianidad —de primer orden—, al cual, no obstante, le dota, le imprime su propia racionalidad, esto es, concibe a la cultura cotidiana como una entidad que piensa y siente según una razón propia, que se construye comunicativamente mediante símbolos y significados conforme a un sentido, lo cual le permite no sólo ser descrita en sus comportamientos, sino comprendida en sus propios términos, respetándosele el derecho a negarse a ser manipulada. Frente a un objeto de esta naturaleza, el conocimiento de la Psicología Colectiva ya no puede proceder a la explicación, sino a la implicación (cfr. vgr. Maf-

fessoli, 1988). Explicar es salirse de los pliegues, del seno de algo; implicarse es meterse en ellos. Si la naturaleza de la Cotidianidad puede ser imprimida de una razón, la naturaleza de la Psicología Colectiva, por contraparte, es apta para impresionarse con la afectividad imágica, con la sensibilidad, de la cotidianidad. La concesión recíproca de cualidades entre Psicología Colectiva y Cotidianidad quiere decir que se establece un plano común de inteligibilidad, un acuerdo fundamental, una especie de lenguaje con el cual hablar, que es la base de la comprensión entre sujeto y objeto, a la sazón ya convertidos en sujeto y sujeto: se establece una unidad de diálogo, donde cada interlocutor es partícipe de las características del otro así como de las suyas propias. Dicho en otras palabras, la Psicología Colectiva, pertrechada de sus concepciones, teorías y valores, puede introducirse y recorrer el mundo de la cultura cotidiana sin que le resulte extraño y sin tampoco desalojarlo por colonización, por ocupación forzada. La implicación consiste, por así decirlo, en el viaje del pensamiento psico-colectivo por el interior del pensamiento cotidiano; la exploración de un pensamiento por otro pensamiento, pensándose mutuamente, como sucede en toda conversación genuina, de modo que, para la Psicología Colectiva, consiste en ir descubriendo su propio pensamiento, reconociendo sus conceptos en los hechos de la Cotidianidad, diciendo, por ejemplo, «esto es un símbolo, esto otro un significado, aquello un sentido», a cambio de que la Cotidianidad se descubra a sí misma en el pensamiento de la disciplina, diciendo, por ejemplo, «ya entiendo por qué sucedió aquello y por qué habrá que hacer lo que procede». O sea, la Psicología Colectiva dona su estructura al mundo de la Cotidianidad para después poderse introducir orientadamente en un mundo estructurado. Las cosas toman la forma de la observación que las percibe, pero dicha percepción es parte de las cosas; lo que hace la Psicología Colectiva es fundar esa unidad de percepto-perceptor.

Así, pues, la Cotidianidad aparece como un universo de símbolos, significados y sentidos que no están claros ni para sus protagonistas actuales (la gente) ni para la disciplina de antemano, y la tarea de ésta consiste en establecer las relaciones, direcciones, intensidades, etc., entre dicha trilogía: cuál es el significado y el sentido de los símbolos, cuál es el símbolo y el sentido de los significados, y en última instancia cuál es el sentido de símbolos y significados. Por ejemplo, frente al hecho del poder tomado como símbolo de nuestros tiempos, establecer si significa eficiencia, antídoto a la soledad, acuerdo de convivencia, confianza en el futuro, diversión o deseos de inmortalidad, y plantear si se inscribe en un sentido o sinsentido religioso o estético u otro de amparo o desamparo

de la historia espiritual de la colectividad. Hablar de relaciones implica que se trata de un proceso, de que el hecho o fenómeno es sólo un momento entre tres de un proceso espiral que no repite fenómenos, por lo cual toda comprensión tiende a adoptar visos de historia, mejor dicho de narración: de la narración de las relaciones entre tres instancias de comunicación. De cualquier manera, puede decirse esquemáticamente que la narración de la relación entre cualesquiera dos elementos proporciona el tercero, es decir, que si para el poder se elige como significado la diversión, la misma argumentación que justifica tal elección proporciona *ipso facto*, constituye de hecho, el sentido, es decir el sentido en el que el poder significa diversión. Empíricamente es fácil estipular dos de los tres elementos, y la obligatoriedad conceptual de la existencia de un tercero permite a la Psicología Colectiva tomar de cualquier fuente cultural, cualquiera, los datos, ejemplos, retóricas, indicios, argumentos, etc., que funcionarán como elementos de construcción de tal terciaridad. El tercero incluido. Puede aseverarse que, en términos generales, la misma narración de los vínculos entre uno y otro, por caso, entre símbolo y significado, constituye el sentido, esto es, el sentido es el mismo texto que, no siendo ni uno ni otro, articula e incluye a los dos, lo cual de paso permite respetar la idea de la inmenonabilidad del sentido. La cuestión del sentido aparece en la Psicología Colectiva como un patrón o estructura subyacente en los que se articula su narración. Ahora bien, en lo que se refiere a validez interna, puede decirse que hay verosimilitud en la pretensión de estar haciendo conocimiento en la medida en que dicho tercero sea distinto esencialmente de los otros dos (i.e., que no haya tautología, vgr.: el poder divierte porque así ha sido siempre), pero sin el cual, los otros dos pierden relación. No hay relación entre poder y diversión a menos que se la construya.

1.2. *Invencción conforme a tradición*

En efecto, la Psicología Colectiva construye, inventa la realidad que declara analizar. Porque entre dos elementos, mismos que pueden ser escogidos entre un sinnúmero, se pueden establecer un sinnúmero de relaciones diversas y contrapuestas, ninguna de las cuales tiene carta de verdad por anticipado, de forma tal que lo que aparece como comprensión y que simplemente no existía antes de ser comprendido, resulta ser una interpretación, luego la invención de una versión de la realidad cotidiana por parte de la disciplina. La Psicología Colectiva no es descubrimiento, sino invención. Aquí pudiera colarse el relativismo

de la realidad, de hacer de ella cualquier cosa que se venga en gana, al grado que hasta la sarta de palabras deshilvanadas de un delirio se proclamara como conocimiento de la realidad. Pero esto no es correcto. El método comprensivo tiene cuando menos un criterio riguroso al respecto, sutil en tanto que no es una receta, pero más estricto que aquel del método experimental que permite crear realidades solipsistas, sólo válidas para los científicos pero increíbles para la Cotidianidad; este criterio consiste en que toda interpretación o invención de la realidad es válida como conocimiento a condición de que sea inteligible, verosímil, comprensible, para el objeto mismo del conocimiento, es decir, que los participantes y/o representantes de la Cotidianidad puedan en primer lugar, entender la disquisición de la Psicología Colectiva, y en segundo lugar, que es lo mismo, puedan reconocer su realidad en la versión aportada por la disciplina, hecho lo cual pueden o no estar de acuerdo, pero en todo caso se admite que tanto ellos, como la disciplina, están hablando de lo mismo, y que, por supuesto, ninguno está repitiendo lo que el otro ya sabía, pues entonces no sería diálogo ni conocimiento, sino monólogo a dos voces en vísperas de agotamiento.

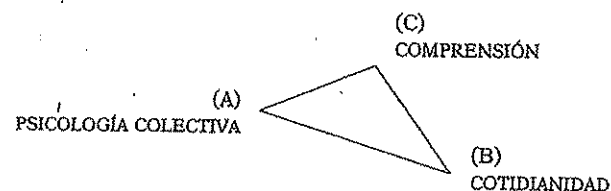
La Psicología Colectiva resulta comprensible para la cotidianidad porque sus invenciones se construyen sobre la base de las tradiciones lingüísticas, temáticas, históricas, mnémicas, etc., de la cultura cotidiana, i.e., porque comprende en los mismos términos en que la Cotidianidad se comprende a sí misma. La tradición es la columna vertebral de la identidad, y una versión psico-colectiva de la realidad sólo es legible en la medida en que la Cotidianidad siga reconociéndose a sí misma, mantenga su identidad, en el discurso psico-colectivo. Sólo en estos términos la Psicología Colectiva «hace sentido», cosa que, según parece, la Psicología Social ha dejado de hacer. Y es que una psicología de la distancia se entiende sola, pero nadie la entiende; una psicología de la fusión no se entiende ni a sí misma; una psicología de encantamientos, para entender a su objeto tiene que entenderse a sí misma y ser entendida por el objeto. No hay conocimiento unilateral: todo conocimiento es intersubjetivo. Se trata de hacer una teoría de los hechos, pero una teoría que sea inteligible para los hechos. Ello tiene que ver con la forma de decir las cosas.

1.3. *Escritura y estilo*

La Cotidianidad es el ininterrumpido proceso de comunicación de tres instancias, que aunque va salpicando en su devenir produc-

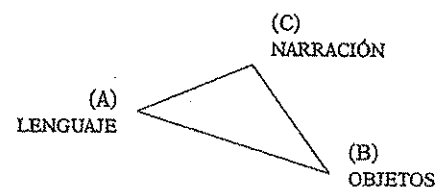
tos colaterales, hechos, datos, fenómenos, objetivaciones, estos se reciclan inmediatamente al movimiento del proceso; por esta razón, lo que la Psicología Colectiva puede describir de su objeto, no son los productos colaterales sacados del proceso y detenidos, sino más bien los vínculos dentro de los cuales los diversos hechos tienen valor simbólico y pertenencia al Espíritu: se trata de la descripción de un movimiento, y de esta manera, la comprensión adquiere el carácter de una narración, de un relato concatenado. El Espíritu de la cultura cotidiana no aparece como una serie de eventos dispares intervinientes que se mezclan para configurar algún producto y que puedan enumerarse por separado, sino más bien como una situación total que, con todas sus diversidades, es un solo evento, un solo acontecimiento. La Psicología Colectiva no hace análisis, sino síntesis; la Cotidianidad no es concebida como un acontecimiento analítico en el sentido de que sus diversos factores pudieran irse desagregando uno a uno para ser considerados cada uno aparte, sino que es un acontecimiento sintético, donde los de otro modo heterogéneos factores están transmutados por sus vínculos en un único acontecimiento completo y homogéneo. Valga la comparación: una novela es una síntesis, y sus personajes no pueden tener existencia separada de la obra, y ésta, con todos sus personajes, es una sola novela; quítesele un personaje y la novela cambia, toda ella completa. Pero los personajes de un directorio telefónico pueden cancelar su línea sin preocuparse por el vacío que su nombre pueda causar en la siguiente edición del directorio: éste sí es susceptible de análisis, de supresión y agregación de personajes.

El vínculo entre la disciplina y su objeto puede expresarse así:

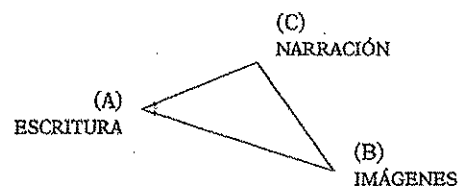


Es un esquema más bien lerdo: sirva no obstante para recordar que toda narración se hace con palabras, y en efecto, mientras que la Psicología Colectiva ocupa el lugar de los símbolos y del lenguaje, su objeto, la Cotidianidad, ocupa el lugar de los significados; su objeto ocupa el lugar de los objetos. Y ciertamente, todo lo que haga la Psicología Colectiva, y de hecho toda psicología, lo va a hacer con palabras: el lenguaje es su único recurso, su único instrumento y su

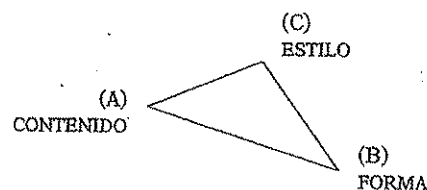
único producto (cfr. Gergen, 1985), con el cual incluso ha podido argumentar que en vez de discursos hace cosas, como arreglar vidas u optimizar recursos: son cosas que se hacen con palabras. El psicoanálisis es el mejor ejemplo de una ciencia que se hace con palabras, pero hasta la psicología más eficientista lo emplea; un ejemplo: las agencias de publicidad contratan psicólogos sociales para orientar el diseño de sus anuncios comerciales; los psicólogos hacen su trabajo cuyos resultados son dos posibles: funciona o no; se vende o no el producto; eficiencia sin miramientos; las razones por las que sí funciona el anuncio pueden ser todas, una de las cuales es que la gente simplemente compra productos anunciados, haya o no psicólogo de por medio; la permanencia del profesional en el empleo depende, no de vender el producto, sino de convencer al empleador de que sus servicios son necesarios, cosa que también puede hacer aunque la mercancía no se venda, porque también podría convencer al empleador de que es el único que sabe las razones por las que no se vendió, ninguna de las cuales será que el psicólogo social no sirve para nada: funcione o no funcione, el empleo dependerá de la capacidad que el psicólogo social tenga para convencer al empleador de que su ciencia es necesaria y verdadera, y esto se logra con palabras (con palabras demuestra que los datos, diagramas, diapositivas, encuestas y demás escenografía tienen relación con el problema en cuestión); si no conserva el empleo, alternativa nada desdeñable dadas las circunstancias, es que le falló el discurso, cosa que, en cambio, a los psicoanalistas les sucede más raramente, se arregle o no la vida; en suma:



El papel de la Psicología Colectiva es poner en palabras lo que está en objetos (nótese que los discursos cotidianos forman parte de estos objetos). Ahora bien, a pesar de los pesares, del cine, la radio, el audio, el vídeo, los congresos y la docencia, Gutenberg todavía no es cosa del pasado, y de todas las modalidades del discurso, la Psicología Colectiva utiliza la escritura: el mundo de la Psicología Colectiva es un mundo por escrito. Pero la Cotidianidad, como buen objeto, no habla, sino que se aparece como imágenes:



Puesto que el sujeto le ha concedido al objeto su lenguaje (i.e., su racionalidad, su lógica), no es mayor problema poner por escrito lo que está en imágenes (i.e., en afectividad): lo que podría suscitar algún problema es cómo la disciplina, que sólo dispone de palabras por escrito, va a producir imágenes, que son la naturaleza cabal de su objeto: cómo hacer con palabras imágenes, con palabras, sentimientos, con palabras, sensaciones, con palabras, experiencias. Cómo: con estilo. El estilo es la sensibilidad que la Cotidianidad le concede a la disciplina a cambio de su racionalidad. Toda escritura tiene un estilo, porque sus frases, oraciones y párrafos son de alguna extensión, porque pone al sujeto y verbo y complementos en algún orden dado, porque hay una cierta cantidad de adjetivos y adverbios, porque dispone de los signos de puntuación de alguna manera, y a veces hasta porque dispone de la ortografía según un particular criterio. El estilo es pues la forma en que se presenta el contenido: es aparentemente gratuito y superficial con respecto a la idea o mensaje que se pretende transmitir por cuanto se refiere a su estructura, secuencia, exposición: tiene que ver con la sintaxis, el vocabulario, los usos de la gramática que le dan forma global a la escritura, independientemente, en apariencia, del contenido. En el sentido común, se entiende al estilo como una especie de barroquismo sobrepuesto al mensaje, al contenido, suponiendo a su vez que el contenido no cambia aunque cambie la forma de presentación, y razón por la cual el cientificismo pretende exponer sus verdades en un lenguaje exento de formas, por ejemplo el lenguaje matemático, donde la forma es reducida a su mínima expresión, en el entendido de que así el mensaje queda purificado de subjetivismos (esto es una derivación de la idea de que la realidad es la realidad independientemente del observador); y es en esta inteligencia que los artículos científicos del positivismo, al pretender ser puro contenido y nada de forma, se precien de no tener estilo: lo que logran es que ése sea su estilo;



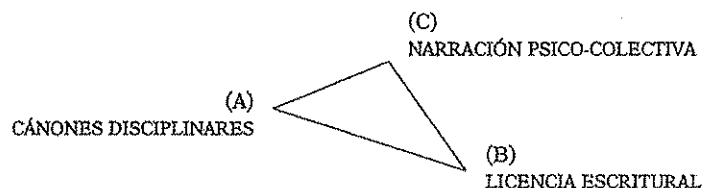
La Psicología Colectiva, si efectivamente ha de narrar los significados, las experiencias, los afectos, los sentimientos, las sensaciones y los sentidos que laten en la Cotidianidad, debe ser capaz, no de presentar cuadros de datos alegando que eso es la experiencia, sino que debe, literalmente, presentar las experiencias; las experiencias, como ya se sabe, son instantáneas, no se detienen, y por ello, presentar experiencias sólo es posible produciendo experiencias en el interlocutor; si la disciplina quiere tratar con afectos, el lector los debe de sentir, no sólo pensar. Y si en verdad hay un contenido en la Psicología Colectiva, es ese mundo de experiencias de las imágenes; por ende, tiene que ser capaz de presentarlo en su escritura. Ello solamente es posible mediante el estilo; no con las cosas dichas, sino con la forma de decir las cosas: al hacer la narración de alguna experiencia de la Cotidianidad, la forma en que se subdivide el texto, los términos que se eligen, los títulos que se escogen, las metáforas que se desarrollan, el tono con que se hacen las críticas, los ejemplos que se añaden, las transgresiones lingüísticas y científicas que se permiten, y así sucesivamente, parecen no añadirle nada al contenido del mensaje, pero en conjunto, bajo cuerda, entre líneas, sin avisar, van formando en el interlocutor (intérprete de textos) una serie de imágenes no dichas, no puestas en palabras, no presentes objetivamente en el discurso, que aparecen y se esfuman conforme los renglones se van sucediendo. Si uno pudiera cronicar lo que va sintiendo y divagando mientras va pensando concentrado en la lectura de un artículo, tendría la lista de imágenes formadas por el estilo escritural. Tales imágenes pueden ser imaginaciones directas de un evento descrito, pero también imaginaciones menos asibles y reproductibles, como por ejemplo el interés o el hastío frente a la lectura, o la sensación de que está demasiado largo, o la simpatía o la animadversión; eso no está en el texto pero está en la lectura. Y sobre todo, a través del estilo, el texto puede producir nuevas formas de ver la realidad, la realidad no directamente descrita en el artículo puede empezar a ser vista a través de los ojos del texto: el texto, por virtud del estilo, puede «hacer ver», y por lo tanto «hacer sentir» el mundo de una manera distinta, que no estaba presente antes del

texto y que tampoco está anotada en ninguna parte de él: está en la forma de la exposición; en el caso de la literatura sucede por ejemplo que el lector no «entendió nada» del texto, pero hubo algo de atractivo en la forma de decirlo que hace sentir que algo muy interesante ha sucedido aunque no se sepa que es; quizá no se pueda explicar a la letra la temática, pero la lectura no fue en absoluto infructuosa. Y en todo caso, después del punto final, queda una sensación, un sentimiento, una impresión de la realidad que permiten aseverar que ésta es de otra manera, por ejemplo más digna de ser investigada y conocida. Entonces puede decirse que hay comprensión: como dicen Lakoff y Johnson (1980), «comprender es ver», y como ha argumentado este trabajo, ver es sentir; hacer comprender no es transmitir información, sino hacer ver y hacer sentir, y esto pertenece al mundo deslingualizado de las imágenes. En la Psicología Colectiva, la forma es el contenido. En realidad, el uso de datos, cuadros, estadísticas, esquemas, dibujos, fotografías, etc., son otras tantas estrategias discursivas para hacer ver un argumento, y en este sentido son formas válidas del discurso —si bien no imprescindibles—: son recursos discursivos, pero nada más, por lo cual pueden utilizarse a condición de que no se pretenda hacer pasarlas por la verdad objetiva sin más, por la demostración objetiva de la realidad. El problema con las sociopsicologías positivistas es que, puesto que las formas son el contenido, y sus formas son meras listas de operaciones estadísticas, «puro contenido» dirían ellos, resulta la paradoja de que su contenido se les ha vuelto pura forma. En la forma de una metáfora se puede encontrar un contenido, pero en la forma de una serie de datos no hay más contenido que los datos mismos, que resultan ser pura forma; así parece ser que el caso generalizado de los artículos publicables de Psicología Social (cfr. Ibáñez, 1991b) es que cuando se conforman a los cánones del uso de la estadística, son aceptados para su publicación independientemente de lo que se diga con esos datos. Todo recurso gráfico es correcto como parte del discurso; sin embargo, hay imágenes que sólo pueden exponerse con palabras, como son los conceptos abstractos o los sentimientos, porque el elemento gráfico, para que sea intenso, debe producirse en la imaginación del lector. Asimismo, mientras más icónico es un discurso (muchas tablas y nada de texto), menos está dispuesto a intervenir en el debate con sus interlocutores, porque al ser las imágenes instancias más privadas, menos susceptibles de contrargumentación son (una fotografía es incuestionable: cualquier párrafo está en cambio sujeto a cuestionamiento). Cuando en vez de dar argumentos se dan imágenes, el interlocutor sólo puede rebatir con imágenes, pero éstas son predominantemente privadas, no del todo externables, y el

expositor de imágenes queda impune. Los argumentos lingüísticos tienen el código más público del lenguaje, y por lo tanto son más contrastables, rebatibles, discutibles, dialogables: su expositor es más vulnerable, pero el conocimiento de autor y lector se enriquece más.

Por el estilo, el texto ha ido creando, a lo largo de su redacción, imágenes, sentimientos, experiencias, que evidentemente no estaban ahí antes de la lectura y de hecho no están en el texto, sino en su lector. El autor de un texto de Psicología Colectiva tiene una visión del objeto, tiene sus imágenes y experiencias, que traduce a palabras y pone por escrito, pero con toda seguridad las imágenes y experiencias que producen en el lector no son las mismas que tenía el autor en mente, sino otras, acaso muy distintas, de manera que entre autor y lector no hay en rigor transmisión de información, sino invención de imágenes, esto es, producción de conocimiento. En efecto, las imágenes situadas en el lector del texto se han construido en el momento de comunicación con el escrito, y así, se han inventado. Otra vez, en la escritura psico-colectiva, se está construyendo la realidad que se declara aprender, esta vez por parte del lector. La realidad que inventó al autor vuelve a ser inventada por el lector del texto: esto no es el caos, sino la comunicación. Aquí podría colarse el relativismo de afirmar que cualquier discurso escrito que produzca imágenes sobre la vida cotidiana vendría siendo un texto de Psicología Colectiva, y entonces lo sería casi toda la literatura, que de hecho es considerada como tal por su habilidad para producir experiencias en el lector, que ensueña, alucina mientras lee, y en los pasajes cruciales llora. Cada tanto se pretende esto dentro de la disciplina, pero esto equivale más bien a eliminarla. Cabe recordar que la Psicología Colectiva es un juego, y en tanto tal, consta de una serie de reglas que deben ser cumplidas so pena de no estar haciendo Psicología Colectiva, sino otra cosa, por caso, literatura. Abolir un juego es empobrecer la realidad, y eso no se vale. Hacer Psicología Colectiva es meramente la elección de un juego, que de aceptarse hay que asumir las reglas, sus limitantes, su lógica como si éstas fueran ineludibles. Así, mientras que la garantía de comprensión radica en la inteligibilidad entre sujeto y objeto, la garantía de estar haciendo Psicología Colectiva radica en la inteligibilidad entre los sociopsicólogos, la cual se alcanza por el respeto a los cánones disciplinarios vigentes que están estipulados en la utilización de una determinada bibliografía, ciertos autores, ciertos textos, ciertos vocablos, y ciertas prácticas acordadas de redacción como el uso de un sistema de referencias. Los límites de todo juego se compensan con un margen de libertad, más grande de lo que se piensa y tan grande como uno se las arregle para haerlo, que es

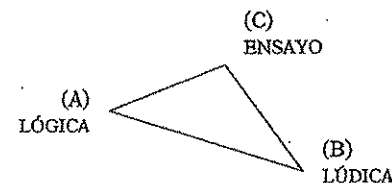
donde se producen las imágenes estilísticas: los cánones se compensan con licencias escriturales:



Nadie está obligado a jugar un juego, pero nadie tiene derecho a estropear ninguno. Comoquiera, es precisamente en el uso de estas licencias hasta donde permitan todavía reconocer al texto como perteneciente a la disciplina (i.e., legible por su comunidad), donde la Psicología Colectiva puede producir, mediante lenguaje, las imágenes con las que se construye la comprensión de la cultura cotidiana. Un texto puede declarar ser de Psicología Colectiva en la medida en que use este rubro para referirse al carácter del conocimiento que produce, en que cite autores reconocidos como sociopsicólogos, en que use términos corrientemente utilizados por ellos o tenidos por apropiadamente psicológicos, y en que sus sistemas de referencias sean los comúnmente aceptados por la comunidad científica: en medio de tales estipulaciones, puede ya entonces tomarse la licencia de hacer uso del lenguaje ordinario o literario de la manera que crea conveniente; lo que logre este texto ya es otro asunto, pero al menos será de Psicología Colectiva.

Ciertamente, de lo que no hay garantía es del resultado de la escritura, de que se vayan a producir imágenes congruentes con la intención del texto (el desinterés, el aburrimiento, por ejemplo, son imágenes perversas producidas no intencionalmente en el lector), de que haya imágenes convincentes, persuasivas. La equivocación es una posibilidad contra la que no hay antídoto ni método ni técnica; la equivocación es una posibilidad que forma parte del intento en cada texto de Psicología Colectiva, como en todo juego, porque cada texto intenta una novedad en la comprensión. El intento de conjurar equivocaciones por medio de recetas produce repetición, como es frecuente en el caso de la Psicología Social positivista, que ha trastocado el sentido de la experimentación, originalmente búsqueda de novedades, en el ritual científicista de reiteración de resultados ya obtenidos. La narración psico-colectiva, por su parte, se inscribe en la intención experimental de buscar lo que desconoce, pero puesto que el término experimentación tiene ahora connotación de verificación,

es preferible tomar su sinónimo, el término ensayo, cuya connotación todavía es de intento. La escritura de la Psicología Colectiva es ensayística, es decir, se trata de textos sobre algún tema específico sin pretensiones de certidumbre, sólo con pretensiones de verosimilitud argumentativa, cuyo resultado de comprensión se conoce solamente hasta que se calibra su recepción por parte de un interlocutor, y cuyo tema no queda nunca agotado, porque siempre se puede decir algo más, algo diferente al respecto. Así el desarrollo de la Psicología Colectiva conserva su carácter de juego: con la lógica de los cánones, producir la lúdica de la experiencia:



2. Definición y delimitación de la Psicología Colectiva

Quizá ya se puede aventurar una definición de la Psicología Colectiva. Se propone la siguiente: *la comprensión (y narración) de los procesos (y contenidos) de construcción (y destrucción) de símbolos (y significados) con los que una colectividad concuerda su realidad*, es decir, descubrir qué pensamientos y sentimientos ocurren a una sociedad en un momento y lugar determinados, y de dónde, por qué, cómo, cuándo, para qué, y quién o qué los piensa y siente. Como definición, no es nada sorpresiva, porque ya estaba apuntada en cada una de las diversas aproximaciones del proyecto de la disciplina, e igual se encuentra en la idea de comunicación, o interacción, o relación o intersubjetividad simbólicas.

2.1. Extralimitaciones de la Psicología Colectiva

Como tradicionalmente ha sido la Psicología Colectiva, su definición es harto inclusiva, muy poco excluyente: excluye, y no muy tajantemente, las realidades simbólicas especializadas, pero casi nada más; no hay nada en ella que excluya a los individuos ni a su interioridad o intimidad ni excluye, probablemente, la idea del inconsciente; no excluye tampoco a las instituciones sociales. Tam-

poco quedan excluidos los saberes pertenecientes a otras disciplinas, como serían la sociología, la antropología o la psicología individual, ni ninguna otra ciencia de la cultura. Ciertamente la Psicología Colectiva tiene sus límites, pero ellos parecen fincarse bastante más allá de lo que marcarían las divisiones empíricas de la sociedad, las ciencias y los fenómenos. La definición de la Psicología Colectiva parece desconocer tales demarcaciones: las desconoce; por una razón: mientras que la definición de la disciplina concibe una realidad hecha de símbolos y procesos, las definiciones usuales en la modernidad dan preferencia a una realidad constituida por productos y objetos verificables empíricamente. Peras y manzanas: son dos dimensiones distintas, y las conmesuraciones y límites de cada una no concuerdan entre sí, caen en lugares distintos de la cultura cotidiana y el conocimiento científico. Así pues, empíricamente se pueden constatar individuos, parejas, grupos, instituciones y sociedades diferenciables, pero puesto que todos son seres de símbolos, simbólicamente no importan sus diferenciaciones. Los cuerpos biológicos de la gente se dividen de una manera, la comunicación se divide de otra. Así también, empíricamente se pueden distinguir fenómenos de liderazgo, fenómenos de opinión, fenómenos de la moda, fenómenos políticos, etc., pero puesto que todos se construyen mediante el mismo proceso comunicativo, procesualmente no importan sus distinciones.

2.1.1. *Individuo vs. sociedad*

El Espíritu es una entidad simbólica. Los límites de lo simbólico sólo pueden ser simbólicos. La Psicología Colectiva comienza ahí donde hay símbolos y termina donde no los haya. Allí donde no los hay, tampoco hay comunicación de ninguna clase y por lo mismo no hay realidad psico-colectiva. Si se toma el continuo empírico que polariza individuo y sociedad (instituciones sociales, para ser menos ambiguos), que es una vieja temática de la sociopsicología:

INDIVIDUO

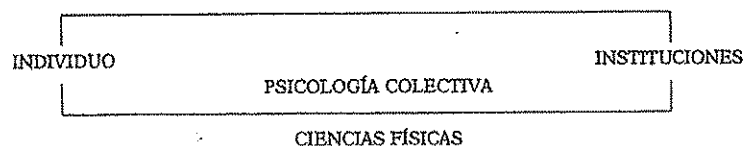
INSTITUCIONES

este continuo, entreverado por grupos de creciente cantidad y complejidad, representa el conjunto empírico de la realidad. Considerando que el individuo comporta una interioridad delimitada con respecto al exterior por la piel, y admitiendo que a las instituciones se les podría suponer una corporeidad similar, díganse sus edificios, oficinas, archivos, etc., en cuyo interior radicaría la institucio-

nalidad de las normas, tradiciones, reglas, objetivos, etc., puede entonces advertirse que ambos cuerpos, el de los individuos y el de las instituciones, constituyen paredes que oponen empíricamente resistencias al exterior. Sin embargo, por el interior de ambos transitan sin resistencia alguna lenguajes e imágenes, es decir, los mismos elementos simbólicos que pululan en la exterioridad. Por lo tanto, el Espíritu, esa entidad simbólica, desconoce las fronteras empíricas de la piel y la piedra de los individuos y las instituciones. El Espíritu no está dentro ni fuera de ellos, porque son ellos los que están dentro del Espíritu, pero no fuera. Este Espíritu, cuando tiene sus límites, los encuentra en algún punto indeterminado del interior de los individuos, en los suburbios de sus pensamientos y sentimientos más íntimos, allí donde ya no hay vestigio ni germen de palabra o icono, donde el cuerpo deja de pensar y de sentir, y de pensarse y de sentirse incluso como cuerpo, donde se vuelve naturaleza pura y desconocida, química pura no investigada, donde con palabras ya no se logra nada, donde la Psicología Colectiva no puede describir y donde el lenguaje con todo y sus imágenes ya no puede operar cambio alguno. Dicho en términos más empíricos, de división formal de ciencias, en el límite donde termina la Psicología Colectiva se encuentra el límite donde empieza un nivel distinto de conocimiento que presuntamente corresponde a la psicofisiología, que analiza aquella información que el cuerpo no es capaz de lingualizar, ni imaginar ni con el tacto ni con el síntoma, y donde es mejor hablar de sinapsis que de símbolos, y donde el cuerpo ya es ajeno al portador porque se sustrae del lenguaje y las imágenes. Puede notarse efectivamente que, en esta demarcación, la psicología individual deja de tener objeto de estudio porque sus procesos pertenecen a los procesos psico-colectivos, y que, por lo tanto, la Psicología Colectiva no puede considerarse como una Psicología Social (en su sentido empírico de clasificación de fenómenos), sino como una psicología general. Los clásicos ya lo habían dicho, toda psicología es o fisiológica o social (en su sentido simbólico de conocimiento de procesos). De aquí no se desprenderá ningún manifiesto contra la psicología individual ni contra ninguna otra ciencia: no tienen caso los manifiestos de las peras contra las manzanas.

Y de la misma manera, detrás de los instrumentos materiales de las instituciones como los son sus edificaciones o sistemas informativos, donde se localiza el «espíritu de la institución» consistente en sus éticas, normas, conductas, proyectos, etc., (cfr. Fairchild, 1946) hay un punto indeterminado allende el cual los eventos que suceden carecen de carácter simbólico y no se inmutan ante discurso humano de ninguna índole. Es ese punto inaprehen-

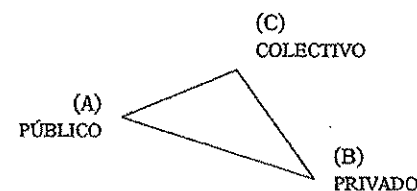
sible donde deja de haber símbolos y significados y las cosas dejan de tener sentido: termina el Espíritu y las posibilidades comprensivas de la Psicología Colectiva, que es donde comienza a haber otra vez naturaleza pura, poder puro, imperceptible y desconocido para las instituciones mismas. Se hace insustancial tratar de mencionar concretamente cuál o cuáles ciencias empiezan en el límite de este lado, aunque en todo caso se trata de ciencias físicas y naturales, es decir, pertenecientes al mismo ámbito de racionalidad que las ciencias que empiezan en los confines del polo opuesto; ello permite pensar que, si la Psicología Colectiva quiere disolver a las disciplinas de la cultura en una sola, las ciencias naturales, que empiezan en sus límites, también podrían resultar ser una sola, y con lo cual lo que parecía ser un continuo individuo-sociedad, sería solamente la mitad de un circuito de dos racionalidades: donde terminan las ciencias de la cultura empiezan las ciencias de la naturaleza y donde éstas terminan, vuelven a empezar aquéllas. Ciertamente, en términos de conocimiento, no se trata de un continuo. En todo caso, la extralimitación procesual de la Psicología Colectiva parece indicar que, por ejemplo la sociología, por citar una contraparte de la psicología individual, perdería igualmente su objeto; si la sociología, que el sentido común ha querido que estudie las instituciones actuales como la familia o el Estado, puede ser definida como la dilucidación del consenso alcanzado en una sociedad (Bauman, citado por Gergen y Morawsky, 1980, p. 330), entonces parece caer dentro del mismo universo de conocimiento de la Psicología Colectiva. Los clásicos también ya lo habían dicho, la sociología es por completo Psicología Colectiva. Así, sobre el continuo empírico individuo-instituciones, la delimitación del ámbito de la disciplina se graficaría así:



2.1.1.1. Vs. público y privado

Si resulta no ser un continuo, no resulta ser del todo útil, porque así como los límites de lo simbólico no corresponden con los límites de lo empírico, tampoco los polos empíricos vienen a cuento con los polos simbólicos: en efecto, los símbolos pueden aparecer y desaparecer por cualquier parte, por en medio del continuo, por ejemplo;

la mínima y máxima expresiones de lo simbólico no se ubican necesariamente en la mínima y máxima expresiones de lo social empírico: el lado individual y el lado institucional son los confines de ningún lado. Si acaso hay una gradación, un continuo y dos polos en lo simbólico, ellos tienen que ver con la capacidad comunicativa de los símbolos, con el reconocimiento de realidad del objeto que significan: su comunicabilidad. Esta comunicabilidad, mayor o menor, que no es cuestión de cantidad, depende de la capacidad de los símbolos para evocar significados múltiples y con imágenes intensas y de claros contornos, de la amplitud o estrechez del contexto en que se mueven, de su generalidad o particularidad sin menoscabo de su carácter colectivo, de la medida de su inteligibilidad, de su susceptibilidad de ser comprendidos y utilizados por cualesquiera usuarios del proceso comunicativo, de su habilidad para vincularse con otros símbolos, para insertarse en el diálogo y someterse a discusión, confrontación y crítica, y con ello estimular, enriquecer y complejizar la comunicación en su conjunto; en fin, la comunicabilidad de los símbolos depende de su capacidad para crear nuevos conocimientos que son nuevas realidades por el hecho de recrear el proceso de la comunicación. Esta comunicabilidad no radica en los individuos e instituciones, sino en la relación, en el vínculo colectivo, siendo la comunicabilidad misma de carácter relacional. Así pues, los confines de lo simbólico procesual no se demarcan por lo individual e institucional, sino por lo público-privado:



En términos de empiria hay individuo e instituciones, en términos de comunicación hay público y privado. Lo público y lo privado son instancias simbólicas del proceso colectivo de construcción de la realidad, que se constituyen, no como extremos de un continuo, sino como momentos de un proceso, y su cualificación de público o privado sólo puede hacerse por referencia recíproca: algo es público con respecto a algo privado y viceversa. Lo público vendría a ser aquella instancia simbólica con mayor grado de comunicabilidad, de mayor riqueza significativa, es decir, lo que es comunicable con respecto a algo que no lo es, y por ende, lo que aparece

como real en ese contexto; lo privado, por su parte, es aquello que aparece como no real en ese contexto, aunque en otro sí lo sea y sea, entonces, público ahí. Lo público es pues, aquel conjunto de símbolos cuyos objetos son reales en una situación determinada, y son privados aquellos conjuntos de símbolos que en una situación dada no pueden ser concebidos como realidad. Nótese de paso que aquí la situación está funcionando como sentido. Por ejemplo, en los cotilleos de los corrillos, los hábitos de limpieza de una persona pueden ser una cuestión pública, en boca de todos, trapitos al sol, y esa persona está, en rigor, expuesta en público. Los niños que cantan en la reunión familiar de las tardes dominicales están actuando en público, pero para el firmamento profesional y mercantil de los cantantes y la fama, no es cierto que estos niños canten: sus canciones son privadas. No es lo mismo ser conocido en su casa que ser conocido: la situación hace y deshace realidades. Pero en el debate político del parlamento nunca se va a tematizar el problema de los hábitos de limpieza de una persona: si se recorta o no las uñas no es una realidad parlamentaria; es un asunto estrictamente privado, y por lo demás tonto e intrascendente, aunque también sea el problema central y el sufrimiento por largas horas de dicha persona con el psicoanalista, donde la mugre de las uñas se vuelve la única realidad válida, pública. Así también las instituciones públicas tienen sus aspectos privados de los que nadie se entera; privados para el público en general. Privado es aquello que no es real: la única realidad es pública. Pero lo público y lo privado son instancias simbólicas entrelazadas de la misma entidad colectiva. Un registro de los usos de los términos «público» y «privado» en la vida cotidiana, daría cuenta del grado en que uno y otro son relativos. Los teléfonos públicos son para conversaciones privadas; las tiendas son propiedad privada abierta al público.

2.1.2. *Disciplinas*

Dicho elementalmente, es público aquel conocimiento que puede ser entendido y confrontado por un número amplio de gente. Y desde un punto de vista general, los conocimientos científicos o disciplinares, son cotos privados porque solamente son inteligibles dentro de sus respectivas comunidades académicas, pero ininteligibles para con otras, y en especial ininteligibles para con su objeto de estudio; pero todo conocimiento, como toda comunicación, aspira, por regla de juego, por vocación, a la publicación de su saber (a menos que oculte algo, como, por ejemplo, su objetivo de manipulación del objeto, o intereses extraacadémicos o, en ciertos ámbi-

tos, su propia ignorancia). En todo caso, en lo que respecta a las disciplinas, la separación existente entre unas y otras las convierte en saberes privados entre sí, aun cuando frecuentemente sean intercambiables. Esta privacidad es posible solamente cuando la división y los límites de las disciplinas obedecen a criterios empíricos, de fenómenos, pero no simbólicos y de procesos.

En el plano empírico, el territorio de una disciplina está dado por el conjunto de fenómenos que estudia; a la arqueología se le endosa esa parte de la cultura consistente en productos objetivados de civilizaciones desaparecidas, a la antropología le tocan sociedades no occidentales, a la psicología individual los pensamientos y sentimientos de los individuos en su particularidad biográfica, a la musicología la música, y para cada problema que surja, se le confeccionará una ciencia; existen definiciones mejores, pero para el caso, lo que interesa resaltar es que los diversos campos contienen series de fenómenos cuya aparición, existencia y desenlace, puede ser concebida, imaginada y narrada por un solo proceso de construcción simbólica: tanto la música como las ruinas son un proceso de construcción de pensamientos y sentimientos objetivados en símbolos colectivos. Teniendo un punto de vista, todos los fenómenos que se ocurran puede ser vistos y comprendidos. Cada intérprete puede interpretar el mundo completo, como para cualquier gente, la vida toda es de su competencia. Así, pues, para la Psicología Colectiva, que es una disciplina de procesos, las demarcaciones empíricas de las disciplinas no le resultan válidas por cuanto que le obstaculizarían sus pretensiones de comprensión, sin que le importe tampoco si la musicología se quiere meter con cuestiones de ruinas, o si se quiere hacer una antropología de la vida cotidiana contemporánea occidental. En la división empírica de las ciencias, al menos las de la cultura, las disciplinas están constituidas y colindadas por fenómenos, no por procesos, esto es, que a cada ciencia se le adscribe un número finito de objetos (problemas, eventos, situaciones, casos) ya producidos por el proceso, ya terminados, sin reparar en el proceso básico que les dio vida y se las conserva, y cuyos conocimientos sólo pueden restringirse al objeto adscrito so pena de no pertenecer ya a la disciplina, lo cual generalmente se le considera como incompetencia científica. Los psicólogos sociales que introducen cuestiones de semiótica o filosofía en su trabajo son tachados de frívolos por el sanedrín. En suma, son ciencias de hechos consumados; los psicólogos no deben meterse con política excepto en sus ratos libres, los arqueólogos no pueden fijarse en el presente excepto cuando van de compras, los sociólogos deben omitir la subjetividad y así sucesivamente. Empíricamente, los objetos terminan donde terminan los ob-

jetos, los fenómenos terminan donde acaban los fenómenos, pero los procesos no, porque los procesos de construcción de objetos siguen su marcha, su perpetua construcción, transformación y finalización de objetos sin que se detengan porque un fenómeno se acabó, porque un objeto ya está terminado. Así pues, la Psicología Colectiva, que se define como la comprensión de procesos (los cuales por supuesto están encarnados en contenidos, i.e., fenómenos u objetos), no puede, congruentemente, reconocer como límites suyos a las limitaciones empíricas impuestas por los objetos o fenómenos subproducidos precisamente por el proceso que investiga, y por lo tanto, se arroga el derecho de reconstruir la comprensión de cualquier objeto que sus propios intereses de conocimiento le propongan. Si la Psicología Colectiva es congruente con su definición, no puede estar limitada por cosas que no la definen. Y así, puede, por ejemplo, intentar la comprensión del proceso psico-colectivo de la música, las ruinas, las ciudades, la historia, los individuos, etc., sin menoscabo de lo que las otras disciplinas hagan por su cuenta.

2.1.2.1. *Indisciplinas*

La Psicología Colectiva, que según su definición, es una disciplina atenta a los procesos de construcción simbólica de la realidad, no puede, por antonomasia, reconocer las fronteras dispuestas por el criterio de fenómenos, y por ende, es parte de su mismo desarrollo el transgredir en su comprensión las demarcaciones empíricas (no porque tenga el propósito de hacerlo, sino porque no se da cuenta), y tocar problemas de la subjetividad que empíricamente le corresponderían a la psicología individual, o problemas de espacio que le corresponderían a la psicología ambiental o a la arquitectura o al urbanismo (nótese la multiplicación empírica de las ciencias), y asimismo, hacer uso o apropiación de criterios que otras disciplinas emplean para cercar sus campos, como pueden ser los criterios lingüísticos o estéticos, o semióticos, es decir, en el intento de comprensión de la realidad, la disciplina se avoca a comprender fenómenos y a utilizar métodos que presuntamente le corresponderían a otras disciplinas. Sería mero interés latifundista si se rigiera por la división de ciencia por fenómenos y pretendiera abarcar de más, pero puesto que se rige por criterios de procesos, tiene que desarrollarlos hasta donde éstos lleguen, y los procesos se cuelean por toda suerte de fenómenos, traspasando toda suerte de cercos disciplinarios. En otras palabras, la división especializada de las ciencias no funciona para una disciplina de pretensiones holísticas. Por lo mismo, la Psicología Colectiva es indiferente a los pactos de caballeros

de la «multidisciplinariedad» y la «interdisciplinariedad» que establecen la coexistencia y la cooperación entre las diferentes ciencias empíricas, a condición de que no haya transgresiones, de entre las cuales las que a veces importan más son las que tocan las posiciones gremiales incluyendo los salarios; las irrationalidades del racionalismo que menciona Ibáñez (1991b). Por multidisciplinariedad puede entenderse el reconocimiento de la existencia y del derecho a la permanencia de un número de ciencias empíricas, que para poder compartir fenómenos que empiezan a resultar demasiado grandes —vgr. el fenómeno ecológico—, lo subdividen en partes más pequeñas y lo reparten entre los interesados: a cada uno su cachito de tragedia ecológica. Los fenómenos de competencia multidisciplinaria se arreglan por la vía de la interdisciplinariedad; por ella se puede entender el acuerdo de que las distintas ciencias empíricas son compatibles y complementarias, por lo que cada una debe poner su parte en el trabajo: cada una su pedacito de solución. Si fuera geopolítica sería un éxito porque se trata del establecimiento de fronteras bajo el principio de no intervención y el tratado de ayuda mutua. Sin embargo, la Psicología Colectiva no puede participar de las multi e interdisciplinariedades, porque no utiliza las fronteras, y en cambio, parece tender a la *transdisciplinariedad* y a la *desdisciplinarización* del conocimiento. Por transdisciplinariedad puede entenderse el intento de comprender la realidad completa aun cuando esta comprensión se traslape con otras disciplinas, incluso al grado de intentar construir el conocimiento de otras disciplinas; se trata de hacer conocimiento de acuerdo al criterio de un proceso, independientemente del nombre que reciba la disciplina. Y la transdisciplinariedad tiende a la desdisciplinarización, es decir, al hecho de que, para efectos de conocimiento, las divisiones de las ciencias se disuelvan y dejan de funcionar.

No tiene caso desdisciplinarizar por decreto, ni tampoco hacer de esta tendencia una causa. Mucho menos caso tiene haber llegado aquí para declarar una desaparición de la Psicología Colectiva que se hubiera cumplido mejor sin hacer nada. Ello implicaría regirse por el criterio empírico de fenómenos, sin efecto en el ámbito de los procesos. Al nivel del conocimiento, la transdisciplinariedad y la desdisciplinarización se está dando sin necesidad de borrarle sus nombres a las ciencias, cuyas comunidades y textos tienen por lo demás la virtud de funcionar como interlocutores y representantes de la pluralidad en el procedimiento de desdisciplinarización. El presente texto, imitando a tantos otros que se mueven en la misma intención, emplea referencias bibliográficas provenientes de la psicología individual, la teología, la filosofía, la antropología, la literatura, la semió-

tica, la estética, la literatura, con la misma necesidad con la que emplea diccionarios, frases coloquiales, proverbios, etc., como herramientas para su intento de comprensión y exposición. Ello implica que entre la Psicología Colectiva y las disciplinas o saberes arriba mencionados, existe la posibilidad de lectura recíproca, de lenguaje mutuamente comprensible, y evidentemente, existe también la posibilidad de que haya preocupaciones y soluciones comunes; incluso existe la posibilidad de desarrollos y comprensiones iguales de una misma realidad. Ello, a su vez, significa que, habiendo una misma perspectiva, una misma racionalidad recorriendo a las diversas disciplinas, cualquier disciplina puede producir el conocimiento de cualquier otra. Son varias las disciplinas, por ejemplo, que han desarrollado la teoría de la comunicación que una pretendida comunicología al parecer nunca hizo. Así como es probable que la Psicología Colectiva haga de vez en cuando filosofía o sociología, así también se puede hacer Psicología Colectiva desde la sociología o la filosofía, razón por la cual el uso de fuentes bibliográficas, la elección de interlocutores, se vuelve indiscriminada. Esta circunstancia, disciplinada de *jure* pero desdisciplinada de *facto*, hace posible la comprensión de cualquier disciplina desde cualquier otra. Psicólogos capaces de leer filosofía y filósofos capaces de leer arquitectura y arquitectos capaces de leer teología y teólogos capaces de leer semiótica y todos encontrando la comprensión de su objeto en el texto de junto. Por estas razones, la desdisciplinarización del conocimiento radica en la inteligibilidad entre las disciplinas. Para ello, y ello ya se da, se hace necesario un lenguaje inteligible por todos, que no implica ni la instrucción en los términos especializados de otras disciplinas ni tampoco la acuñación de una terminología técnica universal para las ciencias de la cultura, sino el hecho de que todo texto contenga dentro de sí mismo las claves para la comprensión del lenguaje que ahí se despliega, a partir del conocimiento previo del lenguaje ordinario (cuyas claves están en el diccionario de la lengua), esto es, que cada texto determine en qué sentido va a utilizar qué palabra y que por supuesto, tal significado se sostenga como válido en ese contexto aunque no necesariamente en otro. Se parte de conocimiento público para poder publicar otros conocimientos. En estos términos es posible la interlocución con las distintas disciplinas sin abandonar la propia. En términos generales, un lenguaje transdisciplinar y desdisciplinado es aquel que utiliza lenguaje ordinario, si se quiere culto pero ordinario al fin, y que utiliza tecnicismos de su disciplina o de otra (vgr. inconsciente, movilidad social, átomo) en la medida en que éstos han pasado a formar parte del lenguaje ordinario, siendo su definición la que le da la cultura cotidiana y no la que le daba la

ciencia que la acuñó, y que, para referirse a conceptos especiales, proceda a utilizar términos cotidianos pero con su definición originaria, es decir, etimológica, o a utilizar términos especiales, neológicos, especificando su construcción y significado: lenguaje ordinario, tecnicismos con significado cotidiano, términos cotidianos con significado etimológico, y acuñación *in situ* de términos especiales, tal es el lenguaje inteligible transdisciplinarmente y a la medida de la desdisciplinarización del conocimiento. Quizá lo que mejor ejemplifique el punto es su caso contrario, lo que no se debe hacer: el psicoanálisis es un ejemplo de ininteligibilidad; sus lectores entienden mucho, pero sólo se entienden entre ellos. El psicoanálisis es una disciplina que se ha empeñado en utilizar términos cada vez más de uso privado y sólo para los iniciados, al grado de que sus textos no pueden ser leídos más que por aquellos que han pasado por el rito de la instrucción psicoanalítica, produciendo conocimiento que solamente sirve en el interior de su jerga, y acabando por ser, más que una comprensión de la realidad, una secta de lectores, que pueden pretender poseer toda la verdad del mundo, pero una verdad privada sólo es verdad en privado.

2.2. Límites de inteligibilidad

Finalmente, donde parece tener sus límites ultimados la Psicología Colectiva, es en la inteligibilidad de su narración. En efecto, puede hablar sobre cualquier tema y traslaparse a cualquier disciplina, sin dejar de ser Psicología Colectiva y conocimiento válido, pero a cambio, deja de ser ambas cosas en el momento en que se vuelve incomprensible, falta de verosimilitud, insostenible, para cualquiera de sus interlocutores cualificados. Esto es, en el momento en que la Psicología Colectiva deja de ser inteligible para las otras disciplinas, en ese momento pierde su calidad comunicativa y por ende su cualidad de conocimiento y por lo mismo deja de ser Psicología Colectiva. La Psicología Colectiva pretende ser una disciplina pública; cuando se torna ininteligible se privatiza. Asimismo, lo que vale para ella, vale para sus interlocutores disciplinares, así que si otras disciplinas no logran ser inteligibles para la Psicología Colectiva, será que no han cumplido con su intención transdisciplinar. Entonces, los límites de la Psicología Colectiva están en su inteligibilidad: ahí donde deja de ser inteligible, deja de producir conocimiento, en la inteligencia de que para hacerse comprensible por un interlocutor, se requiere simultáneamente comprender a éste: si no logra hacerse entender, es que tampoco ha entendido. No hay incomprensidos

unilaterales; toda comprensión es intersubjetiva. Puede verse que muchas ciencias empíricas, por ejemplo algunos casos de Psicología Social, no son inteligibles más que para sí mismas, y éstos son precisamente sus límites, volviéndose sabiduría de autoconsumo.

Ahora bien, si los límites de inteligibilidad operan para con los conocimientos parés de otras disciplinas, cabe recordar que el objeto de la Psicología Colectiva, la Cotidianidad, también es una forma de conocimiento de la realidad, y si la Psicología Colectiva se impone como condición de conocimiento el hecho de ser comprendida por otras disciplinas, se hace mayor condición el ser comprendida por su propio objeto, es decir, así como debe ser capaz de hablar en el lenguaje de otras disciplinas, debe sobre todo ser capaz de entender y hablar el idioma de la Cotidianidad porque, efectivamente, si bien puede encontrar justificaciones frente a otras disciplinas, no puede, en tanto conocimiento, justificar el no entender a la Cotidianidad y el no ser entendido por ella. Ahí donde la razón cotidiana no puede entender los argumentos de la Psicología Colectiva, es el punto donde la Psicología Colectiva empieza a estar equivocada: ha tocado su límite: no pudo hacer más. Un conocimiento que no es comprensible por su objeto aparece desencantado: puede ser técnicamente utilizado para control y previsión del objeto, pero no para su comprensión. Nadie puede decir que ha entendido a alguien si el otro no está de acuerdo. Para hablar el lenguaje del objeto de la Psicología Colectiva, no hace falta más lenguaje que el que se utiliza para hablar con otras ciencias, es decir, no se trata de divulgación ni vulgarización del saber científico, que tiene la connotación de conocimiento rebajado con agua para poder ser asimilado por interlocutores más inexperimentados, sino que se trata, exactamente, de que el conocimiento tal cual aparece de primera mano pueda ser construido con las herramientas del lenguaje ordinario, el cual ha mostrado siempre ser perfectamente capaz de ello. Ello significa que el lenguaje adecuado para la Psicología Colectiva tiende a ser el mismo lenguaje que se utiliza para construir la cultura cotidiana: un lenguaje que contiene en sí mismo las claves para entender sus significados, que cualquier interlocutor apto para entender la lengua puede seguir si cumple con el requisito de ser buen lector, de saber que el texto que tiene enfrente puede ser inteligido, y ponerse a hacerlo.

3. Instrucciones para abrir el ojo

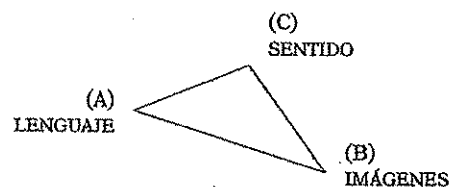
La revisión del proyecto de la Psicología Colectiva, donde se exponen diversas teorizaciones de la realidad, bajo rubros como ma-

sas, pueblos, públicos, interacción simbólica, memoria, situación, o conocimiento, permitió localizar un centro común para la disciplina, un punto de vista unitario desde el cual se veía la realidad que se teorizaba de distintas maneras: este centro o punto era la comunicación, en congruencia con la admisión general de que las sociopsicologías tiene como eje disciplinario a la interacción, la relación, la intersubjetividad. A esta comunicación que construye toda la realidad psico-colectiva, se le llamó, en honor a los clásicos que tan sensiblemente usaban el término, Espíritu, el cual aparece como una entidad total-relacional, llegando con esta caracterización a la abstracción más elemental posible en el nivel de las teorías psico-colectivas. Así las cosas, se intentó subsecuentemente elucidar un universo interior al Espíritu que permitiera hacer conjeturas respecto a su esencia, es decir, si la realidad estaba hecha de comunicación, averiguar entonces de qué estaba hecha la comunicación: la comunicación, en su momento más abstracto, estaba hecha de símbolos, significados y sentidos en continuo movimiento de relación; ello permitió determinar cuál es el proceso básico de la Psicología Colectiva, cuál es la realidad que le interesa, cómo es su forma de conocimiento, cuál es su relación con otras disciplinas y con el conocimiento en general, qué tipo de aproximación a y de exposición de su objeto le conviene, cuál es su definición y cuáles son sus límites. Bien vista, esta elucidación de la comunicación viene a ser una especie de Psicología Colectiva de la Psicología Colectiva, porque intentaba narrar el pensamiento y sentimiento de la disciplina, sin salirse de la perspectiva que a la vez iba construyendo, y que es lo que puede denominarse también gnoseología. Ahora bien, según como piensa y siente la Psicología Colectiva, así hará sentir y pensar a la realidad que analiza: según como el ojo mira, así serán los objetos vistos; el ojo ve en los objetos las características de su mirada; el objeto percibido no da cuenta del objeto, sino de la percepción; la realidad se construye de ir la conociendo. Sin embargo, si en el interior del Espíritu de la Psicología Colectiva todo está hecho de símbolos, significados y sentidos, es decir, de instancias virtuales, abstractas, de magnitud cero, sin verdadero tiempo ni espacio, en cambio, en la realidad empírica, espacio-temporal, se encuentran más bien ideas, sillas, discursos, tazas de café, conversaciones, imaginaciones, trabajo, hastíos, edificios, amores, desamores, pinturas, gobiernos, chismes, muertos, entre una lista interminable de cosas. Todas las cosas pueden reducirse a símbolo, significado y sentido, pero sería precisamente reducirlas, y el trabajo ya estaría terminado. Sin embargo, se trata de lo contrario, a saber, de extender las tres instancias virtuales del Espíritu de manera que encarnen en todas las cosas enumeradas

y por enumerar, dotando al conjunto de cosas de una estructura. El mundo no se disuelve dentro de un ojo cerrado, sino que el ojo se abre y mira un mundo ordenado. Una teorización psico-colectiva de la realidad consistiría en darle a todos los objetos una ubicación concorde y un movimiento concertado, algo así como diseñar por escrito un mapa de recorrido según el cual los fenómenos de interés, acontecimientos, eventos, objetos, productos y desechos de la realidad tengan relación unos con otros como la tienen entre sí los símbolos, los significados y los sentidos: dotar a todos los eventos de un orden, secuencia, jerarquía y trayectoria: comprenderlos pues. De esto se tratará el siguiente capítulo, pero antes, los restantes párrafos de éste tratarán de narrar la apertura del ojo: cómo el centro tiene relación con el universo restante, cómo lo virtual encarna en lo concreto, cómo la magnitud cero adquiere dimensiones espacio-temporales, cómo lo conceptual se transmuta en empírico.

3.1. La metáfora espacial del sentido

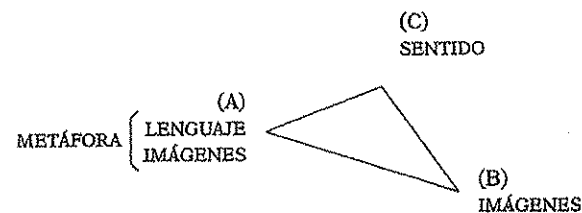
De las tres instancias del Espíritu, la más metafísica es el sentido, porque mientras que a los símbolos se les pueden adscribir sucedáneos como el lenguaje, y al significado las imágenes, el sentido permanece inmenconable:



Mientras que la primera y la segunda, A y B, quedan llenas de algo, la tercera continúa como un hueco, como un cuerpo en negativo del que están impregnadas las otras dos, como lo que no es pero hace que las otras sean: el sentido es el silencio en las palabras donde se acunan las imágenes; es el escotoma en las imágenes donde se oyen las palabras: el sentido siempre está donde no están las palabras y donde no están las imágenes. Toda palabra tiene su fase icónica y todo objeto tiene su fase lingüística; ambos están, bien a bien, disueltos empíricamente, pero siempre están ocupados por un hueco de imperceptibilidad e indecibilidad, ni lingüístico ni imágico, y sin embargo, presente. Y con todo, así como los nombres y las

cosas son eventos inmejorablemente cotidianos, así el sentido en verdad no tiene gran cosa de misterioso: como todo lo negativo, de tan autoevidente y obvio, se obvia y desaparece.

Toda palabra viene cargando una imagen, toda frase, oración, discurso contienen en sí mismos imágenes. Y de entre todas las figuras gramaticales, la metáfora es el tropo oficialmente especializado en transportar imágenes. Una metáfora es la descripción de una cosa en términos de otra (cfr. Lakoff y Johnson, 1980); la metáfora «la ruleta de la vida» hace comprender el carácter aleatorio o alternante del destino presentando la imagen de un juego de casino, quedando claro el carácter azaroso; la metáfora «el espejo de los semejantes» no le hace pensar a nadie que los semejantes estén cubiertos de mercurio ni que uno se pueda peinar reflejándose en ellos. El diccionario define la metáfora como «tropo o figura literaria que consiste en dar sentido figurado a palabras de sentido recto, en virtud de una comparación tácita». También «la retórica clásica presenta la metáfora como una comparación abreviada; se encuentran frecuentemente expresiones como: comparación en pocas palabras o comparación condensada, lo que hace suponer que falta el término introductor habitualmente presente en las comparaciones (como, así como, lo mismo que, parecido a, etc.); por ejemplo, cuando Baudelaire escribe: «la noche se espesaba como un tabique» (Pottier, s.f.); dicho en metáfora, comparación tácita, sería «el tabique espeso de la noche». Esta comparación tácita es la imagen presente, el referente, que ya no requiere palabras aclaratorias. La metáfora describe una imagen concreta para dar a entender un pensamiento distinto, por lo tanto:



Quando se hace referencia a las metáforas, todo el mundo supone que alguien se está comportando poéticamente, pero la metáfora en absoluto se restringe a la literatura. Como han argumentado Lakoff y Johnson (1980), todo el lenguaje cotidiano es metafórico: vivimos a través de metáforas: el sentido recto apenas existe; se habla siempre e invariablemente en sentido figurado, incluyendo esta fra-

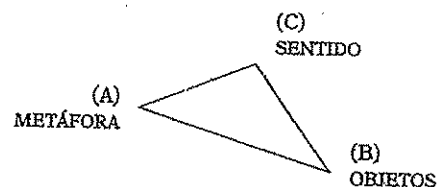
se, e incluyendo esta otra, y así sucesivamente. En efecto, rectamente hablando, no hay sentidos figurados, porque lo que está figurado tiene forma, contorno, superficie y volumen, y las palabras tienen ruido pero no figura, y así también, las frases no se incluyen, porque incluir es meter una cosa dentro de otra, y aquí los renglones no están metidos uno dentro del otro, encimados; las metáforas son lenguaje de imágenes, y todo el habla es metafórico. Tómense las siguientes frases: «el tiempo pasa», «el año que viene», «este párrafo está revuelto», «ya veo lo que dices», «mira cómo me hablas», «su marco teórico no es sólido», «se derrumban mis esperanzas», «caer en el olvido». Literalmente, el tiempo tendría pies para caminar por aquí, las mismas extremidades que necesitaría el año para venir, los párrafos revueltos tendrían los renglones curvos y enmarañados o mezclados con otras cosas, uno vería las palabras saliendo por la boca de alguien listas para ser fotografiadas, las teorías estarían guardadas dentro de unos marcos hechos de un material más o menos líquido, a las esperanzas se les podría poner algún cemento para que no se derrumbaran o por lo menos uno tendría que quitarse para que no lo aplastan cuando se están viniendo abajo, y caer en el olvido sería una experiencia sumamente interesante. Lo que resulta más interesante todavía es qué pese a hablar así, la gente ni se inmuta ni se confunde y sobre todo, se entiende sin mayores contratiempos. La gente siempre habla de una cosa y entiende otra, para decir algo siempre dice otra cosa, y todo queda claro. De hecho, no se puede hablar más que de esta manera, y quienes todavía no están enterados, quienes creen que las palabras todavía se refieren a lo que dicen, por ejemplo los niños, preguntan cosas como «¿a dónde van los días que pasan?», «¿cómo se levantan en armas?» y «¿si esa señora tiene dos caras, por qué usa esa?». Pero la ubicuidad cotidiana de las metáforas no opera solamente para las frases armadas, sino también para las palabras sueltas, porque las etimologías remiten por regla general a alguna metáfora originaria; por ejemplo, la palabra «silueta», que proviene de «silhouette», apellido de un funcionario francés del siglo XVIII, que pasó tan rápidamente por su cargo que nadie pudo apreciar más que su silueta; o la palabra «cadáver», de extraña etimología que consiste en las primeras sílabas de «caro data vermibus», carne dada a los gusanos.

Podría mencionarse de paso que el lenguaje científicista que declara objetividad en sus enunciados, emplea también metáforas, esas evocaciones que les gustan tanto a los poetas, de ahí que las descripciones rectas y directas que se proponen hacer, están basadas en última instancia en descripciones figuradas, imaginadas y convencionales; cuando el científicismo cree que está describiendo

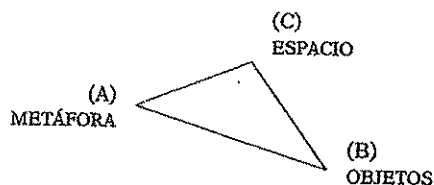
algo tal cual es, en realidad está describiendo otra cosa, es decir, está hablando metafóricamente. Las metáforas científicas de la sociedad como un organismo, del cuerpo como una máquina o del pensamiento como una computadora son típicas, con todo y sus consecuencias. Ahora bien, la razón por la cual, ni el lenguaje científicista ni el lenguaje cotidiano se percatan de las figuraciones que hacen, es porque utilizan metáforas muertas. En gramática, metáforas muertas son aquellas cuya imagen, en términos de la cual se describe alguna cosa, se ha perdido, quedando sólo la letra, de manera que parecen describir la cosa directa, sin mediación de imagen alguna; por ejemplo, al decir «el año que entra», se toma directamente el que sigue en la numeración del calendario, sin reparar en que las cosas «que entran» requieren la imagen de un umbral o una puerta; metáforas muertas son aquellos enunciados en donde ya no se nota el objeto de la comparación, y lo comparado aparece directamente como lo que se compara. Las metáforas muertas aparecen como si fuera lenguaje en sentido recto, y en la cultura cotidiana la gente las emplea suponiendo que está usando lenguaje objetivo, de lógica racional, como si de verdad estuviera describiendo lo que pretende decir cuando en realidad está describiendo otra cosa; cuando habla, por ejemplo, de «mentiras sin fundamento» y «argumentos sin bases», no se percata que está describiendo enunciados como si fueran edificios, porque nada más las edificaciones tienen bases, fundamentos o cimientos, y nadie necesita saber arquitectura para decir una mentira, ni tampoco una verdad. El lenguaje cotidiano es metafórico, sólo que está muerto. Los niños lo dan por vivo, y por eso cometen esos errores tan envidiables; los poetas han escogido la profesión de resucitarlo.

De revivir las metáforas del lenguaje cotidiano aparecería una cantidad de imágenes y objetos insospechados en mitad de cada acto de habla, que, aunque enriquecerían la percepción del mundo, entorpecerían el funcionamiento normal del lenguaje: habría que aclarar todo lo que se dijera, con variable dificultad. La historia del lenguaje es la historia de la complejización de las metáforas, al punto de que muchas puedan aparecer de manera tan híbrida y laberíntica que quizá no serían reconocidas y apenas rastreables. A nivel teórico podrían hacerse estos rastreos; basta sin embargo para el presente argumento la asunción de que *el lenguaje está hecho de imágenes*. Como se puede «ver» (metáfora por excelencia de la comprensión) en los ejemplos, se trata de imágenes de objetos concretos y tangibles; incluso lo intangible es descrito como cosa tangible, por ejemplo, el pensamiento: «dar una idea», «sacar una conclusión», «entrar en detalles», «palabras vacías»,

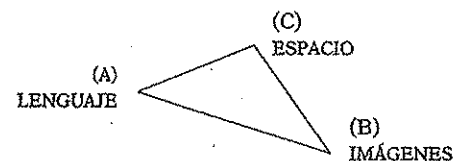
«volver al tema», «frases huecas», «arrancar una confesión», «ocultar la verdad», etc. (cfr. Millán y Narotzky, 1986); el pensamiento resulta un objeto con el que se puede hacer lo mismo que con una taza de café: llenarlo, vaciarlo, guardarlo, tirarlo, regalarlo. El referente de las imágenes de las metáforas son objetos:



Ahora bien, para comprender una cosa en términos de otra, para poder explicar lo pertinente mediante objetos impertinentes, no importa tanto el objeto, sino su localización, su movimiento, su dirección. En efecto, se trata siempre de objetos que están arriba o abajo, delante o detrás, dentro o fuera, y que entran o salen, suben o bajan, se mueven o se detienen, se sacan o se meten. Toda metáfora es en última instancia escenificable. Estos objetos adquieren sentido en el discurso cuando *ocupan lugar y se mueven en el espacio*. Toda metáfora es en última instancia espacial: es exactamente el espacio el que articula los objetos con la metáfora, el que vincula las imágenes con el lenguaje. El espacio está en medio de todo; no sólo en medio de los objetos compuestos sino en medio de sus componentes, no sólo en medio de los componentes sino en medio de su sustancia; todo está hecho de lenguaje, imágenes y espacio; y aquí no hay metáfora: el espacio no es una metáfora, sino que la metáfora es un espacio. El espacio es la instancia donde se articulan los objetos que dotan de imágenes a las metáforas del lenguaje. Entonces ya se puede entender qué significa «altas virtudes» o «ser de izquierda», «llegar muy lejos», «tecnología de punta», «pensamiento de avanzada» e «investigación de frontera», así como otras orientaciones espaciales consagradas en la cultura. El espacio es el sentido.



Si el símbolo adquiere empiricidad en la metáfora o en el lenguaje, y el significado en el objeto o imagen, el sentido adquiere empiricidad en el espacio. Por empírico puede entenderse aquello que es verificable conforme a la lógica de la dimensión espacio-temporal; del tiempo habrá tiempo de ocuparse más tarde, aunque puede anticiparse que el tiempo es un espacio detenido, pero del espacio tal vez sea permisible aseverar la tonta verdad de que pertenece a la lógica espacial, la misma que puede medirse en metros lineales, cuadrados o cúbicos, y donde se puede construir, ocupar y distribuir objetos igualmente mensurables. Así, las tres instancias del Espíritu tienen presencia física en el mundo empírico. Restituyendo el esquema de arriba a los términos ya habituales, el Espíritu empírico queda así:



No se trata de argumentar que el Espíritu es físico, sino, por el contrario, que lo físico es simbólico. La Psicología Colectiva no es espacial, sino que el espacio es psico-colectivo. El sentido es el espacio. El espacio presenta las mismas características de negatividad que se le adjudican al sentido. El espacio, como el sentido, es un agujero que sólo se verifica por lo que no es el agujero, por sus límites o contornos. Es lo que no se ve y no se toca, pero que se sabe que está ahí porque hace visibles y tangibles a los objetos; los objetos sólo tienen existencia, orden, movimiento, en y por el espacio. Es lo que hay que inadvertir para poder advertir todo lo demás, lo que no se debe ver si se quiere ver algo. La realidad empírica sólo empieza a tener realidad, a afirmarse, por su negación del espacio, al desplazarlo. El espacio solamente adquiere existencia cuando ha sido delimitado, ocupado, construido, transitado o distribuido, es decir, cuando hay objetos, movimientos y ordenaciones que lo niegan, y el espacio se queda en, por, entre (y demás preposiciones) ellos para concederles realidad, tamaño, velocidad, ubicación, etc. Y/o sólo adquiere existencia cuando se le nombra, pero el espacio es silencioso, así que se lo niega con la palabra que lo menciona. Es en y por el espacio que los objetos tienen relación entre sí, que se articulan, se diferencian, se juntan, se alejan, y son más grandes o más pequeños, magnánimos o pusilánimes, más lejanos o más cercanos. El espacio es el pegamento del mundo: su aire es su alrna, como bien reza la etimología. El

espacio, como el sentido, es negativo; es la negatividad sobre la cual los objetos pueden afirmarse, es la instancia que se ausenta para que las demás se presenten, la invisibilidad que hace visible a lo demás, el silencio donde se oyen las palabras. El espacio está vacío. Y cuando sólo hay espacio, se dice que no hay nada.

La idea del espacio como sentido encuentra afinidades en diversas teorías y concepciones. La reciente psicología cognitiva (vgr. Bruner, cfr. Figueroa y Hernández, 1991) argumenta que el pensamiento y el lenguaje solamente son comprensibles en relación con el contexto en el que se presentan. De igual manera, los términos de indexicalidad, entorno, texto, discurso, etc., están considerando el fenómeno en el mismo sentido, es decir, como solamente vigente con relación a un universo que no aparece en el fenómeno mismo. Pero la teoría del campo de Lewin y su descripción geométrica es puntualmente una concepción espacial del pensamiento; es Lewin quien dijo que no hay psicología sin el concepto de espacio. En general la teoría de la *Gestalt* es una teoría del espacio como pensamiento y/o del pensamiento como espacio. No es tampoco extraño que Halbwachs haya concentrado su trabajo en el espacio con completa prioridad para formular tan fructíferamente su teoría psico-colectiva. Y retrospectivamente, no resulta entonces casual que Mead haya pensado en algún momento de su carrera que el espacio era una categoría fundamental para la psicología. Tampoco es entonces una rareza que esos términos nebulosos pero sumamente vívidos como «atmósfera» o «ambiente» —términos que designan puro espacio— sirvan para calificar formas enteras de la cultura, modos completos de pensar y sentir por parte de una época o sociedad, ni es raro que los psicólogos colectivos nunca hayan renunciado a ellos, ni tampoco que la etimología de psique y Espíritu tenga una esencia estrictamente atmosférica y en negativo. Lo que más bien resulta extraño es que la idea del espacio haya sido soslayada por el grueso de la sociopsicología. Como sea, puede argumentarse con fundamentos que la utilización del espacio como categoría psico-colectiva no contraviene ni siquiera el aspecto canónico y textual de la disciplina, que el espacio es un tema clásico, donde los haya, para la sociopsicología, que una psicología que conozca y respete sus tradiciones, y desee permanecer en su seno puede, convincentemente, afirmar que el espacio es lo que piensa y siente en la sociedad, que la mente social, el espíritu civil, la conciencia colectiva son una entidad espacial. Se arguye todo esto porque, cuando el centro del Espíritu se abre hacia la realidad empírica de los fenómenos, cuando la Psicología Colectiva intenta hacer una teoría de la realidad, cuando deja de verse a sí misma y abre el ojo de su punto de vista, encuentra al espacio como objeto de su mirada.

PARTE TERCERA

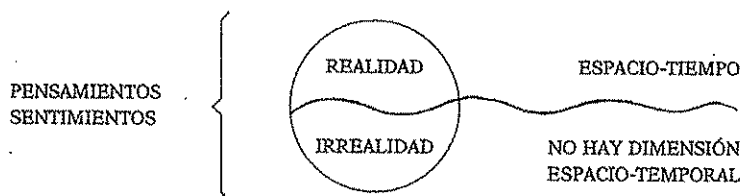
SU REALIDAD: EL ESPACIO PSICO-COLECTIVO

INTRODUCCIÓN

La Psicología Colectiva estudia el Espíritu, es decir, los pensamientos y sentimientos de una época y un lugar; tal época y lugar puede durar y medir diferentes números en el tiempo y el espacio; puede ser de cien años en el tercer mundo o de veinte minutos en la circunscripción de una recámara. En cualquiera de los dos casos, el Espíritu representa los pensamientos y sentimientos que en ese contexto se generan y están presentes, y que son distintos a los de cualquier otro contexto. Otros no cuentan, porque no están presentes. Pensamientos y sentimientos vagan *ad libitum* por todas partes y a cualquier hora, pero solamente los que caen en un espacio y tiempo específicos son los que interactúan entre sí para crear el Espíritu de ese lugar y época precisos, haciendo ahí un pensamiento y sentimiento permanentemente nuevo. Tal es el siempre presente de Lewin. Esta es la idea de un fenómeno, o de la realidad: los hechos, los acontecimientos, los sucesos, ocurren como los accidentes, a saber, como una miríada de eventos que cada uno por su parte, siguiendo su propia trayectoria, coincide en el mismo momento y en el mismo punto, y de buenas a primera hay algo totalmente distinto: un codo que se mueve rápidamente para hacia atrás para sacar la cartera y un ojo que iba agachándose para ver qué comprar: un ojo amoratado y un codo avergonzado. Después del incidente o del acontecimiento se puede hacer el recuento de las trayectorias y procedencias de los eventos, que es lo que constituye las explicaciones. La brutalidad de un accidente consiste en

que el tiempo y el espacio en que coinciden los eventos es mínimo, un segundo y un centímetro cuadrado, precisos, ni uno más ni uno menos, pero a veces ocurren en veinte minutos en una recámara, dimensión espacio-temporal un poco más mullida, con eventos más parsimoniosos, o en cien años de un hemisferio, en cuyo caso hay quienes ni se percatan del acontecimiento aunque en él concurren un porcentaje mayoritario de historia y geografía.

Y así se dice que el incidente tuvo lugar a tal hora. En efecto, todo lo que ocurre, se verifica, sucede o es real, todo lo que tiene existencia, «tiene lugar»: lo que no tiene lugar, no existe, no es real: es virtual. Podría decirse que los acontecimientos virtuales están dotados de cualquier cantidad de pensamiento y sentimiento, pero carecen de tiempo y espacio, lo que no significa que no lo vayan a encontrar; la creatividad, la originalidad, o los accidentes, son el relato de estas virtualidades que se vuelven reales, y como sucede siempre al dar explicaciones de ellas, resulta que en efecto tenían razones para suceder, como si ya estuvieran casi ahí, y entonces se habla del destino, o de que no hay nada nuevo bajo el sol. Las explicaciones tienen por objeto cancelar el milagro, monotizar lo insólito. Aquí quizá valga un primer esquema de posterior utilidad: esquema de pensamientos y sentimientos.



La Psicología Colectiva, como todo lo demás, trata con la realidad, pero no puede pretender que no exista la posibilidad de lo desconocido. Cuando son reales, i.e., cuando pertenecen a la realidad empírica, el espacio y el tiempo son la sustancia de los pensamientos y sentimientos: es la dimensión espacio-temporal la que les da materia, forma y presencia, de modo que allí donde haya espacio y tiempo, hay un acontecimiento, un fenómeno: hay pensamientos y sentimientos: está el Espíritu: no puede hablarse de pensar y sentir si no hay un cuerpo que se cimbra, una voz que entona, una viscera que se tuerce, una calle lloviendo, un libro escribiéndose, una imaginación en algún cerebro, una ciudad, etc.; y según es el espacio y tiempo en que ocurran, tales serán los pensamientos y sentimientos. Por eso, para referirse a la realidad empírica, la Psicología Colectiva puede aparecerse como el estudio

del espacio-tiempo considerado como una entidad psíquica, es decir, que vive por la comunicación, no importa si tal espacio-tiempo sea un individuo, un día, una casa, un año, una escuela, un siglo, una ciudad; una historia, etc.

Todo lo que tiene tres dimensiones tiene cuatro: todo lugar tiene su tiempo: la cama tiene su noche y las catedrales su edad media. Todo tiempo tiene su lugar: dormir sobre el escritorio está fuera de lugar y ya no es posible construir una catedral gótica, y ambos son de mal gusto. En efecto, al menos para la Psicología Colectiva, el tiempo puede ser considerado como espacio en movimiento, como sucede con las manecillas del reloj cuya medición radica en un desplazamiento sobre la carátula, o como el ir y venir, llevar y traer, poner y quitar de la gente durante su jornada. Por contraparte, el espacio puede ser considerado como tiempo detenido, como las actividades anotadas en la agenda que permanecen anotadas al día siguiente, como los objetos fabricados mediante ires y venires, llevares y traeres, poner y quitar. En una catedral gótica queda suspenso el movimiento de la edad media, mientras que en el último siglo el espacio sigue moviéndose: pone Brasilia y quita Hiroshima. El tiempo es espacio que se escapa: el espacio es tiempo que se queda. Como dice Rilke, «del pasado y el futuro se desprende lo permanente: el espacio». Espacio y tiempo son lo mismo, así que para ahorrar tiempo nos podemos ahorrar la palabra «tiempo», y hablar, a partir de aquí, del *Espacio*.

El presente capítulo tiene la pretensión de armar un marco teórico para comprender la realidad psico-colectiva; para ello plantea la existencia de cinco diferentes espacios comunicativos, a saber, un espacio extra-público informático denominado secretaría, un espacio público urbano denominado plaza y/o calle, un espacio semipúblico semiprivado denominado casa pública, un espacio privado doméstico denominado domicilio y un espacio íntimo individual denominado cuerpo. Hace, en primer lugar, la argumentación de su génesis, y en segundo lugar, glosa, por un lado, sus componentes estructurales, tales como la ocupación y distribución del espacio, y por el otro, sus componentes dinámicos, tales como sus tránsitos y transiciones al interior de cada espacio y entre cada uno de ellos.

La idea de centro como lugar

Si el Espíritu es un Espacio, el Centro es un lugar. La idea de centro ha sido metodológicamente necesaria para este trabajo por-

que permite hilar los distintos capítulos y asimismo ubicar en qué parte del pensamiento psico-colectivo se está moviendo el cursor: si el escritor o el lector se siente a la deriva, hay un Centro del cual agarrarse para darse ánimos. Este trabajo tiene tres capítulos: en el primero, todas las teorías, opiniones, autores y textos pertenecientes a la disciplina, se hacían converger en un único concepto central, el de la comunicación simbólica, que reivindicara sus diferencias periféricas pero resaltara una perspectiva común: el centro era un punto de vista. En el segundo capítulo, el centro era el mecanismo interno que le permitía ver a ese punto, es decir, intentaba comprender el modo de construcción del conocimiento, el cual resulta responsable del punto de vista y de las teorías; en el modo de pensar ya está incluido el pensamiento: el modo de conocer ya incluye el conocimiento del modo; el centro era una forma de mirar. El tercer capítulo, aquí presente, intenta hacer una sistematización de la realidad empírica, del mundo dado por real sin mayores trámites, que se mide en metros y en horas, en distancias y duraciones; y cuando la comunicación simbólica y el conocimiento son puestos en una dimensión espacial, el centro es un lugar; todo el mundo lo sabe: ahí está el centro de la ciudad, allí está en centro de atracción, aquí está el centro de la mesa, el centro del poder; todo Espacio tiene su centro; el centro es la cosa vista.

Pero por lo que se ha hecho más deliberado el uso metodológico de la idea de centro es porque muestra una cosa: que los tres capítulos tratan de lo mismo, que cada uno es la repetición del de junto, acaso por otra vía. Ciertamente, tienen el mismo Centro. Los tres argumentan la presencia de una entidad psíquica global cuyo organismo y cuya actividad tiene el material de las relaciones, cuyos elementos constitutivos y cuyos productos terminales son relaciones, cuya razón de ser y cuya finalidad son relaciones: las relaciones son la entidad y la entidad son las relaciones. Los tres capítulos exponen la manera en que el todo es su comunicación, y el modo en que cada interacción constituye el todo completo. Tal entidad psíquica es el mundo —la sociedad, la realidad, la vida— no importa cómo o dónde aparezca, cada capítulo expone, por separado, otra vez, la Psicología Colectiva en su conjunto: la Psicología Colectiva se refiere a una disciplina y puede narrarse como tal, se refiere a un conocimiento y puede narrarse en tanto tal, se refiere a una realidad y puede narrarse como tal: los tres se refieren a la génesis, estructura y dinámica de esta entidad psíquica que, circularmente, es la misma que constituye la disciplina, el conocimiento y la realidad. El Centro es uno: la Psicología Colecti-

va es su disciplina, es su conocimiento, es su realidad, es la Psicología Colectiva. El ojo, la mirada y la cosa vista son un mismo objeto. Así pues, bajo advertencia no hay engaño y el capítulo que procede volverá a desplegar el mismo argumento, la misma Psicología Colectiva, ahora por la vía del Espacio.

El Centro es un lugar. Todo Espacio tiene su Centro; es inherente a él: los estadios, las habitaciones, los teatros, las casas, los corrillos, las reuniones, las fiestas, el trabajo, desde el momento en que están contenidos en un espacio, tienen *ipso facto* un centro; y también, por ejemplo, hay quien pone el centro del cuerpo en la cabeza y quien lo pone en el corazón, hay culturas que lo ponen más sabiamente en el vientre (cfr. Berman, 1981), y se trata de cuerpos y vidas enteramente distintas según dónde esté el centro; no es exactamente un centro geográfico porque el centro de un biblioteca es el escritorio con la lámpara que puede estar en una esquina; cuando a alguien se le pide que pase al centro, sabe sin pensarlo dónde está, porque se trata del centro simbólico, del centro de atención, de atracción, de actividades, de operaciones, de las miradas: ahí donde verdaderamente suceden los acontecimientos, y en torno a donde los demás lugares, los objetos, están dispuestos:

por eso el centro tiene tanta importancia. ¿Qué es el centro? La metrópoli internacional de la cultura respecto a otras ciudades, pero también, simplemente, la ciudad respecto de la aldea, la plaza del pueblo respecto de la casa aislada. La gente que quiere actuar, va al centro. Quien es autor de una invención o cree poder serlo, va al centro. Ahí tropiezan las ideas y esa colisión multiplica sus efectos, los transforma en poder. [...]. No basta ir al centro, es necesario formar parte de él [Alberoni, 1984, pp. 143-144].

Para la Psicología Colectiva, puede definirse el Centro como el lugar donde se crea la comunicación que rige para el resto del Espacio. Así pues, los hechos que van a importar, que van a trascender, son los que se llevan a cabo en el Centro, y así, quien quiera formar parte de los hechos, ser un acontecimiento, o participar cabalmente del mundo y de la realidad, tiene que acudir al Centro, hacer ahí las cosas, y si por casualidad sucede un hecho insólito, ineludible, fundamental, en otra parte del Espacio, esta otra parte se erigirá en Centro, soslayando al punto anterior, dejándolo en calidad de alrededor. Así ha sucedido ya cuando menos cinco veces en la historia global del Espacio. Al decir que el Centro es donde se hace la comunicación, se indica que es un lugar de invención y de

pluralidad, y también de conflicto, mientras que sus zonas aledañas, que se hacen a semejanza del centro, son un lugar de repetición. Y por eso mismo, al Centro siempre se le construye vacío, escombrado, sin objetos que lo ocupen, porque existe para ser llenado por la comunicación, mientras que las zonas periféricas cumplen la función de guardar objetos, concretamente los objetos fabricados por o al servicio del Centro, como puede verse en el campo baldío de un estadio con su graderío alrededor, o la mesa amplia y despoblada de un comedor con sus trinchadores, mesitas de servicio, cuadros y paredes en torno: el campo y la mesa se llenarán a la hora de la comunicación, a la hora de la constitución del acontecimiento; en las grandes plazas de las ciudades o incluso en los salones de fiestas, todo el mundo tiende a rodear el centro, a transitar por los bordes, pegados a las paredes, hasta que llega el gran momento de ocupar el centro para hacer un movimiento de masas de multitudes o un movimiento de masas al bailar, y todos se apretujan en el centro: la fiesta comienza.

Todo Espacio lleva dentro su Centro, y en ello surgen las coordenadas del Espacio psico-colectivo, toda vez que el resto queda determinado como periferia. En efecto, la existencia del Espacio implica la oposición centro/periferia que, puesto que se trata de un Espíritu, está cargada simbólicamente: si el centro es donde ocurren las cosas, la periferia es la zona donde empiezan a dejar de ocurrir, donde los acontecimientos son menos trascendentes, menos visibles, y por ende, menos reales que en el centro: la periferia es un espacio real, por cierto, pero un poco menos lejano de la virtualidad del no-acontecimiento. Sin embargo, cabe notar que centro y periferia son carne del mismo espacio, misma sustancia, de modo que en la esencia del centro está la periferia, su opuesto. Las oposiciones que son inherentes a la espacialidad de la vida, a la vida pues, son oposiciones hechas de la misma sustancia: así como puede decirse que la vida lleva dentro la muerte, o que la consecución del éxito consigue también su propio fracaso, que cada felicidad que se alcanza obtiene su propia tristeza, así cada centro crea su periferia: son oposiciones intrínsecas, incluyentes. Estas oposiciones son metodológicamente válidas, y las coordenadas simbólicas del Espacio se irán gestando así: el opuesto está dentro del mismo objeto y formando parte de su esencia; desde esta perspectiva, el mundo se mantiene unificado incluyendo sus contrarios. Pero hay otro tipo de oposiciones, aquellas que se erigen a partir de la modernidad, y que fragmentan al mundo en dos, haciendo de cada parte un objeto distinto hecho de material diferente y antagónico, de modo que la vida y la muerte son dos cosas

distintas, la felicidad es lo opuesto de la tristeza, y se supone que los exitosos son los antípodas de los fracasados; son oposiciones extrínsecas, excluyentes. En todo caso, el coordinado centro/periferia ya aparece preñado de una serie de oposiciones, tales como real/virtual, comunicable/incomunicable, público/privado, entre otras que irán apareciendo en la historia espiritual del Espacio.

Comoquiera, lo que aparece espacialmente como Centro, vitalmente es asimismo el centro de la vida, es decir, lo que es interpretado por sus habitantes o protagonistas como lo que verdaderamente importa, lo único que cuenta, y todas las actividades, valores, aspiraciones, objetivos, ilusiones, trabajos, etc., gravitan en torno a ese centro. El centro de la vida es, ciertamente, el punto de partida, el tránsito y el punto de llegada de todos los actos; el Centro es el ojo, la mirada y el objeto de la vida. El presente trabajo intentará narrar ahora la construcción del Espacio psico-colectivo, en la forma de constitución de la ciudad y de la vida urbana, que nace naturalmente con su Centro, y asimismo, intentará argumentar que ese Centro se irá moviendo de lugar en el transcurso del tiempo, atrayendo en sus desplazamientos todas las miradas, pensamientos y sentimientos, y creando, según cambia de espacio, nuevas modalidades del Espíritu, nuevos pensamientos y sentimientos colectivos.

HISTORIA ESPIRITUAL DEL ESPACIO

Crear el espacio tiene algo de difícil, porque espacio es todo lo que había antes de que a cualquiera se le ocurriera crear algo. Equivale a inventar el agua dentro del mar. Por eso, cuando se logra, todo lo demás resulta fácil. Es con la invención del espacio con lo que se echa a andar la cultura, por lo menos la occidental, que hasta hoy, es central.

1. El nacimiento del espacio. La edad ateniense. Siglos VI-III a.C.

El nacimiento del espacio tiene algo de generación espontánea, sin antecedentes, ni siquiera todavía los milagros, y será un lugar común, y no será el último, que tal portento sucede en Grecia. La cultura nace en la forma de un espacio. Ortega y Gasset dice que este parto sin madre a la vista es un hecho que hay que «tomar como absoluto y de génesis misteriosa, un hecho de que hay que partir sin más» (1937, p. 133), y prosigue, en una página perfecta que bien vale su cita *in extenso*:

el caso es que la excavación y la arqueología nos permiten ver algo de lo que había en el suelo de Atenas y en el suelo de Roma antes de que Atenas y Roma existiesen. Pero el tránsito de esta prehistoria, puramente rural y sin carácter específico, al brote de la ciudad, fruta

de nueva especie que da el suelo de ambas penínsulas, queda arcano: ni siquiera está claro el nexo étnico entre aquellos pueblos protohistóricos y estas extrañas comunidades, que aportan al repertorio humano una gran innovación: la de construir una plaza pública, y en torno una ciudad cerrada al campo. 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 este 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. Nótese que esto significa nada menos que la invención de una nueva clase de espacio, mucho más nueva que el espacio de Einstein. Hasta entonces sólo existía un espacio: el campo, y en él se vivía con todas las consecuencias que esto trae para el hombre. El hombre campesino es todavía un vegetal. Su existencia, cuanto piensa, siente y quiere, conserva la modorra inconsciente en que vive la planta. Las grandes civilizaciones asiáticas y africanas fueron en este sentido grandes vegetaciones antropomorfas. Pero el grecorromano decide separarse del campo, de la «naturaleza», del cosmos geobotánico. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo puede el hombre retraerse del campo? ¿Dónde irá, si el campo es toda la tierra, si es lo ilimitado? Muy sencillo: limitando un trozo de campo mediante unos muros que opongan el espacio incluso y finito al espacio amorfo y sin fin. 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 practica 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 el que el hombre se liberta de toda comunidad con la planta y el animal, deja a esto 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 en la ciudad» [Ortega y Gasset, 1937, pp. 134-135].

El espacio nace como una negatividad, como la negación de simplemente todo lo que estaba hasta entonces, concretamente la vida humana adherida a la naturaleza, pensada por ella; frente o contra la vida natural, se opone una vida civil, urbana, de modo que el espacio civil nace ya con una idea, la de la oposición, esta

vez excluyente, extrínseca, entre la ciudad y la naturaleza, estableciendo así, como propiedad inherente del espacio, la coordenada dentro/fuera, donde lo que está dentro es lo que rige como real y digno de humanidad, y lo que está fuera es descartado de la realidad. De hecho, la primera construcción en el espacio es la que opone lo que está dentro y lo que queda fuera. Es por obligación de civilidad que, entre los aparatos cuya fecha de patente se traspapela entre las de la rueda y el fuego, se encuentren las puertas, paredes batientes, máquinas de cerrar en primer lugar, porque si de lo que se trata es de fundar el espacio dentro, las puertas se hicieron para cerrarse; las puertas para abrirse son posteriores. Las cerraduras, cuya complejidad mecánica de rompecabezas supondría una invención más bien reciente, datan cuando menos del año 2000 a.C. (Pascoe, 1974): encerrarse parece necesidad de sobrevivencia, de supervivencia civil. Y es que en efecto, la diferencia entre dentro y fuera, la oposición inclusión/exclusión, aparece en la forma de barrera, de muralla. Pero puesto que de lo que se trata es del espacio dentro, los muros y bardas de las ciudades no tienen como fin, según se supone en la lógica moderna del miedo, defenderse del exterior, sino pegar, cimentar, cohesionar, darle volumen al interior: por eso las murallas eran uno de los adornos preferidos de la cultura grecorromana (cfr. Veyne, 1985, p. 186). Y los adornos, como toda la belleza, tenían igualmente que ser artificiales, en oposición a las fealdades naturales de allá fuera; así que al brillo natural del mármol de las columnas del Partenón había que pintarlo con cuatro o cinco colores, y al mármol de las esculturas pintarlo de color carne: nada hay más bello que el artificio, desmintiendo *ante facto* el gusto estético de quienes quieren el mármol natural para imitar a los griegos; es la paradoja de que el buen gusto contemporáneo se basa en una equivocación.

La ciudad era intramuros, intramoenia; efectivamente, la palabra polis (y también *urbs* en latín, *town* en inglés) comportaba la idea de pared circundante (Arendt, 1958, p. 91 n.); la ciudad no eran las casas y esas cosas, sino el espacio encerrado. Es curioso que varias palabras que designan el aire de un espacio, lo definan por lo que lo circunda, por lo que lo aparta: tanto «recinto» como «ámbito» o «claustró» es lo que rodea y encierra a un lugar: lo que lo crea. E incluso, en Grecia, la ley no era una serie de permisos y prohibiciones, sino literalmente una valla, una muralla (Arendt, 1958, p. 90 n.) de manera que estar dentro de la ley era meramente estar dentro de la ciudad, en la habida cuenta de que estando dentro ya se pertenecía a su Espíritu, y uno se comportaba conforme a él: lo que se respira no necesita leerse. Las reglas

son las paredes. En la Grecia antigua está hasta tal punto el Espíritu anclado en el Espacio, que solamente quien poseyera suelo en la ciudad era ciudadano, pero sobre todo, que no todos pudieran poseerlo, porque la propiedad no se compraba con riqueza (Arendt, 1958, p. 88): la propiedad era sagrada, y por eso la riqueza no alcanzaba para comprarla, lo cual es una idea difícil de asimilar hoy en día, pero lo cierto es que la propiedad del suelo solamente era accesible mediante la capacidad de ciudadanía; había un olímpico desprecio por la riqueza.

1.1. *El ágora y el logos: la plaza pública y el lugar común*

Pero para lo que sirven las murallas de la ciudad es para tener Centro. El centro de la ciudad, y de la vida griega, está más dentro, en el ágora o plaza pública, de la cual el resto constituye meramente un derredor, producto secundario de lo que es y hace el centro. El ágora griega, que en tanto centro es el lugar donde ocurre la vida en su mayor pureza, es un lugar vacío: en ella no hay templos, ni altares, ni propiedades ni edificios de gobierno (Giedion, 1952); en ella no se compra ni se vende, ni se produce ni se gasta nada, porque está hecha para llenarse de palabras: el centro es el lugar donde se crea la comunicación, y en el caso del ágora griega, se trata de la creación del logos, de la palabra: el ágora y el logos constituyen una misma entidad: la plaza pública y el pensamiento son exactamente el mismo proceso, y por supuesto, las propiedades de la comunicación y las de su espacio, corresponden. En terminología tridimensional, la comunicación es un espacio plano, horizontal, que no permite establecer jerarquías perceptuales de altura, sino que la altura de los ojos y de la voz es igual para todos sus participantes; asimismo, es una superficie, de manera que contiene una infinitud de puntos de estancia, donde cabe cualquier número de participantes, nadie excluido, los cuales pueden ocupar cualquier posición del plano, sin que esté ninguna prescrita, ni que tampoco tenga que conservarse la posición inicial. En una superficie no hay punto inicial ni punto final, ni punto de partida ni punto de llegada, razón por la que los mensajes que se emiten no tienen a dónde ir, ni para cuándo llegar; carecen de meta, y su único fin es sólo mantenerse dentro de la comunicación, dentro del plano: el fin de la plaza, del plano o de la comunicación, no es transportar nada, sino estar ahí, de manera que los mensajes pueden tardar todo lo que quieran en moverse de un lado a otro, porque no van a ninguna parte: ya han llegado. Los

participantes de la plaza, como los mensajes de la comunicación, al seguir trayectorias deambulantes, sin rumbo fijo, lógicamente, se interrumpen, se entretienen, se distraen, se les va el santo al cielo, olvidan su rumbo, intercambian material, alteran el mensaje, todo el tiempo, una vez tras otra, volviéndose siempre imprecisos y necesitados de aclaración, para lo cual tienen que volver a interrumpirse y entretenerse: las posiciones y las opiniones se multiplican sin que a nadie parezca preocuparle porque, si el objeto es la comunicación en sí misma, mientras más haya, mejor se cumple. Con este procedimiento se generan continuamente ideas nuevas, aparecen nuevos significados que conviven con los viejos: es el placer desordenado de la pluralidad, y de la democracia. Cualquier conversación animada, de esas que uno no quiere que terminen, tiene esta estructura, y uno le pone «peros» a toda intervención precisamente para alargar la conversación y que no termine. Este modelo se opone espacialmente al de la información, que es el gozo férreo del dogmatismo, cuyo esquema tridimensional es de una línea, dos dimensiones en realidad, que une dos puntos extremos, por lo que caben solamente dos participantes, el que habla y el que escucha, y por donde se transporta, en línea recta, un mensaje de un polo a otro, el cual no se desvía ni se detiene ni se contamina en sus viajes; ni perturbaciones del mensaje ni pérdida de tiempo en el transporte: es así como son las carreteras, las líneas telefónicas, las cadenas de montaje, y el modelo emisor-canal-receptor de las teorías eficientistas de la información. Pero la plaza pública es comunicación. Es la diferencia entre una pista de baile y una pista de carreras, junto con todas las intenciones, tareas y resultados que les acompañan.

Y ciertamente, como dice Alfonso Reyes (1945, p. 15), «la cultura griega está sustentada por el Logos, sostenida por la palabra», y ésta, se hace del espacio de la plaza pública. Se entiende así que en la Grecia clásica, la música, la pintura, la escultura, eran consideradas «artes menores», meras artesanías (Huizinga, 1938); la arquitectura es sobria y simple, como no queriendo llamar la atención al paso de la palabra (cfr. M.D.D., 1985, pp. 42 ss.). La cultura griega, madre del pensamiento occidental, se realiza hablando, lo que, a decir de Aristóteles, era la mejor utilización que se podía hacer del cuerpo. Para hablar, y sobre todo, para seguir hablando, como corresponde a la comunicación y su enriquecimiento, la primera regla es no estar de acuerdo, porque quienes están de acuerdo se callan: hay que controvertir, contrargumentar todo: pergeñar un anti-logos (Billig, 1987, p. 44) para cada logos, y así como cuento de nunca acabar. En el siglo V a.C., el de Pericles, el más

esplendoroso de los siglos helénicos, se da una casta de contrargumentadores profesionales, discutidores de todo, que ponían en tela de juicio, desde la creencia oficial de que la lluvia era orín de Zeus hasta la existencia del mismo Zeus orines aparte, pasando por el dato de que dudaban hasta de las razones que ellos mismos esgrimían, y por lo común convencían a todos, porque eran unos artistas de la persuasión, del arte de hacer que el interlocutor vea las cosas desde una perspectiva, o de la contraria: el arte de cambiarle la forma al mundo frente a sus mismos ojos abiertos. Ellos eran los sofistas, o retóricos, o rétores. Extravagantes, políticamente revolucionarios; algunos de ellos leyendas errantes. Todos ellos pertenecían al siglo V, eje de la era ateniense que va del 600 al 300 a.C. Es un agradable devaneo imaginarse sus vidas, desde la de Empédocles, el primer retórico, estadista y filósofo, poeta, ingeniero que cambia el clima de Agrigento rebanando un monte, médico que alivia mágicamente y cura epidemias desecando un pantano, científico que intuye para la biología la respiración pulmonar e incluso la cutánea y encuentra que en las plantas también hay sexos, orador magnético y charlatán vestido con el último grito de la ostentación, y que se arroja al volcán Etna para morir en una tumba a la altura de su dignidad. Corax es su primer discípulo, y Tisias discípulo de Corax, ambos tenidos por los primeros escritores de libros de texto, pero, para que se vea de qué se trata la retórica, Tisias se niega a pagarle a Corax por sus enseñanzas, argumentando que si de veras lo ha enseñado a persuadir, entonces lo podrá persuadir de que no le cobre, pero que si no logra persuadirlo, entonces tampoco le paga porque no le ha enseñado nada, y Corax contrargumenta que si no lo logra persuadir de que no le pague, tendrá que pagarle, pero si sí lo logra, también, porque entonces le ha enseñado bien (Reyes, 1945, p. 58). Logos y antilogos en plena danza, juego de la palabra. Gorgias Leontino, el «hacedor de frases», como le llama Reyes, es en efecto el primero de los retóricos que encuentra en la palabra no sólo el contenido, sino también su música, su estética, la capacidad de crear verdades mediante frases bonitas, lo cual, ciertamente, lo hace descreer de los contenidos, lo convierte en un escéptico; Gorgias inventa la gramática, con lo que puede empezar a verse el papel de la retórica en el conocimiento del lenguaje. Un discípulo suyo, Polo de Agrigento, funda la etimología. Otro discípulo de Gorgias Leontino es Isócrates, el retórico tímido que no sabía hablar en público, que eludía sin embargo la oratoria con buenas respuestas: «lo que yo sé no es aquí del caso, y lo que es aquí del caso yo no lo sé» (Reyes, 1945, p. 193); no orador pero sí logógrafo, maestro de ora-

dores; no orador pero sí escritor, «orador para la eternidad», lo llama Reyes; es uno de los pocos defensores de Sócrates, pero a fin de cuentas, no orador, en vez de hablar se lanzó contra la tribuna en su defensa; y se diría que no orador pero sí elocuente, al morir a los 98 años por una huelga de hambre de razones políticas. Y otro discípulo de Gorgias es Protágoras, según Billig (1987, pp. 40 ss.), el mayor de todos los rétores, y el de mejor leyenda: una de las acusaciones contra él era la de saber demasiado, y encima burlarse de su propia sabiduría, al ser el único que se autodenominaba «sofista», término ya peyorativo desde entonces; Protágoras es el proponente de la homomensura: «el hombre es la medida de todas las cosas», y al parecer, quien acuña la frase que casi es su grito de guerra en la explanada: «toda cuestión tiene dos puntos de vista contrarios e igualmente verdaderos», porque de acuerdo a esta frase era capaz de defender o atacar cualquier argumento según quién era el que le pagaba, y como dice Billig, hasta su nacimiento y su muerte tienen dos puntos de vista, porque de él se dice que nació de familia acomodada o que vivía de recoger leña, para lo cual inventó un cojineté de cargador, y de él se dice que murió viejo y próspero o que, perseguido por sus ideas, murió en un naufragio rumbo al destierro; igual se dice que obtuvo su sabiduría de convivir con magos persas y que escribió catorce libros de los cuales ni uno sobrevive, tal vez debido a la fama de ser el primero cuyos libros fueron quemados por la autoridad; en todo caso, Protágoras es quien funda la sintaxis al separar las diversas partes de los enunciados, y es el maestro de Sócrates. Lo que al parecer hace distancia entre ambos es que, mientras tanto, la retórica iba cayendo en la erística, en la palabrería de adorno, y con ella en el nihilismo: la vida son palabras sin verdad ni mentira que se lleva el viento: un caso de sobredosis de logos. Sócrates es el último sofista, el último retórico, y tan bueno que, para contrargumentar a los sofistas, se autodenomina filósofo, aunque aprende de Protágoras no sólo la honestidad, que en ambos es mayúscula, sino también la mayéutica, el arte de polemizar preguntando, como si no supiera la respuesta, y también la ironía, el arte de mostrar defectos mencionando virtudes, la cual perfecciona Sócrates hasta llevarla a niveles de cicuta.

En conjunto, los retóricos eran tenidos por hechiceros, engatusadores, encantadores, quienes por medio de la palabra, hacían ver, crear, pensar y sentir a la gente de una manera, o si, protagóricamente, querían, de la contraria, en una especie de lo que Ralph Lever, en el siglo XVI (cfr. Billig, 1987, p. 82), llamó *witcraft*, brujería del ingenio, merced a la cual pleiteaban con cualquiera

que abriera la boca o, protagóricamente, no lo hiciera, sobre cuestiones de democracia, de legitimidad gubernamental, o en torno a la cuestión del panhelenismo, y razón por la cual difícilmente abandonaban el espacio del ágora, casa de la palabra, porque por las palabras andaban como por su casa, y de ahí que también se les considerara vagabundos, y es que en efecto, como en la comunicación, por la calle no iban a ninguna parte, sino que ya habían llegado, después de lo cual no tiene nada de extraño que Diógenes viviera en un barril, ni que garandara con su lamparita en busca del hombre, que en buen idioma es en busca de alguien con quien pleitear. Lo que buscaban los rétores eran dos cosas: un interlocutor y un público, al primero para contraponerle argumentos y al segundo para que decidiera quién había ganado la discusión; Protágoras de hecho inauguró los concursos de retórica: era un logos en busca de antílogos en busca de la razón, porque las risas, aquiescencias y veredictos del público eran los que determinaban de parte de quien estaba la verdad; ciertamente, la verdad era una cuestión de persuasión, de veredicto, de belleza y fuerza del argumento, y no de comprobación unilateral; cuando menos así era la verdad que fundó la cultura occidental, porque tanto la sofística como la filosofía se hicieron a través de discusiones civiles en el campo llano y de entrada gratis del ágora griega, hablando sobre cualquier cosa, incluyendo el tipo de túnica que debía llevar un verdadero ciudadano; mientras que Empédocles andaba de púrpura y con corona de laureles (Reyes, 1945), Sócrates, irónicamente, se enorgullecía de saber llevar, como gran ateniense, el clásico himatón, un rectángulo de lana de 2 x 3 metros, cuyo drapeado es estéticamente idéntico a las estrías de las columnas, con lo que de paso criticaba la moda del exomis (Deslandres, 1976, pp. 99, 107), esa especie de minitúnica con la que salen los semidioses en las películas; y también hablaban de la vida, la muerte, la felicidad, las pasiones, la democracia, el conocimiento, etc., es interesante notar que no aparecía verdad ni razón si no había público, y que no había verdad ni razón ni conocimiento si no se hacía en voz alta, y en la plaza: todo pensamiento era producto del ágora, pensado en público: el conocimiento tiene origen civil, el retórico tenía que considerar tanto los enunciados de sus interlocutores como las ideas del auditorio, porque solamente entre las tres se producía el conocimiento: la plaza pública era el lugar común del conocimiento, y curiosamente, al conocimiento público se le denominaba, ni más ni menos, «lugar común», *topos* o tópico para decir en griego *locus communis*, es decir, al pensamiento se le daba nombre de espacio, porque el lugar común de la plaza pública es el

mismo lugar común que el pensamiento. Los lugares comunes eran una serie de argumentos validados por la tradición y pertenecientes a la cultura que, al ser tenidos por correctos en su generalidad, debían ser considerados en toda polémica, ya fuera para apoyarse en ellos en una disquisición particular, ya fuera para refutarlos con arreglo a algún otro lugar común: los tópicos eran las verdades generales que funcionaban como criterio de razonabilidad de un argumento. Es Protágoras, quién más, el que redacta la primera lista de lugares comunes, entre los cuales destaca ese lugar común de que para cada cuestión hay siempre dos verdades contradictorias igualmente válidas, incluyendo esta cuestión, argumento que, como se ve, puede ser sacado de la manga y utilizado como estrategia de trabajo para cualquier cuestión particular. Esto eran los lugares comunes, pero desde que la retórica fue acusada de «pura retórica», se volvieron «puros lugares comunes». Comoquiera, el pensamiento y el espacio tienen nombre de lugar, son ambos tanto una palabra como una actitud, aunque es cierto que los griegos privilegiaron al logos sobre las formas, razón por la cual el buen orador debía encantar sólo con la palabra, y por lo tanto no usaba aspavientos gestuales sino que incluso cubría sus manos con la túnica, como indicando que hasta las emociones han de expresarse lingüísticamente, excepto cuando indicaba que iba a tomar la palabra, que levantaba el índice y el medio, deteniendo el anular con el pulgar, justo como todavía se lo enseñan a los seminaristas para subir al púlpito, mientras que los escuchas levantaban sólo el índice (Brown, 1985, pp. 266 ss.) si querían intervenir, justo como todavía lo hacen los alumnos en el salón de clase, lo cual podría servir de primer renglón para una historia de los gestos. No obstante es cierto que la palabra comportaba su propia belleza, creaba imágenes que persuadían por su estética, como obsesivamente lo supieron Gorgias y Protágoras; ciertamente, la forma es parte del contenido: el tono, el timbre, las inflexiones, las pausas de la voz, son un argumento en sí. Por eso Demóstenes, después de ensayar su oratoria con guijarros en la lengua, jerarquiza las partes de la retórica así: primero, la exposición, segundo, la exposición, tercero, la exposición (cfr. Billig, 1987, p. 58).

En suma, el primer espacio es público, y el primer conocimiento es público, que se produce como resultado de la confrontación de pareceres, en el entendido de que cada interlocutor posee sólo la mitad de la verdad, porque ésta, completa, aparece en medio del debate. Puede notarse, y en verdad que no de paso, que es exactamente, por la vía de la retórica, el mismo razonamiento que

expone Mead para plantear que la conciencia es un producto del acto social, y que es en el acto social comunicativo, donde realmente se construye la entidad psíquica, el alma de los griegos que, como ya se sabe, no es lo que está dentro de los individuos, sino lo que flota por el espacio de la plaza y el pensamiento del público, y cuya teorización original proviene de Anaxímenes, quien sostuvo que el elemento primordial del universo era el aire, el cual al condensarse se volvía agua, tierra y fuego y que, para la Psicología Colectiva, le resultó correcto. Viene al caso notar que el antiguo y nuevo testamentos también pongan en el aire al alma del mundo, como lo documenta Tournier (1975), llamándolo «el viento para-pleto» (s.f.), donde flota el logos que insufla y denomina al mundo.

Los retóricos hablaban, porque el discurso era el centro de todo: era el pensamiento, la verdad y la realidad, de modo que conocer el habla, poderla manejar a su antojo, implicaba conocerla, es decir, saber cómo y de qué estaba hecho el pensamiento; por eso discutían especialmente sobre el arte de discutir. Así, pues, sus invenciones de la gramática o de la sintaxis no equivalían a la mera tipificación de las palabras, sino al conocimiento de la estructura y dinámica del pensamiento, en primer lugar del pensamiento público y por extensión del pensamiento interior, que para Isócrates o Platón (Billig, 1987, p. 110), no era otra cosa que retórica interna con todo y su adversario y su público de lugares comunes. La gramática es, bien entendida, una psicología. De hecho, como concluye Alfonso Reyes, con la erudita simpleza que le caracteriza, los retóricos fundan las ciencias del Espíritu (1945, p. 56), y de paso fundan su oposición con las ciencias duras que, empezando con Pitágoras y su pasión por el número y su horror a lo indeterminado, también florecía en Grecia. Junto con el conocimiento de la gramática, los retóricos también se interesan por el conocimiento de las pasiones que mueven al adversario y al auditorio, en auténtico preámbulo de una psicología de masas, que ellos denominaban psicagogía, y que era indispensable para todo persuasor que se respete. De esta forma, ciertamente, la retórica aparece como un excelente tratado de comprensión del Espíritu, al grado de funcionar hasta como psicoterapia, como la que practicaba Antifón, quien se anunciaba como aliviador de penas, a quien nadie le podría contar una pena tan grande que él no pudiera espantar de la cabeza. Billig ve en la retórica un antecedente por mucho más adelantado de la sociopsicología actual:

de hecho puede afirmarse sin mayor exageración que todos los grandes temas de la psicología social moderna se encuentran en la

retórica clásica, particularmente en la Retórica de Aristóteles [1987, p. 54].

La Psicología Colectiva, puede advertirse, pretende tomar el relevo que la Psicología Social no tomará, razón por la cual, Billig, este «psicólogo anticuario», como se autodefine, se ha dedicado a su recuperación.

1.2. *La doble ramificación privada de lo público*

Contra lo que pudiera pensarse, los griegos también comían, y hasta tenían esposas; también guerreaban, y hasta tenían tiranos; pero eso no contaba, no era real porque no era público, porque sucedía fuera del centro, en los alrededores del lugar y en la periferia del conocimiento, aunque, eso sí, tuviera que suceder. Se trata de acontecimientos que están privados de publicidad, que están camino de la virtualidad. La dignidad de ciudadano era nada más para aquellos para quienes el habla y el ágora eran su elemento, y para quienes aquello que los sacara de su elemento y les quitara el tiempo de plaza, era más o menos la indignidad, tal como trabajar o gobernar, ambos actos que, por decencia, no se hacían en público. En efecto, todo lo que fuera producción, administración, reproducción, servicio, estaba considerado por debajo del ideal de ciudadanía, tiempo tirado y vergonzoso, que aunque tuviera que ser realizado por alguien, a un ciudadano digno no le iba a tocar aunque para ello hubiera que vivir en un barril. La ciudadanía no era necesariamente para los pudientes, sino para los ociosos, aquellos que vivían para el diálogo, el debate, la polémica, la controversia, actividades por las que nadie paga; las críticas y burlas de mayor peso contra los retóricos era que cobraban por sus enseñanzas, lo que los hacía seriamente sospechosos de fraude y charlatanería, y lo que los obligaba a justificarse lastimeramente como de un vicio ineludible, o contratarlos cínicamente como gozando hasta de sus vicios. En efecto, entre lo más granado de la sociedad griega, eran mal vistas todas aquellas actividades que privaran al ciudadano de su libertad: por un lado, las actividades de gobernar, porque quien las ejerce se vuelve prisionero de sus obligaciones y sus órdenes, a merced de las exigencias del gobierno (Aristóteles *dixit*; cfr. Arendt, 1958, p. 57); por el otro lado, la pasividad de ser gobernado, esta vez no por los gobernantes, sino por las exigencias vulgares de la necesidad, como la de sobrevivencia, de suerte que los mercaderes y esclavos pertenecen, para los griegos, a la

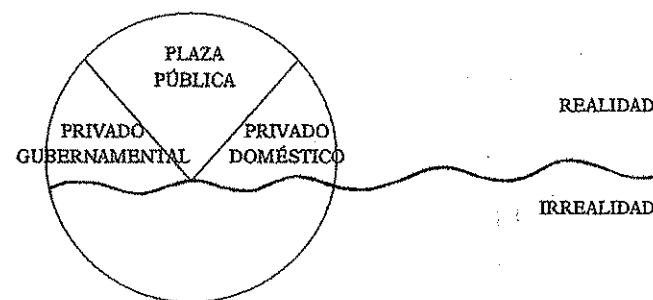
misma ralea, a la de aquellos incapaces de ser libres por someterse a las demandas de sus vidas biológicas, corporales, personales, hartos perecederos, que caducan el día del funeral. Y entonces, como dice Aristóteles de nuevo,

la plaza pública nunca será ensuciada con mercancías y el ingreso a ella será prohibido a los artesanos [citado por Rossi, 1966, p. 177].

Necesitar es indecente: negarse a necesitar, aunque se carezca, es honroso, y por eso cuando Alejandro Magno, sobrecogido, intimidado, le ofrece a Diógenes cualquier cosa que desee, éste le responde que desea que se quite porque le está tapando el sol; es desde siempre señal de aristocracia el desdén por el tener, aunque a veces se logre porque se tiene todo. Y si los que compravendían eran vergonzantes, los esclavos, sin el beneficio de la autocrítica o la benevolencia por parte de los libres, eran considerados peor, porque preferían sus miserables vidas a la mínima honra de suicidarse, como decía Platón (cfr. Arendt, 1958, p. 56 n.); son esclavos porque quieren: también podían morir y no lo hacen. No cabe, sin embargo, en este contexto, destacar la animadversión por comerciantes y esclavos, sino la fulgurante centralidad de la plaza pública y la palabra, que opaca todo lo que sale de ella o se calla: lo que carece de publicidad, lo privado de ella, lo privado al fin. La oposición público/privado está pues presente en el primer momento del espacio, aunque sin sus connotaciones modernas.

El amplio, extenso, lugar común es la plaza pública y la voz que ahí se levanta: éste es el espacio central, primero, originario: lo demás es periférico, secundario y adosado, que forma un espacio angosto, estrecho, a donde se retira lo que es privado y que no tiene voz. En efecto, el centro viviente, aunque no quiera ni se dé cuenta, produce anexos, ramificaciones, apéndices, nervaduras, cabelleras, que van arboresciendo a su alrededor; mientras más lejos más delgados, y que conforme crecen se van llamando subsecuentemente avenidas, calzadas, calles, callejones, callejuelas, senderos, veredas, etc. Así como espacialmente éstas se van estrechando, la comunicación que producen se va angostando conforme se aleja del centro, y por ende producen ideas, actividades, actitudes, modos de vida, acordes a la estrechez de su comunicación: es el paso paulatino del plano a la línea, de la comunicación a la información, de la libertad a la necesidad, de lo simbólico a lo instrumental, del ocio al trabajo, de lo civil a lo biológico y de lo público a lo privado. En efecto, a medida que la

ciudad se aleja de la explanada de la plaza, su espacio se va tornando cada vez más angosto, es decir, va progresivamente abandonando el modelo amplio de la comunicación y va adoptando el modelo lineal característico de la información, que es el del transporte, la producción, la utilidad, la instrumentalidad, actividades que si bien son necesarias, nada tienen que ver con la creación simbólica del lenguaje, y por ende no requieren de habla. Conforme un ciudadano se retira del debate del ágora, y se va alejando camino a casa, los pensamientos se van transmutando según los lugares que transita, desentendiéndose paulatinamente del problema de la democracia para pasar paulatinamente al problema de que está cansado, al problema de a ver si encuentra cebollas para comprar en una esquina, al problema de qué va a cenar, al problema de que le duele el talón sin ser Aquiles, al problema de que tiene piojos en la cabeza, problema este último que difícilmente hará mayores aportaciones al problema de la democracia. Comoquiera, en esta ramificación del espacio se aparece la oposición amplio/angosto, no como característica de la topografía, sino como característica de la comunicación, y las propiedades particulares del lugar comportan las propiedades particulares del Espíritu. Todo tiene su lugar. La plaza pública no tiene extremos, es simbólicamente redonda, pero cuando le brotan nervaduras, el espacio se angosta por dos vertientes, que en la Grecia clásica ocupaban el mismo lugar empírico, pero que funcionalmente tienen manifestaciones distintas, a saber. Por un extremo, la plaza pública se privatiza en la forma de gobierno; por el otro, en la forma de casa: ambos, tan distintos a la hora de la cotidianidad, son sin embargo similares en que sustituyen el discurso por la actividad, por el *performance*, o por la potencia, sustituyen el argumento por el dato, la racionalidad por el hecho, y ambos actúan impelidos por la fuerza de las circunstancias, es decir, por el acicate de su propia reproducción, sabiendo muy bien cómo, sin saber por qué. Ambas regiones realizan actos porque «pueden»; en el caso del gobierno, puede conquistar a la ciudad de enfrente o tiranizar a la suya propia, Sócrates de por medio —que se opuso—; en el caso de la casa, puede producir alimento, cobijo, descanso, y en ese sentido, ambos son potencia, poder, por lo demás muy distintos. Ambos extremos se asemejan en que no pertenecen al mundo del lenguaje: pertenecen al territorio de lo que calla, en las colindancias de la virtualidad, entre la plaza de la ciudad y su muralla:



1.2.1. El lugar de la mujer

La casa griega, el espacio doméstico, hacia el siglo V a.C., era sumamente frugal, sencillo (cfr. M.D.D., 1985; Giedion, 1952), apenas paradero de reabastecimiento para poder regresar por las calles a la plaza, puesto que, después de todo, calle y plaza eran el lugar «dentro» de la ciudad y de lo que importaba, lo que duraba, lo permanente en contraste con lo pasajero de las vidas biológicas de los particulares; la palabra y la plaza son prenda de eternidad (cfr. Arendt, 1958); mientras tanto, el espacio de la casa quedaba fuera. Y estaba bien que las casas fueran utensilios simples, porque todo el mundo estaba en la calle; en las casas no había «nadie», «sólo» mercaderes, gobernantes, esclavos y mujeres con sus extensiones filiales. El «hombre» estaba en la plaza, haciendo uso de la palabra con la que definía todo, incluso al género humano, llamándolo «hombre», que significa algo así como «el que habla y el que está en la plaza» o, dicho por Aristóteles, «*zōon politikon*» (ser vivo que se refiere a la ciudad) y, sobre todo, «*zōon logon ekhon*» (ser vivo capaz de discurso —Arendt, 1958, p. 45), y éste sólo puede ser hombre, género masculino, de ahí que se hable del «hombre» para referirse a la especie humana. Tal denominación no es producto de un voluntarismo masculinista, sino de una geografía de lo real, en la cual, cuando pasaron lista a la raza humana, todos los presentes eran hombres: sólo puede hacer definiciones quien habla, y quien habla sólo puede estar en la plaza, y quien está en la plaza sólo puede ser hombre; las mujeres, por razones de geografía civil, no pudieron pronunciar una definición. Y ciertamente, a la oposición intrínseca público/privado se le empareja bien desde su inicio la oposición extrínseca hombre/mujer. Pero el discurso de la superioridad de uno sobre el otro es el mejor ejemplo de una espléndida pieza de oratoria, pura retórica, a no ser por un pequeño detalle, a

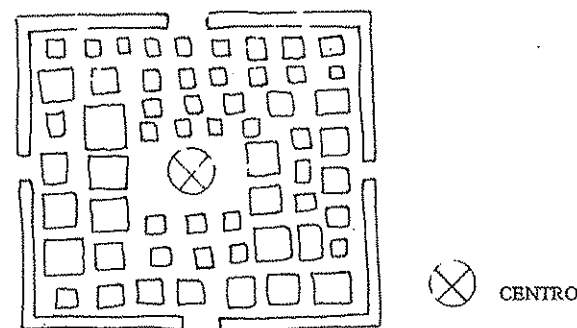
saber, que sólo son los hombres quienes tienen la palabra, y puesto que pueden hablar, pueden decir cualquier cosa. Y la dijeron.

El lenguaje es toda la realidad desde el punto de vista del lenguaje, pero el silencio tendrá su realidad desde el punto de vista del silencio, que quizá sea interpretable. Se diría que al hombre le tocó la plaza y la palabra, y a la mujer la casa y el silencio por un azar al cincuenta por ciento, pero la distribución ha sido demasiado consistente para ser aleatoria. Más bien, desde un punto de vista espacial, al nacer las ciudades, el hombre tiene que buscar un lugar donde ubicarse, mientras que la mujer ya no, ya lo tiene: su cuerpo es un espacio innato; mientras que el cuerpo masculino es un relleno repleto, el de la mujer es un recinto: es, literalmente, una cámara, un espacio donde incluso cabe un ser humano, y por ende, en tanto espacio congénito, nada más requiere de un buen suelo aprovisionado donde fincarse para ya no moverse, para atender y velar por su conocimiento, asimismo congénito e innato, sin voz y sin palabra: ella es inmóvil, fija, como todo espacio; sólo se mueve dentro de él, dentro de su propio sitio, y por eso cuando se ensimisma nadie puede encontrarla; por eso el historiador Jenofonte puede decir que el trabajo manual y artesano es afeminado, en tanto que obliga a quien lo hace a no moverse y a quedarse todo el día junto al fuego, sin tiempo para interesarse por la ciudad (cfr. Veyne, 1985, p. 128); y antes de esbozar esa sonrisita estilo siglo XX valdría la pena pensar si hoy como antes no es lo mismo: masculinos son los dinámicos. El hombre, en cambio, para tener algún espacio tiene que moverse hacia él, y para moverse dentro de él, es el cuerpo entero el que se desplaza con los dos pies; el cuerpo masculino es móvil, inestable. Y cada espacio produce su fuerza contraria: la inestabilidad masculina produce el conocimiento lingüístico, la estabilidad de las palabras, la fijeza y duración de los símbolos, la seguridad y garantía de lo público, mientras que la estabilidad sedente de la mujer se puede dar el lujo de producir conocimientos volátiles, inestables, etéreos, ingravidos, contruidos en medio del silencio y de los que nadie se entera, porque no se dicen, como por ejemplo, las sensaciones, los afectos, las emociones, los significados, el mundo de las imágenes a la sombra del mundo de las palabras, y para la producción de este conocimiento callado, le basta la mera reproducción, el mero mantenimiento del espacio, que consiste en la procreación, la alimentación, el cobijo, todo lo cual, desde el punto de vista del lenguaje, es instrumental, y en tanto tal, privado y parco de realidad, y es que, en efecto, los significados faltos de símbolo aparecen como mero dato bruto, objeto natural, útil y usable, mientras que el hombre, con mantenerse biológicamente, no produce nada, y por ello tiene que

crear símbolos inéditos, discursos cada vez más refinados que el anterior. Mientras que el conocimiento masculino es altisonante, grandilocuente y acelerado, el conocimiento femenino es mudo, modesto y paciente, razón por la cual todavía tardará muchos siglos en darse a notar, y otros tantos en revelarse imprescindible.

2. La construcción de la ciudad. Siglos III a.C. - XIII d.C.

En cartografía sobresimplificada, pero que puede restituirse a su complejidad nativa en los mapas de Atenas (Giedion, 1952) o de Mileto (Chueca Goitia, 1968), la plaza con su ciudad alrededor y su muralla a la orilla es algo así:



La falta de rectitud de las líneas puede entenderse de dos maneras, o por la inhabilidad del dibujante, o por el hecho de que mientras Mileto ya tenía una traza reticular, de empujillado o damero geométricamente impecable debido al urbanismo señero de Hippiodamos (Chueca Goitia, 1968, pp. 54-55), Atenas todavía conservaba las irregularidades de la traza determinadas por la orografía del suelo.

2.1. El escurrimiento de la plaza. La ciudad romana

El foro romano, análogo en mucho al ágora griega, no era sin embargo lo mismo, como se equivoca Ortega y Gasset (*vide supra*), porque mientras que el ágora se crea por generación espontánea, el foro se forma por precipitación de objetos, toda vez que es un valle, rodeado de colinas, habitado desde antiguo, en donde, por la fuerza de la gravedad, van confluyendo, como en un embudo geológico, gentes y cosas que se depositan poco a poco, entre las cuales las

primeras que cayeron, en el siglo VIII a.C. eran muertos, o sea que empezó siendo necrópolis (Rossi, 1966, p. 177), y a partir de las cuales se genera la ciudad de Roma, con su *forum magno*, más que al centro, al fondo; para el siglo IV se escombra, ya no de muertos sino de mercaderías para relucir en el esplendor que los turistas rememoran cada verano. Un espacio así, por mucho que admire a su antecesora el ágora, no puede producir el mismo Espíritu, sino lógicamente, su subsiguiente. Ahí, ciertamente, se ventilaban piezas de oratoria, y es el centro de la ciudad, pero comete el error de darse demasiada cuenta de sí mismo, y es que el centro del espacio puede reflexionar sobre su mismo espacio, pero no debe darse cuenta de que es el centro, so pena de ya no serlo, de descentrarse. Y eso sucede en el *forum*: se siente el centro de atracción y cae en la debilidad de adornarse sin entender que la simpleza y la vaciedad del ágora ateniense era la esencia de la comunicación, y en cambio, se llena de templos, estatuas, palacios de gobierno, escuelas (Brown, 1985, p. 234), casas de jerarcas, y está enlosado (Veyne, 1985, p. 106 f.), es decir, reproduce la ciudad en la miniatura del centro (M.D.D., 1985, p. 66 f.; Rossi, 1966, p. 179), pero coloca allí los lugares y construcciones privadas que precisamente lo privarán de las condiciones de creación cultural pública. Toda imitación soberbia quiere la imposibilidad de ser más original que el original, y se excede, más ágora que el ágora sólo puede ser el foro, más real que lo real el simulacro, dice Baudrillard; más elegante que la elegancia es la afectación, y el foro nace afectado de sus facultades. Aunque hay que quejarse más por nostalgia que por justicia, porque la riqueza espacial de la cultura romana es por otra parte inmensa, resulta que el foro es un ágora desgastada, frivolidada por la ostentación, pagada de sí misma. Y de consuno, el logos se banalizó, desde el mismo momento en que tradujo la noción griega de ser vivo capaz de discurso como «animal rationale» (Arendt, 1958, p. 45), traición estólida y soberbia del traductor. Y ciertamente, todavía se enseñaba retórica, y con ahínco, pero con el mismo ahínco con que se toman ahora cursos de belleza y personalidad, toda vez que ya sólo servía para adquirir prestigio (cfr. Veyne, 1985, p. 37), para hablar con estatus y tener los buenos gestos apropiados como saber mirar con talante interesante y contener la respiración en los momentos idóneos (cfr. Brown, 1985, p. 234), porque como dice Veyne, «la retórica se ha convertido en un juego de sociedad» (1985, p. 36), y el retórico y el filósofo, de ser protagonistas sociales, pasan a ser mezclas de sacerdote y bufón, respetables de frente, como figuras decorativas, pero ironizados a sus espaldas, como muestra un *graffiti* de letrina de la época, que solicita la sabiduría filosófica para utilizar el

artefacto (cfr. Brown, 1985, p. 244). E igual las gentes elegantes estudian la mitología clásica, la cual les importa un rábano, pero viste bien. Y por supuesto, aprenden griego, el idioma de la metrópolis, mientras que ningún griego estaría interesado en aprender latín (Veyne, 1985, p. 34). Y los ideales también siguen siendo estilo griego, aunque abaratados, porque, aunque el ocio del logos todavía es un modelo, ahora ya se vende por riqueza, sin llegar no obstante a los extremos, porque aún se trata de la riqueza del suelo: «sólo trabajan los que son nadie» (Veyne, 1985, p. 145): es digno de notar que la riqueza del comerciante será propia de advenedizos «nuevos ricos» durante el 99 % de la historia, hasta bien entrado, casi salido, el siglo XX.

La plaza como centro de la ciudad se debilita, pierde cohesión nuclear, lo cual quiere decir que sus características se riegan por el espacio restante de la ciudad, tanto hacia la punta del gobierno como hacia la punta de la domesticidad, de modo que ambas puntas incorporan virtudes propias de la plaza, y por ello se montan mejor, se enriquecen, al tiempo que se confunden con la realidad del centro y por ende empiezan a formar parte de una realidad que antes les estaba vedada; lo privado toma la realidad que se le va desprendiendo a lo público, y ambos territorios se equilibran, y se disuelven en uno. De ahora en adelante, cuando vuelvan a separarse, la inexistencia de lo privado ya no será tan absoluta y excluida como era en la cultura griega, sino relativa y gradual como lo es hoy en día. En lo que respecta al gobierno, como se sabe, éste se instituye limpiamente, como en el caso del derecho romano, que es por escrito, y cuya lógica y amplia cobertura casuística se ha vuelto proverbial, y donde por cierto, a la mujer se la trata complacientemente, mostrando de paso cómo los asuntos de gobierno se cueban hasta el interior de las casas, no por intrusión, sino por disolución de barreras. Y de hecho, los gobernantes romanos desconocen la separación entre las finanzas, obligaciones y derechos de su cargo, y los derechos, obligaciones y finanzas de su persona, en ambos sentidos del interés, porque de la misma manera que los monumentos públicos, ricos y suntuosos, se construyen con las fortunas personales de los magistrados, éstos a su vez reparten canonjías por amistad, relación, complicidad, en un sistema social hoy calificable de rampante corrupción, que entonces era visto con toda normalidad (cfr. Veyne, 1985, pp. 104, 114-115, 146).

Al escurrirse la plaza por las calles rumbo a las casas, la calle deja de ser muralla, ley como le decían los griegos, hecha de distancia y angostura, y toma las características de plaza estrechada, hacia la cual se abren, en las ciudades romanas de los primerísi-

mos siglos de la cristiandad, espacios que son auténticos vestíbulos entre el foro y la casa, a saber, tabernas, tiendas con sus nombres expuestos en la marquesina, letrinas comunales, baños públicos donde la desnudez intergenérica es válida aunque especialmente entre clases sociales diferentes porque desvestirse ante un esclavo es como hacerlo ante el perro, etc., es decir, la calle no es lugar de separación de nada, sino de estancia cotidiana, razón por la cual se va abigarrando de objetos, rincones, actividades, etc. Una de las principales actividades era la socialidad, los intercambios de pareceres, los juicios de barrio, cotilleos, pláticas sobre el gobierno, sobre los clásicos, sobre la grandeza y decadencia de Roma, lo que significa que la polémica antigua del ágora también se difumina y se debilita, más extendida pero más superficial, y se convierte, ya no en hecho capital de la vida de la ciudad, sino en pasatiempo más o menos atractivo que hace que, así como el espacio, también la palabra pueda albergar lo público y lo privado apenas con puntos y comas de por medio: se sociabiliza en todas partes, y se multiplican las cofradías o colegios, agrupaciones de gente del mismo oficio, exclusivamente hombres, que se reúnen a beber, más que a comer que era inmoral hacerlo fuera de casa, para conversar sobre lo que les viniera en gana, y que eran vistas con recelo por los poderosos porque siempre terminaban haciendo crítica civil y política (Brown, 1985, p. 240; Thébert, 1985, p. 371; Veyne, 1985, pp. 187-190). Es notorio cómo, cuando el espacio atenúa su cohesión central y se escurre por todos los rincones, el lenguaje hace exactamente lo mismo. Y entre tienda y tienda, la calle misma es igualmente sitio de sociabilidad, que conternpla y juzga todo el panorama, de modo que el qué-díran, la opinión pública de los asuntos privados, está a la orden del día, sobre todo dada la imposibilidad lógica del anonimato, que obligaba a la viuda del crucificado a mudarse de ciudad (Brown, 1985, p. 234), y que motivaba a la gente a vestirse relativamente bien y más o menos similarmente, con el abigarramiento y abaratamiento propios del espacio que los congrega, usando togas, que son imitaciones en incómodo de la túnica griega, y más prácticamente, usando la dalmática (Deslandres, 1976, pp. 109-110), que es el traje que decide utilizar la liturgia católica por los siglos de los siglos.

Quizá la mejor muestra de que el gobierno, la plaza y la casa habían confundido sus ámbitos es el hecho de que, así como los asuntos de gobierno se desahogaban por causas de amistad, los asuntos de familia se arreglaban por razones de autoridad, nada paternal en el sentido blando, ya que los padres tenían el derecho de sentenciar a muerte a sus hijos si se portaban mal. Hasta el siglo V d.C., el

sentimiento más refinado posible era el contubernio, aunque se le llamara amistad, mientras que la pasión, y más aún, la ternura, son preciosismos psíquicos que por falta de espacio no tendrán lugar sino hasta más tarde. En las calles y basureros podían encontrarse niños expósitos, todavía sanguinolentos, que eran recogidos por especies de pepenadores de niños que los vendían bien en el mercado, donde también se veían madres que iban a hacer la operación sin intermediarios (cfr. Veyne, 1985, pp. 40, 52, 62). Comoquiera, en el territorio de la casa, todavía quedaban enquistados lugares pertenecientes a la calle, como las tiendas, que eran construcciones de la misma casa con la puerta hacia la calle, y cuya trastienda era la casa del tendero; es el mismo caso para los apartamentos de alquiler (cfr. Thébert, 1985, p. 346). La casa, el *domus*, que en nítida concordancia con la espacialidad del Espíritu, era un término que designaba indistintamente a la edificación y a sus habitantes, era, en un sentido, una fluida continuidad con la ciudad, por decirlo así, la más angosta de sus calles, que en el porche y en el umbral empezaba proporcionalmente amplia, más angosta que la calle, más ancha que las habitaciones, y luego se iba angostando como cualquier nervadura terminal de la ciudad. Y en continuidad con ésta, es igual a ésta, sin agua corriente, sin vidrio en las ventanas, con muy pocos muebles en las habitaciones (cfr. Thébert, 1985, pp. 307-309), o sea, como calles, solamente menos visibles, por donde pululaban seres por supuesto menos visibles, tales como, en efecto, las mujeres y los esclavos, quienes sin embargo no estaban drásticamente confinados, toda vez que, en la mezcla de ámbitos de la ciudad, había hacia ellos una tolerancia basada, respectivamente, en el desdén y en algo así como la adopción de mascotas. Ambos inferiorizados, pero sin mucho ímpetu: la mujer no parece ser temible en ningún aspecto, ni siquiera el sexual, porque cuidarse de ella no obedecía a consideraciones morales, sino biológicas, ya que, para el hombre, hacer demasiado el amor, aunque fuera con otro hombre lo cual era legal e indiferente, desgastaba y «afeminaba». Los esclavos son parte de la familia, como perritos falderos, y de hecho se les ponían nombres de perro, como Sidonio, equivalente estricto de nuestro Fido actual, y en calidad de tales, podían desnudarse, cruzarse y dormir en el primer rincón de la casa que les acomodara (cfr. Veyne, 1985, pp. 52, 61, 70, 82). En la casa se llevan a cabo banquetes que cumplen la misma función sociable que las tiendas y tabernas; los modales en los banquetes eran malos, los platillos muy condimentados, el gusto iba por lo agri dulce, y la posición, mitad cama mitad silla, era recostado. Esto es importante: la comida era sobre todo un pretexto para la conversación (cfr. Veyne, 1985, pp. 186-187).

Casa y resto de la ciudad son, en la cultura romana, un mismo espacio, el mismo centro decolorado, como lo testimonian los planos de las ciudades, donde, de la misma manera que se registra el trazado de las calles, se registra igual el croquis interior de la zona doméstica (Thébert, 1985, p. 321 f.; Veyne, 1985, pp. 182-183), y a ambas se las cuidaba con esmero; y por lo mismo, la casa es una ciudad en pequeño, y también lo es porque el espacio en general es invención de una sola vez, y así, todo espacio particular será la reproducción a escala del espacio mayor: en efecto, el *domus* romano reproduce el foro o plaza en la forma de la aportación arquitectónica del peristilo, o patio central, en cuyo torno, mediado de pórticos, se distribuía el resto de las habitaciones: los umbrales domésticos equivalen a las calles de las plazas, en virtud de un interesante trabajo de concisión espacial, consistente en que, por falta de espacio, no se puede rehacer la profundidad de la avenida, y a cambio, se construyen puertas batientes: las puertas son aquí la compresión tridimensional de las calles, aunque pueden mantener su anchura relativa que también se va angostando conforme la puerta se aleja del peristilo; es así que se multiplican las puertas en la casa romana, a las cuales se llamaba tocando con el pie (Thébert, 1985, pp. 307-309, 364-365), no con la mano, como en indicación simbólica de que lo que hay enfrente es una calle por la que para transitar se necesitan exclusivamente las piernas. Si el foro era una ciudad en pequeño, la casa es un foro en pequeñito. Y así, la ciudad se pormenoriza, se urbaniza con todas las reglas del caso hasta en los más apartados recovecos, y, puesto que todo espacio público produce, por necesidad, su espacio privado, las casas van produciendo lugares privados en minúsculo: a la publicidad familiar del peristilo, le brotan las privacidades de cámaras y recámaras, retiros, etc., salones de apertura cada vez más restringida, sin llegar sin embargo a ser zonas aparte, sino que todo sitio y todo compartimento continuará regido por la plática y la sociabilidad. No hay recogimiento. Por ejemplo, no hay vestigio arqueológico de letrinas monoplaça: todas eran de dos asientos, porque todo sitio era lugar de conversación: un mismo espacio desde el foro hasta este último callejón sin salida.

2.2. La explosión del espacio

El aspecto que pueden ofrecer a la imaginación las ciudades romanas es más bien neoyorquino: con todo, atrayentes; ciudades llenas de movimiento, dinero, gente, ruido, cultura, creatividad;

ciudades vivaces, ajetreadas, emocionantes. Pero la efervescencia de la ciudad romana es la de algo a punto de estallar: toda crisis es agitada: el núcleo ya está desintegrado, la plaza ya dio de sí. En efecto, como se dijo, el centro, el *forum*, se distrae por los alrededores y pierde su fuerza centrípeta, y sus elementos y actividades sustanciales se salpican a los contornos, haciendo de la ciudad, de todo el espacio intramuros, una secuela de sitios menores de reunión, con características de foro venido a menos, menguado: si en la taberna pueden charlar los colegios, ya no hay que ir al centro: la ciudad está colmada de discusiones, pero carece de la intensidad de la palabra concentrada. Toda grandeza se espanta de su propia monumentalidad. Es un hecho que durante la mayor parte de la duración del imperio romano, existía el sentimiento de que se encontraba en decadencia; como sólo esperando su desintegración, de la que la riqueza, comodidad, coloniaje, ostentación, eran, para las mentes lúcidas del tiempo, sólo las últimas compulsiones: el mayor volumen de la voz se logra en el estertor de la agonía; había queja generalizada de la molicie, la falta de voluntad, desidia y pusilanimidad de los ciudadanos (Veyne, 1985, p. 178). Se pierde la voluntad de estilo. Veyne (*ibid.*, p. 224) llama la atención sobre el hecho de que ningún retrato, ninguna estatua, ninguna pintura romana, esté sonriendo. Gadamer (1974, p. 106) apunta como característica del ser vivo el ser «algo que está centrado en sí mismo»; la ciudad está perdiendo su centro. El espacio en occidente, para el cuarto siglo de esta era, está a punto de reventar, y como todo ser viviente que se respete, ejecuta sus compulsiones y emite puntualmente sus estertores, sus excesos de vitalidad de último minuto. Las contorsiones del espacio romano consisten en la recreación, a nivel de decadencia, de lugares de concentración multitudinaria, por los mismos métodos que se hizo el foro, esto es, por la precipitación: en efecto, los puntos de concentración privilegiada son los teatros como el Coliseo o el anfiteatro Flavio (M.D.D., 1985, p. 69), verdaderos embudos arquitectónicos, estructuralmente idénticos al *forum*, donde se despeñan los pensamientos y sentires del pueblo romano. Mientras que los estadios y teatros griegos son hemicíclicos, con una abertura que corta la circularidad y que por lo tanto los inutiliza como contenedores toda vez que lo que caiga al fondo se desparrama hacia afuera, en cambio los teatros romanos eran circulares, cerrados al exterior, donde, como hace notar Cannetti (1960), todos los asistentes concentran al unísono las miradas y las tensiones en un solo punto, mientras que todos al unísono dan la espalda a la ciudad, de espaldas a sus reglas, a sus leyes y a su civilidad; y en efecto, el Coliseo era sitio

de excepción para la expresión de actos reprobables en el exterior, porque, mientras que en la ciudad había un respeto general hacia la vida humana (cfr. Veyne, 1985, p. 199), dentro se daban las luchas entre gladiadores para exaltación de la concurrencia: se trataba de voluntarios dispuestos al asesinato o al suicidio, o de condenados a muerte comprados por mecenas del espectáculo para ser engullidos por leones, y aunque había derecho de indulto o perdón por el patrocinador, de darse resultaba un fiasco para el espectáculo, de modo que para el siglo IV, el *show* ya era atroz (cfr. Veyne, 1985, pp. 198-199, 240). Con todo, la idea tiene su delicadeza, no sólo porque se patenta de manera un tanto carniceira el estadio como un tipo de edificación que habrá de ser muy socorrida en el siglo XX, sino porque con él se crea una nueva dimensión del espacio, una nueva coordenada, o cuando menos la mitad de ella, que es la dimensión del fondo, del fondo bajo como depositario simbólico de lo desechable, lo poco civilizado, que cae allá abajo por la imposibilidad de volar y ser aire, como corresponde a las buenas almas: todavía no se ha descubierto lo alto como zona de las purezas del Espíritu, pero ya se descubrió lo bajo, y no por azar relleno precisamente de carne y muerte. Vista la metáfora por otro lado, el circo romano es el corazón del imperio a punto del infarto.

El centro se ha diluido demasiado, incluso la misma ciudad se ha diluido: las murallas ya no la contienen, se ha convertido en imperio. El espacio romano ha dejado desvanecerse todas las colindancias con que se cerca y se distribuye el espacio: todo lugar es ahora un interregno; así como sucedió entre sus casas, así entre sus ciudades ya no hay líneas mediadoras que las separen y las vinculen y, por decirlo así, aunque sigan en pie, las murallas se rompen y el espacio se trastorna: si entre Roma y Londinium todo era Roma, entonces cualquier cosa que se atravesase en el camino puede entrar en ella: Roma y Londinium son también tierra de nadie, *interregnum*; se borra la línea divisoria entre el interior y el exterior, y lo que sucede es que el horror de fuera entra dentro: lo que estaba extramuros, lo incivilizado, los balbuceantes bárbaros, «los que no saben hablar», invaden todo el imperio, y el espacio en sí, como tal, se mira amenazado: las casas quedan en el desamparo, sin murallas de ciudad, y tienen que construir un espacio por sí mismas, esto es, construir una muralla alrededor para acotar un espacio urbano y, ya sabiendo cómo desde antaño, hacer su ciudad adentro: resultado: el típico castillo feudal, que nace como casa aislada, a la que le empieza a crecer una ciudad por dentro: la ciudad medieval llena de detalles novedosos para el Espíritu de occidente.

2.3. El espacio por esporulación. La ciudad medieval

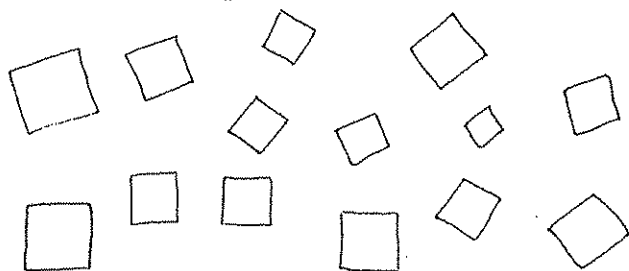
La transición entre la ciudad romana y la ciudad medieval tarda varios siglos, del quinto al décimo, por ejemplo, pero si se le quiere describir abruptamente, puede decirse que a la ciudad le acontece lo que en biología a ciertas células, a saber, un tipo de reproducción denominado esporulación:

se trata de una división múltiple y simultánea donde la célula madre se divide al mismo tiempo en varias células hijas de menor tamaño [Fontanillo Merino, 1985].

En el curso de estos cinco siglos europeos, la ciudad se ha extendido y debilitado de una manera tan crítica que finalmente se disuelve con el exterior, con lo que antes excluía, o sea, con la naturaleza silvestre y bárbara del despoblado, y sus pobladores deambulan por la tierra sin suelo de la alta edad media: no hay rumbo porque no hay caminos y no hay parte adónde ir, de modo que cualquier lugar es igual que otro; se encuentran de repente (un «de repente» literario de quinientos años, más bien acolchonado y no del todo drástico) en mitad de lo extraño, lo extranjero, lo salvaje y amenazante, cada quien con su espacio a cuestas, con la necesidad de un piso firme donde fincarlo: como si al derrumbarse las murallas del Espíritu de la ciudad, las casas, sin centro que las aglutinara, hubieran tomado la desbandada; espacios errantes con su tradicional vocación de arraigo. Y en efecto, para el siglo X (cfr. Rouche, 1985, p. 24), estos espacios caídos en la virtualidad por la decadencia romana, ya habían fincado su realidad construida, distribuida, ocupada y transitada con el viejo método de levantar paredes circundantes; el mapa de Europa se encuentra así salpicado de minúsculos puntos correspondientes a fortalezas, casas fuertes, ermitas, abadías, monasterios, castillos y toda esa gama de edificios convenientemente difundidos por los cuentos de hadas. Puesto que la construcción de estos lugares está dictada tanto por la traza clásica escrita en la memoria, como por el miedo al exterior, el pánico al infinito del espacio sin paredes que tuvo que experimentar la baja edad media, los castillos se refuerzan en sus membranas de murallas, fosos, torres, puentes levadizos, puertas a seis metros de altura, etc. (Barthélemy *et al.*, 1985, pp. 24, 96, 107-108), sin con ello eliminar la exterioridad, la barbarie, que se les había adherido en su paseo por la intemperie. En efecto, lo de afuera, lo extraño, lo incontrolable, «lo de otro mundo» se coló al interior, como polizón, y todas las historias de fantasmas de casti-

llos, de seres del más allá que poblaron la creatividad de la edad media, se refieren a esta región excluida que se queda inclusa, y para la cual, ya que no hay remedio, se le construyen sus estancias, con lo que la topografía simbólica gana en riqueza.

Estos sitios que se construyen como propiedades personales de algún señor feudal, casas es lo que hubieran creído ellos que tenían, se arman más bien como ciudades minúsculas, ciudades finalmente, como si cada vez que se ponen cuatro paredes cerradas, el Espíritu del Espacio les hiciera crecer una ciudad por dentro: el *castrum* del siglo X, para el XII ya es una ciudad medieval (Rouche, 1985, p. 89). Y así, el mapa clásico que representaba a una ciudad unificada, a través del debilitamiento romano, da lugar en la edad media a un mapa de este tipo:



Es como si la ciudad pública clásica hubiera perdido su mura-lla circundante, y entonces cada casa privada se convierte en una ciudad por sí misma, con sus murallas por fuera y su urbe por dentro; pero, nótese, se carece de centro; lo interesante es que el eje de la concepción de la ciudad se invierte: si clásicamente lo privado era lo que se le quitaba a lo público, a la ciudad, en cambio, ahora, en la definición que da Duby (1985, p. 21) para la edad media, lo que se le quita a la ciudad ahora es lo público: publicar es arrancar a lo privado algo; las primacías se invierten.

Los castillos-ciudad medievales llevan inscritos en sus muros la obsesión del arraigo, de hundirse en el suelo para no soltarlo más, que redundante ciertamente en la radicalización de la oposición dentro/fuera, interior/exterior, a partir de la cual, todo lo que es sedentario es considerado como bondadoso y familiar, y todo lo que es nómada, sin anclaje, y que se encuentra fuera del recinto feudal, en la *terra incognita*, es amenazante, malvado, pecaminoso y hermano del infierno. Este éxodo de lo andante a lo sedente aparece reiteradamente en las historias de caballeros, que siempre giran en torno a un castillo, al que solamente llegan después de haber corrido desgracias y aventuras en el desolado e inhóspito exterior;

para merecer la gloria, que siempre está dentro del castillo con princesita en la torre, el caballero andante debe afrontar el suplicio de la soledad y el desamparo extramuros; la prueba es salir: la recompensa entrar (Barthélemy *et al.*, 1985, p. 200); el caso de los anacoretas era similar, que intentaban enfrentar y resistir las tentaciones del exterior, en especial la carne, de la que estaba lleno allá afuera, tal como lo hizo Cristo en el desierto. Pero aparte de los grandes héroes medievales, el exterior desconocido estaba poblado por múltiples personajes, todos ellos anatematizados sin más, tenidos por lunáticos, pecadores, endemoniados, etc.: los vagabundos, los solitarios, los titiriteros y juglares, músicos y trovadores, delincuentes, monjes y monjas fugados de sus conventos, y si bien los cruzados pertenecen supuestamente al panteón de los santos y los caballeros, al parecer, la llamada cruzada de los niños estuvo compuesta por masas de estos desharapados y hambrientos, olvidados de la mano de Dios, quien por supuesto vivía dentro de los castillos, y tomados de la mano directamente por el diablo. Todo lo exterior era incomprensible, y por eso el resto del mundo estaba fácilmente poblado por ejércitos de seres pertenecientes a más allá de la razón: demonios y hadas, quienes antes habían sido dioses de sus culturas respectivas pero que el imperialismo cristiano, al no poder negarles su existencia, se las cambió de signo, de la misma manera en que a sus sacerdotisas las cambió en brujas, para poder perseguirlas y quemarlas como tan bien documenta la inquisición. Junto con las brujas, otro caso interesante son los judíos, a quienes, por estar ya condenados de antemano al fuego eterno, se les permitía pecar, y puesto que el préstamo de dinero con intereses era pecado, ellos podían encargarse de realizar tal servicio social por lo demás muy socorrido, a cambio de los intereses, de la difamación y la humillación permanente (Bülher, 1931, pp. 272-277); desde allá viene el prejuicio del judío usurero. En resumen, cualquiera que se aventurara al exterior, era presa de la bárbara maldad del mundo, e irremediablemente se convertía en parte de ella, como lo muestra el mito del hombre-lobo, que al desarraigarse se convertía en bestia, por supuesto desnuda, poseída por las fuerzas inferiores de la naturaleza, y al que había que vestirlo apenas regresara a la normalidad urbana (Régner-Bohler, 1985, p. 64); el hombre-lobo es la metáfora medieval del rechazado. Por todo esto, el destierro era un castigo bastante rencoroso. Ahora bien, esta atención palpitante a lo arcano, a lo indomable, no obstante sus injusticias discriminatorias, dota a la naturaleza de una vitalidad encantada que, paradójicamente, en vez de separar lo de afuera y lo de adentro, lo reúne en una concepción del

mundo que acepta con la misma veracidad a los actos humanos y a los actos de la naturaleza: mientras que el espacio clásico no tenía noticia de lo de fuera, el espacio medieval lo considera una entidad, un ser, lleno de intenciones y de voluntad. Puesto que el espacio medieval ha perdido su solidez simbólica y regulativa, ha perdido su centro y siente sus muros nunca lo suficientemente impermeables, se trata entonces de un espacio fluido, de enorme capilaridad, que entre lo que es y lo que no es espacio no hay tajancia que valga. Así como los caballeros andantes van al bosque, así las hadas entran en los castillos.

2.3.1. *El laberinto*

Los castillos, fortalezas y abadías de la edad media son de dimensiones reducidas, ciudades encogidas que, no obstante el poco margen de maniobra, deben ser ciudades completas, con amplitudes, plazas, calles, angosturas, delimitaciones, bardas, e incluso terrenos baldíos previendo la posibilidad de que al espacio le diera por crecer. En un espacio exiguo (cfr. Bülher, 1931, p. 251), la ciudad se expande hacia adentro: para lograrlo, el espacio tiene que retorcerse, dar vuelta, encontrar recovecos por donde continuar y acrecentar sus distancias, y asimismo, duplicar, multiplicar las funciones de cada lugar, multiplicar las versiones de cada piedra, de manera que cada objeto pueda ser recorrido, utilizado, visto, necesitado, de múltiples maneras hasta que cada objeto parezca ser una multiplicidad; así, las piezas básicas del castillo crecen en número: cada fortaleza tendrá su *turris*, su *domus*, su *camera*, su *aula*, enumerando macarrónicamente, y además, sus calles perennemente enlodadas sin pavimento de ninguna especie, sus fogones, letrinas en pisos superiores desaguadas mediante caídas y acequias porque sorprendentemente había agua en las habitaciones, y sótanos, guardarropas que no eran muebles sino cuartos, y también muebles que eran más bien pocos pero eran efectivamente muebles, móviles, ya que en cada viaje se transportaban en su totalidad, predominantemente cofres y baúles ya que todavía no armarios, y que podían ser movidos para variar los espacios. Y en efecto, había variaciones de espacios, porque las estancias se dividían y subdividían a veleidad del usuario toda vez que se empleaban tabiques provisionales y cortinas que cambiaban las dimensiones y funciones de los lugares, como muros inquietos; y añadiéndosele a esto una buena cantidad de puertas cerradas por todas partes. Todo espacio termina siendo ambiguo en forma y contenido. Ni siquiera los nombres de los cuartos eran fijos, ya

que sus denominaciones de sala o alcoba se usaban indistintamente para cualquier compartimento, de manera simultánea e intercambiable; los nombres eran tan itinerantes como las paredes: la alcoba era cualquier lugar que en ese momento fuera alcoba, aunque también podía ser sala, y en cualquiera de las dos se podía estar haciendo cualquier cosa, dormir o comer o usarlos de corral para los animales, intercambiabilmente; las funciones eran tan nómadicas como los nombres (cfr. Barthélemy *et al.*, 1985, pp. 95, 100, 102-103, 115, 132; Bülher, 1931, p. 264). Como dice Patlagean, se observa una «platicidad del espacio vivido» (1985, p. 160). Este retorcimiento físico y funcional del espacio, que nunca se termina de ver porque siempre se quiebra o se transforma, que parece que no se acaba, otorga peculiarmente a los castillos y ciudades medievales la traza del laberinto, el mundo de meandros donde la mirada siempre tiene algo más que ver, algo nuevo que descubrir y que nunca llega al fin, porque aunque se hayan recorrido todos los metros de su longitud, se vuelve a empezar con otra versión del mismo espacio. El Espíritu es aquí, por cierto, gótico, un adjetivo que los habitantes del renacimiento utilizarán para desdeñar esta «irracional» exuberancia de los muros, obra de los godos, es decir, todavía, de bárbaros. La traza laberíntica del medioevo permite la posibilidad de los desencuentros en un espacio en principio demasiado encontrado, de los desencuentros que provocan la sorpresa de los encuentros, como en escondidillas, en un espacio lleno de escondites, lo cual, puede verse, enriquece la aventura de la vida diaria de los habitantes y la de sus relaciones interpersonales. El estilo gótico propiamente arquitectónico es, como podría decirse, el gesto del espacio: «la arquitectura es un gesto», decía Wittgenstein; se trata de un estilo minucioso, a la escala del hombre que camina por calles angostas, que puede ser visto en su conjunto como un horizonte de campanarios, agujas, contrafuertes, arbotantes, nichos, gabletes, ganchillos, gárgolas de una esbeltez que parece no corresponder ni a la materia de la piedra ni a la técnica de la época, y que se mezclan y entrecruzan allí donde ya empezó el cielo. Pero sobre todo que puede ser visto parte por parte, desde cualquier ángulo, y que a cada vuelta de la esquina reserva una sorpresa, porque está constituido por multitud de detalles, y que visualmente es un laberinto en el sentido de que los ojos van de un lado para otro, topándose en cada piedra con algo digno de ver, regresando a otra y no terminando nunca (cfr. Churchill, 1945, pp. 10 ss.; M.D.D., 1985, pp. 112 ss.; Ware y Beatty, s.f.). Es a todo esto digno de mención que el arte gótico carezca de autores, de modo que, bien a bien, nadie fue el archi-

fecto de sus catedrales, sino que son obra del anonimato, sin firma, como se ha hecho lo mejor de la cultura, como el lenguaje o las costumbres que tanto fascinaban a Wundt; ello implica que para entonces la noción de obra individual y la noción de individuo mismo no existían aún; por lo mismo, los murales y vitrales de la época tampoco están firmados. En la edad media, en efecto, no hay individuo: sólo gente; para que haya individuos se requiere de un lugar distinto, un centro distinto.

Ahora bien, el laberinto, en tanto espacio, tiene sus propiedades singulares, y en tanto espacio, produce sus símbolos, sus pensamientos y sus sentimientos, consecuentemente laberínticos, estos es, crípticos, indescifrables. Al irse torciendo e irse angostando hasta espesores mínimos las calles, corredores y demás subdivisiones, al variar su dirección en el momento menos esperado, el espacio laberíntico va produciendo necesariamente recovecos, vericuetos, escaleras, nichos, y junto con ellos, va creando sombras, fondos, humedades, silencios, ratas, escondites y secretos, cargados todos ellos de usos, imaginaciones y sensaciones cuyo sentido y cuya descripción se pierden en el dédalo mismo, aunque no obstante se van desarrollando y fraguando en el Espíritu de la época. El espacio medieval es un laboratorio de sintetización de significados silenciosos, ocultos. Los símbolos mismos, los objetos, las costumbres, la vida diaria, son un laberinto de significados ocultos: lo que es aparente no presenta razón de ser, y lo que tiene razón de ser es invisible, y así las cosas, la gente sigue produciendo lo que es aparente y lo que tiene razón de ser, sin saber ni cómo. Ciertamente, en la cultura medieval se lleva a cabo una ingente producción de ritos, como el de la comida, pesada y grasa, con las manos, durante la cual está prohibido matar al comensal, de nueve mil calorías en las 60 fiestas del año contra las seis mil de días normales y contra las tres mil contemporáneas, consistentes más que nada en pan mojado en la sopa inventada por los galos que ya comían sentados y que en todo caso provocaban una constante pesantez de estómago con una silueta obesa generalizada, acompañada de común y sostenido emborrachamiento para todos. El ritual de la comida era la costumbre de la compañía, *cum panis*, que significa comer del mismo pan: compañeros son, entre todos, los que comen juntos (cfr. Duby *et al.*, 1985, p. 85; Rouché, 1985, pp. 22, 35-40). También se comían otras cosas además de pan, por ejemplo ballenas, elefantes marinos y focas, además de las simples vacas, borregos y más vulgarmente cerdos, y en lo que respecta a aves, cigüeñas, ocas, grullas, garzas, pavorreales y cisnes, las cuales eran despallajadas por completo para su cocción y empelleja-

das de nuevo para su servicio, de modo que aparecían a la mesa con plumas, patas y pico, al parecer más como gastronomía visual que gustativa, como lo prueban los pasteles de los que al cortarlos salían parvadas de pájaros vivos y volando (Revel *et al.*, 1985, pp. 284-286), sin ser cierto por lo tanto que las aves fueran aventadas al fogón con todo y plumas (cfr. Espinet, 1984, p. 59), aunque siga siendo cierto que los modales y el uso de cubiertos todavía no fuera asunto de su incumbencia. Verdaderamente, la edad media fabrica signos, sin poder inteligir el significado que poseen. Otro de estos signos en espera de interpretación es la señalización vestimentaria que se diversifica y enriquece durante la época: los diferentes personajes se visten diferencialmente, y si bien la mayoría de las ropas tiene como función señalar la posición del portador, también se utilizan como indicadores, señaladores, índices, de las partes del cuerpo, es decir, como despertadores de pasiones, alcanzando, por ejemplo en los hombres, modelos con los que actualmente no muchos saldrían a la calle, o para neutralizarlo en términos de Bühler (1931, p. 260), «de una desvergüenza asombrosa», sin dar su descripción. Y es que para hombres y mujeres se establecen, como signos, modelos canónicos de belleza: las mujeres, rubias, carilargas, blancas con tantito rubor, nariz afilada y labios delgados, con sus consabidas artes de coquetería como la depilación, el cuidado del pelo y en momentos clave, soltarse el pelo; los hombres, como casi siempre, anchos de espalda, guapos de cara, altos de estatura, etc. (Régner-Bohler, 1985, pp. 55-60). En general, da la impresión de un tanteo de signos sin ton ni son, complejos, pasmosos, inmanejables, que poco a poco irán fijando su convencionalización simbólica para encontrar sus significados.

La edad media es un laberinto de equívocos simbólicos. Es decir, para el siglo XIII más o menos, la ciudad queda construida es su forma ultimada, completa y compleja, pero no consciente de sí misma: tal autoconsciencia sobrevendrá en la modernidad. La autoconsciencia requiere del lenguaje, pero éste se había roto junto con los caminos: ambos tenían interrumpidas las comunicaciones. La edad media se hace en silencio; era, de acuerdo, una colectividad vocinglera, pero más como gesticulación, como imagen, como letanía y conjuro, como carmina, que como argumento ventilado y sopesado por los hablantes. El lenguaje, prerrogativa masculina desde antaño, estaba un poco hueco, repetitivo; el latín se macarroniza por una parte y se vulgariza por la otra, dando lugar a las lenguas romances. La palabra no vale, y se usa para mentir y perjurar (Rouché, 1985, p. 26). Pocos sabían leer, entre ellos Carlomagno que nunca aprendió a escribir, aunque no eran exclusivamente los mon-

jes sino también los seglares cultos, y los libros eran un producto escaso, caro, de producción limitada, toda vez que a un copista dedicado le tomaba cerca de un año de manos entumidas y tinta congelada según se queja alguno en el colofón, copiar una Biblia, además de que casi todos los textos que circulaban eran copias de clásicos antiguos (Bülher, 1931, pp. 30-33; Régnier-Bohler, 1985, p. 30). Por su exigüidad e ininteligibilidad para la enorme mayoría, los libros no descifraban el laberinto sino, por el contrario, formaban parte de él; ya fueran sagrados, mágicos o seculares, eran considerados como depositarios de arcanos incognoscibles, de secretos ignotos, y con algo de razón, ya que la escritura de la época desconocía los signos de puntuación, de suerte que su lectura se intricaba conforme se sucedía, a menos que se leyera en voz alta, como ciertamente era el caso, para dar los puntos con las inflexiones de la voz (Rouche, 1985, pp. 113-129). En efecto, la cultura era predominantemente oral, transmitida por juglares, cuyo contenido barrió el viento: lo que se puede saber de este misterio de juglaría es lo que, tras transmisión oral, fue puesto en letra escrita posteriormente, en los siglos XV a XVII, mucho de ello a través de los periódicos o cartas públicas, que en rigor estaban destinados a ir y venir de noticias de corte comercial tales como algún desembarco cargado de especias, pero que estaban aderezados con historias de «lluvias de sangre y fuego, de conversiones de judíos, de quemas de brujas y condenas diabólicas, de juicios divinos y resurrección de muertos» (Habermas, 1962, p. 279), que venían escritas en verso con objeto de ser leídas en voz alta y recordadas por los oyentes, y luego transmitidas con toda la libertad y creatividad de la literatura oral, y que para el siglo XX siguen siendo literatura oral, cantada ahora por los niños, porque tales noticias se han preservado en la forma de rimas infantiles, de origen perdido e inteligibilidad tan imposible como la canción de Doña Blanca, y cuyo ejemplo tardío y documentable sería la historia de Mambrú, el que se fue a la guerra, que se refiere al Duque de Marlborough quien, quienquiera que sea, debiera dar las gracias, porque en realidad ni era buena persona ni siquiera fue a la guerra, sino un rapaz que murió en su cama con todo el confort de la nobleza; la historia no perdona, pero los niños sí. Digresiones aparte, la escritura, en la edad media, era una forma del secreto: es una sociedad callada, haciéndose con gestos, ademanes, objetos, música, construcciones, imágenes en fin, y es obra de y pertenece por tanto a quien sabe callar: la mujer.

La edad media es femenina, y su cultura y su sabiduría es femenina, por eso no se dice; por eso, desde ese punto de vista masculino que busca datos y verificaciones y no encuentra ni uno,

la edad media es una noche, un período negro y oscuro: solamente es oscuro porque los hombres no lo vieron, porque se hizo a sus espaldas. En efecto, la mujer es el amo de este laberinto: ella tiene las llaves de las puertas y lo sabe recorrer hasta las reconditeces donde no entran los hombres, como lo son el gineceo, alcoba donde se reúne el género femenino para confabular su conocimiento, o los cofres cerrados salvo para ellas, y los alhajeros donde se guarda un tesoro refulgente e inexcogitable (cfr. Duby *et al.*, 1985, pp. 89-91; Patlagean, 1985, p. 164; Régnier-Bohler, 1985, pp. 28, 30, 52). El conocimiento, y el poder de la mujer, desde entonces, basa su existencia, obtiene su salvoconducto en el secreto encerrado en el pudor; no en la pudibundez que se tapa todo sin tener nada, sino en el pudor que guarda lo que más vale para sí. La pudibundez es imposición masculina: el pudor es poder femenino.

El laberinto interior de las ciudades, como se ve, es exactamente de la misma naturaleza que el exterior silvestre y amenazador, o sea, que el invasor ya tiene tiempo viviendo dentro de las murallas; el fondo bajo donde se precipitó la cultura romana es en el medio el espacio mismo donde se habita. Para escapar, o por lo menos, contrarrestar el laberinto, hay que crear una forma distinta del espacio, ingeniar otra coordenada que permita levantarse sobre la tortuosidad inefable de los recovecos, y entonces, la edad media, a la sorprendente invención del laberinto, le contrapone una invención no menos agraciada y con la cual el espacio simbólico del Espíritu queda completado hasta nuevo aviso: crea el espacio vertical: inventa lo alto, y así, a la coordenada clásica dentro/fuera le añade el coordenado alto/bajo con sus innúmeras connotaciones para el pensamiento y el sentimiento: hace, pues, cúpulas, naves altísimas para sus templos. Déjalo no sólo construyó laberintos, sino también alas. Efectivamente, la aportación característica de la arquitectura gótica es la creación de los arcos ojivales, que son, técnicamente, columnas de la altura que se quiera, pero que en un punto dado se inclinan unas hacia las otras para apoyarse mutuamente y cerrar hacia arriba el aire contra el cielo, dejando dentro un espacio amplio, extenso, vacío, del volumen de una plaza, pero vertical, rematado en una punta. Es cierto que en tiempos romanos había edificaciones altas, casas de dos y más pisos, pero allá se trataba de espacios horizontales encimados, mientras que aquí se trata, ni más ni menos, de la altura misma cercada, no por techos, sino por paredes para lo alto. La cúpula, simbólicamente, es la inversión exacta del estadio, la construcción de un lugar de espaldas al exterior que remata en un punto donde se concentran todas las fuerzas de pensamiento y sentimiento, exacerbadamente, pero

mientras que el fondo las reúne por precipitación, por gravedad, tratándose entonces de fuerzas lábiles, fáciles, presas de la inercia, es decir, de las pasiones desechables, la punta en cambio las reúne por elevación, por ingravidez, por sublimación, tratándose entonces de las fuerzas que tienden a levantarse por la voluntad, contra la inercia. Esta invención occidental de la congregación de las altas fuerzas con recurso a un punto arriba es francamente tardía con respecto a la invención análoga de otras culturas, como la egipcia o las americanas, que desde antes ya tenían pirámides: la pirámide es idénticamente el mismo espacio, pero en sólido, en materiales invertidos, donde en la cúpula hay pared, en la pirámide aire, donde en la cúpula hay aire, en la pirámide piedra, pero ambas rematan en un punto de fusión entre aire y piedra, los dos y ninguno, que es el que cuenta, porque ahí, para ambas concepciones, se cierra el mundo y se abre el infinito. Habría que pensar el porqué de esta inversión de materiales, y quizá sea que las culturas no occidentales no le tenían miedo al exterior. Habrá que pensar luego por qué la cultura contemporánea privilegia las formas bajas de esta estructura simbólica: los estadios de los espectáculos de masas.

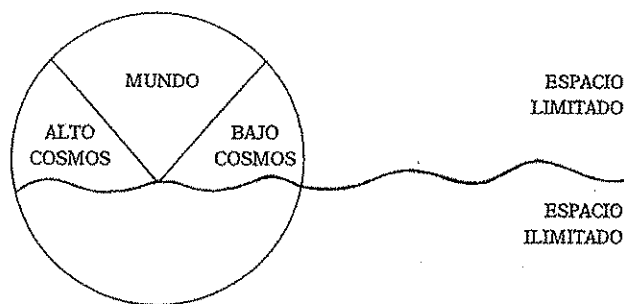
Una vez creado lo alto y lo bajo, cabo y rabo del espacio se van poblando de objetos, valores, afectividades, actos, etc. Y en medio, a ras de suelo, queda la palabra, esa muda del medievo, que vive en la horizontalidad y que es la marca de lo público, de manera que, así como lo que le quedaba alrededor era privado, así también lo que queda por debajo o por encima es privado, privado de palabra, y es hacia lo alto, el poder, hacia lo bajo, la pasión; hacia lo alto, lo incorpóreo, lo santo, lo claro, lo eterno, la razón infinita de Dios solamente asequible por la fe, y no muy casualmente, la potestad eclesiástica de ordenar y premiar y castigar a los de abajo; lo alto estaba legítimamente representado por hombres, incluidos Dios padre e hijo. Hacia lo bajo está lo femenino, lo oscuro, lo silvestre, lo orgánico, lo indomable, lo mortal, lo demoníaco, lo corporal, lo animal. En suma, lo alto es claro, lo bajo es oscuro, y ambos son formas antagónicas de una potencia secretada por el silencio y el ocultamiento. En resumen de Michel Tournier, «la palabra humana se sitúa a medio camino entre el mutismo de las bestias y el silencio de los dioses».

Pero dado que, según los hombres, Dios baja hasta los hombres, éstos, gracias a su tradicional uso de la palabra, y sin necesidad de más argumentación que asegurar que la palabra viene de Dios, se arrogan el derecho clásico de hacer las atribuciones convenientes sobre el género femenino, el cual por su parte, fiel a su sabiduría, ni chista ni tampoco atiende, mientras lo pasan por la

hoguera. En efecto, el conocimiento afectivo gestado en los meandros del laberinto es considerado animalidad salvaje, artificio del demonio, que encarna en las mujeres en tanto seres incapaces de la fortaleza y la virtud, cuyo cuerpo es un recinto de pasiones desbocadas que buscan solamente hacer caer al hombre a su lugar de allá abajo, que es el pecado y el infierno, y cuya mente e ingenio es solamente apto para urdir asesinatos amañados de maridos que amanecen muertos, para cocinar pociones de amor que atraen a los hombres al darles de comer un pescado macerado en la vagina. Por eso el cuerpo de las mujeres es intocable excepto para la procreación; por eso en las abadías está prohibida la entrada a mujeres y por eso los monjes no comen carne, porque toda carne vale para lo mismo, sea de res o de mujer, sea comida o vista: despierta el apetito carnal; por eso la educación de las niñas transcurre en el encierro. Y es que el terror al exterior insondable, al fondo inescrutable, y el temor a la mujer endemoniada, son uno mismo. Ciertamente, en esta mitología, la mujer proviene del mundo de la naturaleza, de la flora y de la fauna, del agua y las piedras, que es el mundo del planeta y los demás astros; concretamente, la mujer es hija de la luna, es lunar, y por eso tiene ciclos lunares y ejerce atracciones lunáticas, frente a lo cual, el mejor ritual de aplacamiento de sus poderes es bebiendo miel antes de convivir con ella; en esto consiste la famosa «luna de miel». En efecto, la mujer tiene alianza con el cosmos, porque pertenece a él, y de ahí obtiene su sabiduría inhumana que le permite conocer los humores, las secreciones, las linfas, los líquidos que mueven y destruyen a los hombres (cfr. Duby *et al.*, 1985, pp. 80, 88; Rouche, 1985, pp. 48, 51, 52, 72, 115). En todo caso, el sistema afectivo que se está estructurando durante la edad media, durante el silencio de la mujer, es igualmente laberíntico, ambiguo, de primitivismo pasional, sin posibilidades aún de decantamientos más refinados, es decir, que todavía no puede aparecer la afectividad en sus formas civilizadas de ternura, cariño o maternalidad, sino más bien como pasionalidad, como sensaciones oscurecidas. Ahí donde los medievales dicen «amor», no se refiere para nada al día de San Valentín, sino a la pasión destructiva y lujuriosa, descuidada y atacante, como la de las pociones de amor. El término medieval cercano al concepto romántico decimonónico de amor, sería más bien el de *caritas*, caridad (Rouche, 1985, pp. 71-73); ciertamente, en la edad media se están gestando imágenes, sensaciones, pulsiones, deseos, ambivalentes y caóticos, que todavía tendrán que esperar hasta los tiempos modernos para dulcificarse. Como sea, si las oposiciones masculino/femenino en la época clásica eran la

voz y el silencio, para el medievo ya evolucionaron: la voz se convirtió en poder, y el silencio en pasión: poderes gemelos y enemistados: potestad el poder de arriba, potencia el poder desde abajo.

Aparte de otras más injustificables, hay una incoherencia aparente que es interesante, y es que, si la concepción medieval comunica a lo bajo y oscuro directamente con el resto del cosmos, y es capaz de convocarlo y acogerlo en la ciudad mediante la magia negra, es decir, si en el punto bajo hay una unión entre lo humano y lo cósmico, resulta que por lo alto sucede exactamente lo mismo, toda vez que las pretensiones religiosas de levantarse por encima de la mundanidad y llegar a Dios, son exactamente las pretensiones, cumplidas por los santos, de unirse con el cosmos, con la creación, solamente que por la dirección opuesta, la cual puede ser aproximada por la teología y en menor medida la astrología. O sea que la magia negra es una teología al revés. Hay pues, un alto cosmos y un bajo cosmos, pero se trata del mismo cosmos por dos entradas, por la puerta del cielo y el postigo del infierno, como decía León Felipe: representan el más allá del espacio real y conocido, es decir, el espacio virtual antedicho; la cosmovisión es coherente: es en el cosmos, espacio virtual, donde los extremos se vuelven a encontrar. Podría decirse que los alquimistas pretendieron reunir el cosmos en uno solo, entenderlo por los dos lados, y por eso quizá, para esos tiempos, fueron los verdaderos detentadores de la palabra, empleada igual como cábala que como fórmula. La idea del cosmos por los dos flancos importa en este contexto porque, a la larga, la sociedad no queda concebida como un continuo lineal, que iría de individuo a sociedad, o de espacio mínimo a espacio máximo, o de privado a público, sino como un espacio en círculo, como un circuito sólo interrumpido por el pequeño detalle de que existe lo desconocido, de que existe un espacio ilimitado, no empírico, no real, solamente virtual; tal vez valga la pena repetir el esquema en terminología medieval:



Comoquiera, la pequeñez retorcida del espacio medieval, que obliga a ocupar hasta el último rincón y encontrar espacio todavía allí, como en un ensimismamiento espacial de la ciudad, se topa, por necesidad, con el cuerpo humano, no ya como mero tripulante del espacio, o como resistencia a él, sino como continuidad de él, como espacio por sí mismo, concretamente como el lugar por donde entra el cosmos, alto y bajo, de modo que, por principio de cuentas, los Cristos desnudos de los románicos aparecen ahora vestidos, las enfermedades se vuelven síntomas de pecado, las cuales, infortunadamente para la causa, tienen que ser curadas con más pecado, o sea, comiendo carne, y las deformaciones físicas son manifestaciones del mal. Si son lugar de entrada del cosmos, alto y bajo, también hay entonces un alto y un bajo cuerpo, con el eje en la cintura. Lo que está ubicado de la cintura para arriba descende del cielo y tiende a la reunión con las alturas del cosmos, que es, qué coincidencia, como se concibe el hombre a sí mismo, no obstante tenga un bajo cuerpo que hay que controlar e ignorar, lleno de humores que hay que expulsar para que no se pudran, por lo que es válido usar de vez en cuando a una mujer, hambrienta devoradora de humores. La mujer, en cambio, surge de la tierra, como anfibio, y está determinada por de la cintura para abajo, y aunque tiene una parte superior, ésta suele ser débil y por lo tanto víctima de la bajeza. Michel Tournier rescata la siguiente geografía femenina medieval:

el gobierno de la vagina sobre la inteligencia de la mujer encontraba en la edad media una explicación admirable por su extrañeza y perspicacia. Se suponía que la vagina era un animalito escondido en el bajo vientre de la mujer, cuyo alimento natural era la esperma del hombre. Cuando el amor faltaba, la vagina abandonaba su madriguera, como lobo que sale del bosque, y erraba por el cuerpo de la mujer en busca de comida. ¿Y qué es aquello que más se parece al esperma del hombre en el cuerpo de la mujer?: la materia gris de su cerebro. La vagina se subía a la cabeza y se ponía a comer cerebro. La Mujer se volvía histérica [1989, p. 129].

Todavía, en el siglo XVI, Rabelais dice que «la naturaleza les ha puesto dentro del cuerpo, en lugar secreto e intestino, un animal, un miembro, que no existe en los hombres» (citado por Castan *et al.*, 1985, p. 245). La moraleja puede quedar pendiente, la concepción espacial del cuerpo es obvia, la imaginación feudal es digna de reconocimiento, Freud es un insigne medievalista.

Para el siglo XIV, cuando se hacen las primeras disecciones (en 1316; Pascoe, 1974), el espacio corporal ya se había sofisticado:

sin ser en absoluto diferente al cuerpo de la histérica, no obstante ya se habían abierto más compartimentos de manera por demás sintomática. Del tratado de cirugía de Henri de Mondeville, estudiado por Christine Puchelle, Philippe Braunstein extrae la siguiente geografía del cuerpo:

El cuerpo se interpreta como una envoltura, como un habitáculo, como una casa. Esta casa se halla evidentemente dentro de un recinto, tan irrompible como el que circunda la vida privada doméstica. La envoltura corporal es por tanto, en el mundo de los hombres, la más profunda de las reclusiones, la más secreta, la más íntima, y las prohibiciones más rigurosas defienden su quebranto. Casa fuerte por tanto, fortaleza, eremitorio, pero incesantemente amenazado, asediado, atacado, como lo está por lo satánico el refugio de los Padres del desierto. Es necesario por tanto velar sobre este cuerpo, y muy especialmente sobre los huecos que horadan la muralla y por los que puede infiltrarse el Enemigo. Los moralistas incitan a montar la guardia ante esas poternas, esas ventanas que son los ojos, los oídos, la nariz, ya que es por ellos por donde penetran el mundo del gusto y el pecado, la corrupción; hay que vigilar asiduamente, como a las puertas del monasterio o del castillo... el cuerpo femenino, más permeable a la corrupción por menos cerrado, requiere una vigilancia más atenta, y es al hombre a quien le corresponde ejercerla. De modo palmario se advierte que el cuerpo se veía como una vivienda: a su interior se le llama «doméstico», a su exterior, «silvestre», y la oposición entre estos dos calificativos remite evidentemente a los dos polos de la intriga novelesca, la corte y el bosque. La corte en efecto, porque esta casa es vasta, tan completa como el monasterio o el palacio, y en su interior existe toda una jerarquía de espacios: una parte noble, y una parte de servicio, separada por un muro análogo a la barrera que en la sociedad de aquel tiempo separaba a los trabajadores de los que no lo eran. Este tabique, el diafragma, aísla una región baja. Por naturaleza, ésta debe hallarse dominada, sometida (pues es de aquí donde surgen las rebeliones más peligrosas), pues es plebeya y ruda, lugar de las evacuaciones que vierten fuera todo lo superfluo y lo nocivo; esta dirección de arriba abajo, como en las residencias señoriales, representa una función de nutrición; proporciona alimento a los órganos establecidos en el espacio noble de encima, más delicados y que desempeñan las dos funciones mayores: fuerza y sabiduría. En cada una de estas dos partes, Mondeville reconoce un «horno», el de abajo, destinado a hacer cocerse los humores nutritivos, análogo al gran fuego de la cocina, dispuesto para las combustiones lentas, para las sopas y los alimentos campesinos; mientras que en el piso superior brilla un brasero para las iluminaciones, para la alegría, el corazón, en el que se lleva a cabo, como en la iglesia en el centro del espacio monástico, la transferencia de lo material a lo espiritual, donde, en lo más alto, del lado del

aire y del fuego, el espíritu se desprende mediante la destilación de los humores [Barthélemy *et al.*, 1985, pp. 214-216].

Digamos que el día que se escribió este tratado, quedó terminada la construcción de la ciudad. En efecto, con la geografía del cuerpo, ya han quedado edificados, delimitados, distribuidos, ocupados y transitados todos los lugares de que se compone la ciudad, a saber, el poder instrumental, la plaza pública, los sitios intermedios de reunión, las casas, y el cuerpo. Pero la descripción de Mondeville ya se encuentra alentada por un Espíritu moderno, no solamente por sus pretensiones analíticas en la compartimentación del espacio, sino porque está marcando el lugar a donde se desplazará el Centro: por cierto, el tema de su descripción es el cuerpo humano, pero el centro, el eje, el marco de su descripción es la casa: la realidad, el mundo, vistos desde la perspectiva del espacio doméstico; como si el mundo, y en este caso el cuerpo, fuera una casa. La edad moderna comienza en el momento, cualquiera entre los siglos XIII y XIV, en que el centro de la ciudad, habiendo abandonado su lugar en la plaza, se mueve hacia otro sitio, hacia las casas.

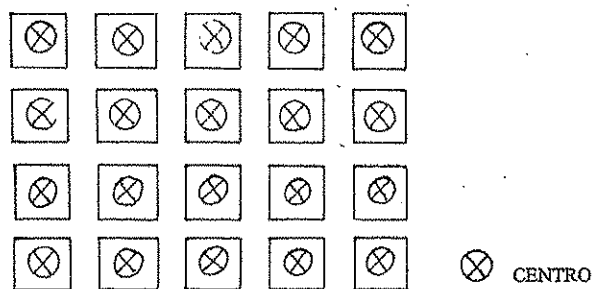
3. Los desplazamientos del centro

El espacio antiguo es la historia espiritual de la construcción de la ciudad, que, empezando en un punto interior, el centro, ubicado en la plaza pública, va expandiéndose y produciendo nuevos lugares, similares al primero, excepto en posición, tamaño y publicidad, como retoños privados, hasta lograr, aproximadamente diecinueve siglos más tarde (entre el VI a.C. y el XIII d.C.), constituir un espacio detallado en todos sus puntos, una ciudad completa, ocupada pormenorizadamente hasta en sus más nimios rincones, y que se vive por igual a lo largo y a lo ancho, de arriba abajo: el centro ya no es la plaza, sino que el centro abarca toda la ciudad, pero poco aprieta, porque en ganando extensión ha perdido cohesión, capacidad de aglutinamiento, y los vínculos que la conjuntan son débiles, quebradizos, esclerotizados después de tantos siglos. Se requiere la fortificación de los vínculos, una nueva cohesión. El espacio moderno es, en cambio, la historia de la creación de nuevas fronteras entre los lugares antiguos, con el objeto de concentrar la vida y albergar ahí su centro, porque, como ya se ha visto, un centro aparece por el acto de delimitación de un espacio con respecto al resto: rodear de murallas y leyes un lugar para que en

su claustro surja la comunicación. La edad moderna ha ido circundando progresivamente todos los lugares, cambiando el centro vital de la colectividad cada tercer siglo. El espacio moderno es el relato de las mudanzas del centro de la vida, del foco de atracción, del punto de interés, de la realidad prioritaria, del punto de reunión, del cruce de confluencias, del sitio al que todos aspiran, del lugar donde todos quieren estar: es la historia de los desplazamientos del Centro, mejor conocida como modernidad.

3.1. El domicilio. Espacio privado doméstico. Siglos XIV-XV

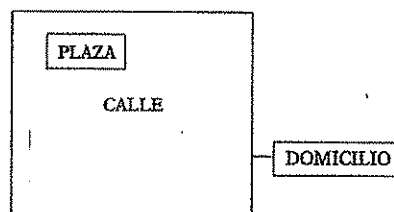
Si el espacio es un generador de comunicación, de Espíritu colectivo, el espacio medieval ya daba vueltas en redondo, reite-rándose sin crear nada nuevo, descomuniándose. En vista de ello, se autorreceta una peste negra y una revolución mercantil como remedio, que le disminuye sus hambrientos y le aumenta sus caminos y sus bienes, y además importa de oriente la pólvora para obsolescer sus murallas: se libera de las paredes que lo estrecha-ban y se dispone a trazar un espacio más moderno, el de la mo-dernidad. Si en el espacio medieval los castillos y casas fuertes aislados eran cada uno una casa que era en rigor una ciudad por dentro, al término de la baja edad media, estas casas se reúnen y configuran una ciudad conjunta, una ciudad de casas, congrega-das en un sitio y separadas entre sí, donde las murallas que deli-mitan un centro ya no quedan en torno a la ciudad entera sino por dentro de ella, en torno a cada casa, cuyo mapa sigue el si-guiente tipo:



En efecto, la ciudad queda abierta, pero sus casas cerradas, acotando los contornos en cuyo interior podrá florecer, más bien renacer toda vez que se refiere al Renacimiento, un nuevo centro para el espacio: el centro de la vida, que antiguamente estaba en la

plaza y las calles, se moderniza al moverse al domicilio, que es el nombre del *domus* en castellano. Si el espacio medieval era un espacio fluido, que dibujaba con sus paredes volutas en el aire, que no sabía diferenciar mayormente entre lo orgánico y lo inor-gánico, entre lo terrenal y lo celeste, que confundía a la perfección los sueños y los datos, y lo humano con lo animal y lo divino, el espacio moderno en cambio, al tener que crear un nuevo centro para reavivar la comunicación que ya estaba estancada, debe em-pezarse por cortar lo que era una sola atmósfera, a compartimentar el aire, a poner en orden las paredes y alinear el laberinto, como si tensara el hilo de Ariadna, recuperando las líneas rectas que los griegos, geómetras de corazón, ya conocían. Y es curioso que la idea sobresimplificada del laberinto como encrucijada geométrica-mente dispuesta que ahora tenemos, sea idea ya moderna, porque su connotación medieval llena de simbolismos y trazada sobre los pisos de las catedrales y las fachadas del gótico, se pierde al ali-nearla. En efecto, el renacimiento, en materia de arquitectura, se propone deshacerse de las complicaciones góticas (M.D.D., 1985, p. 137), planificando las ciudades de antemano al grado de propo-ner una variedad de «ciudades ideales» como por ejemplo la uto-pía de la ciudad estelar en forma de estrella, pensadas con la plu-ma y el papel, proyectadas, programadas, existentes sólo en el di-bujo, a contrapelo de las ciudades medievales que se pensaban con las piedras en las manos, ya sobre la marcha, *in situ* (Chur-chill, 1945, pp. 12-13). Se echa mano de la simetría, de las propor-ciones, de la línea recta, e incluso Da Vinci propuso enderezar el río Arno a su paso por Florencia (Giedion, 1952, pp. 45-52), para que, aunque fuera río, se comportara con la rectitud apropiada de la nueva época. Esta alineación neutralizadora de las calles es la que va constituyendo el exterior insípido, líneal, largo, descomuni-cado, el alrededor uniforme de lo que es el nuevo espacio: la casa, el domicilio. Ciertamente, el centro antiguo, ya para la baja edad media, había dejado de ser un lugar capaz de crear comunicación, que sólo acertaba a desvanecerse y a irse repitiendo sin producir nuevos significados; la cultura en general estaba extenuada, los pocos libros existentes no se leían, el poco lenguaje al uso se vol-vía estribillo y poder bruto, las pocas ideas nacían y se morían de soledad a falta de un lugar donde celebrar sus encuentros con otras ideas, donde intercambiarse y enriquecerse; por estas razo-nes, como cuestión de supervivencia de la cultura, que aún no está separada entre cultura especializada y cultura cotidiana, se hace necesario el desplazamiento del centro hacia otro ámbito más ai-reado, donde pudiera retoñar la comunicación de la cultura. Los

siglos XIV, XV y XVI, aproximadamente, atestiguan tal desplazamiento, esta creación de un nuevo espacio. Primer desplazamiento del Centro: se mete a su casa:



VI-III

XIII XIV XV XVI XVII XVIII XIX XX

Desde ahora y hasta nuevo aviso, el centro de la vida, donde vale la pena hacer las cosas, donde importa tener presencia, donde el mundo adquiere sentido, es el domicilio; y para no ser ingrato con su pasado, la primera casa del renacimiento es la casa de Dios, la iglesia, que ocupa lugar preponderante en el espacio de la ciudad, específicamente donde antes estaba el ágora, la misma localización que le correspondía a la casa del poder, de los duques y condes que ejercían sobre la ciudad una autoridad completamente doméstica, familiar, nepótica, como los Medicis en Florencia, los Sforza en Milán o los Borgia en Roma; cada casa es el centro del mundo; «my mouth shall be the parliament», le hace decir Shakespeare a la época. Como siempre, la forma de crear un espacio es demarcando sus contornos, fijando sus límites, que el espacio se hará dentro por mera reclusión, y es por eso que a Brunelleschi se le ocurre la rara invención del muro que no carga un techo, del muro mampara que no sirve para nada, excepto para cortar la vista, para que haya algo detrás (Giedion, 1952, p. 43), porque tal parte corta el espacio en dos; asimismo, las fachadas de las casas empiezan a ser fundamentales en la construcción de la ciudad, con sus adornos, colores, nichos, arcos, columnas y balcones, y en mitad de la homogeneidad de la calle, cada fachada en cambio es distinta, incluso en la ciudad ideal, desintegrada de la de junto, como corresponde al hecho de que cada una circunscribe su propio centro (Giedion, 1952, p. 68). Hay tantos centros como casas. Y cada casa encerrada para sí: es un tiempo de proliferación de cerraduras, algunas francamente ingenieriles, y de opacidad de las ventanas hacia afuera, como preservando el interior, porque aunque ya se conociera el vidrio en las ventanas desde hacía 500 años, armado como cristal emplomado, las del renacimiento tienden a

estar tapadas con un bastidor de tela pintado de aceite para que transluzca pero que no transparente, y detrás de las ventanas una contraventana con cerrojo, y por todos lados celosías (Duby *et al.*, 1985, pp. 193-194): si la mirada es lo primero que penetra en una casa, la mirada es lo primero que se tapa. Después de todo, para tratar con el exterior, las casas tienen adosadas a la fachada sus accesorias, los talleres, tiendas, cuya trastienda es el domicilio: la extra-casa es el despacho, accesoria donde las cosas quedan despachadas hacia afuera, a la calle. Hasta el siglo XVII, la palabra «economía» se refiere estrictamente a los asuntos domésticos (Habermas, 1962, p. 58). La casa es el mundo.

El hecho de hacer aparecer tantos centros en la misma ciudad, cada uno con su propia comunicación y forjador de su propio conocimiento, permite reanimar la comunicación colectiva porque hace aparecer ideas, formas, creencias, visiones distintas, que es de lo que se nutre el Espíritu colectivo; la comunicación, cuando se uniformiza, se vuelve una cantinela que ya no tiene de dónde decir algo nuevo, pero cuando se diversifica, se enriquece al multiplicar sus símbolos y significados. Por eso hacían falta muchos centros: mover el centro a los domicilios. Si antes todo había de ser visto desde el punto de vista de la plaza, de la misma ciudad, ahora todo puede ser visto desde cada casa: se multiplican los puntos de vista, las perspectivas, y de hecho, eso es lo que inaugura la modernidad: la posibilidad de que una cosa pueda ser vista desde distintas perspectivas, todas diferentes entre sí, todas igualmente válidas. La modernidad empieza, soberbia como le caracteriza, declarando antiguo, pretérito, al pasado, y como acto oficial inaugura el primer museo de antigüedades, el Capitolino, en 1536 (Giedion, 1940, p. 66), pero sobre todo lo declara antiguo porque ha logrado enderezar las calles para ver más lejos, hasta el horizonte, de manera que pueda observar en perspectiva, perspectiva central, toda vez que los medievales utilizaban perspectiva de altura, tamaño, distancia, etc. (Arnheim, 1974). La perspectiva renacentista abre la pluralidad de los puntos de vista y le da permiso de existir a la diversidad: es una forma de mirar y una forma de vivir, una forma de medir que tiene su fórmula geométrica y una forma de dibujar que tiene sus pintores: es ciencia y arte a la vez, los cuales todavía no están separados. Como lo fueron las catedrales góticas, la perspectiva es una invención colectiva, anónima, aunque su primer testimonio pueda documentarse en la pintura de Masaccio, quien no obstante morir a la edad de 27 años, se dio tiempo para pintar *La Trinidad*, un fresco donde aparece una bóveda de cañon en perspectiva vertiginosa, de la que las malas lenguas dicen que en realidad fue pintada por su

maestro Brunelleschi, pero que en todo caso fue llevada a la arquitectura por Alberti, sustituyendo así las naves góticas (Giedion, 1940, pp. 33 ss.). Y verdaderamente, la pintura renacentista es un arcón de juegos de perspectiva, y su traza urbana y su arquitectura serán siempre aquellas que puedan dibujarse en perspectiva, que tengan líneas rectas: el espacio hace la forma de mirar y según se mira se reproduce el espacio. A partir de la perspectiva, cada par de ojos puede mirar el mundo de manera personal, lo cual desvela en la gente una voluntad de individualidad, dato totalmente novedoso: surge la conciencia de sí, la persona como separada del mundo que la rodea, la posibilidad de distanciarse de los objetos y verlos desde lejos, y por lo tanto de escudriñarlos, de analizarlos, criticarlos y transformarlos por acto de voluntad, y ya no por hecho de circunstancias o razón divina. La individualidad es un asunto de conciencia del mundo, de percepción desdoblada de la realidad, de «ver el mundo desde aquí» y no es, en absoluto «todo el mundo para mí» típico de un individualismo posterior, y por lo demás carente de individualidad. En efecto, la individualidad (cfr. Heller, 1978) es una creación del Renacimiento. Por ello en estos siglos las estatuas aparecen separadas de la arquitectura (Barthélemy *et al.*, 1985, pp. 245 ss.; M.D.D., 1985, p. 143), como capaces de sostenerse por sí mismas. Ciertamente, la individualidad es una construcción colectiva doméstica, producto de la comunicación que se gesta en el interior del espacio domiciliario. Domésticamente, en efecto, la gente tiene más un apellido que un nombre, y su persona, o personalidad o identidad, radica en la casa y no en el individuo: se es más una Borgia que una Lucrecia; uno es más Medicis que Lorenzo; ciertamente, ahora es cuando empiezan los apellidos como las denominaciones de las personas: en Florencia, en 1400, una de cada tres personas lo tiene: Bramante, Boticelli, etc., y Rafael se apellida Sanzio aunque sea de Urbino; la edad media conocía a la gente por su ciudad de origen: la ciudad es la persona: San Agustín no tiene apellido pero es obispo en Hipona, y por eso, Miguel Ángel Buonarroti, pobre y mal vestido pero con apellido de alcuernia, puede burlarse del exquisito y bien vestido Leonardo, porque todavía es nada más «Da Vinci». La casa es la persona. Las modas en el vestido, por ejemplo, llevan el nombre de la familia de su propagador, como la para entonces novedosísima cola de caballo, que es peinado «a la Fontanges», apellido de la *mademoiselle* que un día según se cuenta perdió su sombrero y se ató el pelo (Deslandres, 1976, p. 146); las modas vestimentarias las imponen las casas en el poder; es curioso ver como los nombres de las modas van marcando el lugar del Centro.

Tras las fachadas y sus ventanas y sus accesorias y talleres que dan al exterior, se crea el interior doméstico que, obedeciendo a la perspectiva, sólo puede construirse en líneas y ángulos rectos. Lo primero que salta a la vista es la pérdida del miedo al exterior natural, el cual, al poder ser enderezado, puede ser controlado e incorporado a la casa donde, por cierto, hay jardincitos y mascotas, esto es, naturaleza domeñada, cosmos domesticado, bien recortado y arreglado, nada hirsuto, subordinado a las reglas modernas de la percepción, como puede verse en las pinturas, por ejemplo, algunas de Leonardo, *La Virgen de las Rocas* o la *Anunciación*, donde las rocas y los árboles son estilizados, suaves, simétricos y proporcionados; y la *Dama con Armiño* acoge familiarmente a su mascota. En todo caso, la casa, como centro, es el patio y/o fuego del hogar, dependiendo del tamaño del lugar y de la estación del año: son la plaza de la casa; allí en el patio se detienen los carros que trasponen el umbral, se ajetrean los sirvientes, negocian quienes llegan con alguna diligencia por cumplir, se reciben las noticias de aquellos que comercian con ellas merced a la instauración de un sistema profesional de correspondencia (Habermas, 1962, pp. 53-54) mediante el cual los negociantes de la revolución mercantil se mantenían al día, se hacen las fiestas por supuesto, en suma, la gente se reúne y se cruza al pasar en las tareas domésticas, se asoman los señores, intervienen las amas de casa, etc., y se suscita el proceso de comunicación que crea el pensamiento y sentimiento de esa casa. Allí en torno al hogar, los miembros de la familia, producto de un matrimonio aún no por amor sino todavía por interés ya que no se han sofisticado a tal grado los afectos, se juntan para comer, porque comer juntos es la actividad pública por excelencia en el espacio de la casa, no para engordar ni reponer energías, sino para platicar (Duby *et al.*, 1985, pp. 206-207), hablar de las cosas de la casa y echar a volar la comunicación, donde tiende a privar el buen humor y el chisme, para después sentarse a jugar ajedrez o a los dados tan de moda en la era de la domesticidad (Castan *et al.*, 1985, p. 61), amén de la nunca bien ponderada actividad de despiojarse mutuamente, que da a imaginar que tanto no se contarán dos que se depiojan al calor del hogar, porque ya se había prohibido hacerlo en la calle (Duby *et al.*, 1985, p. 120). La casa es un lugar distendido, precisamente «casero», donde la gente se siente en confianza, precisamente «como en casa», y los modos de andar en ella son más bien casuales, sin mayores elegancias en general: las historias de la moda pueden documentar vestimentas fastuosas y novedades sucesivas, como por ejemplo las telas caladas, los encajes, las combinaciones de

colores, que por esos tiempos se pergeñaron, con hechuras minuciosas y complicaciones para vestirse (Deslandres, 1976, p. 96) porque, a falta todavía de botones, la ropa se ceñía con lazadas a través de ojales, y ciertas mangas de vestido requerían coserse y descoserse para cada puesta; era ropa para vestirse lentamente; pero lo cierto es que estas modas tendían más a la creación artística, como si fueran frescos o escultura, como si las hubiera diseñado Miguel Ángel, que de paso lo hizo, con finalidades de ritual más que de utilización cotidiana: en sus casas y de diario, la gente no andaba como en obra de teatro de Romeo y Julieta, sino que se ponía la ropa usada, vieja, práctica por decirlo así, y que corresponde más al espíritu doméstico; quizá el arreglo cuidadoso corresponda más bien a la calle renacentista, donde las relaciones podían bien ser ríspidas y donde se escenificaban duelos, pendenencias, fraudes de apariencias, insolencias y bromas pesadas (Heller, 1978, pp. 204 ss.): entonces sí, todos bien vestidos y pendencieros como en obra de teatro de Romeo y Julieta.

El patio y el hogar son la plaza de la casa, y así como este núcleo ha puesto hacia fuera, digamos extrapúblicamente, las accesorias y los talleres, así igualmente hacia adentro va ramificando, en flagrante reproducción de la ciudad antigua, lugares privados de acceso restringido, donde no pueden entrar todos los que trajinan por el patio, y donde suceden cosas menos públicas. Las casas, alrededor del patio principal, o de la habitación del fuego principal, despliegan, en primer lugar las cocinas que ya no se encuentran fuera como en la edad media, y luego un número a discreción de escaleras, corredores, puertas, pisos superiores, chimeneas donde hacer hogar en corto, alcobas, muy en especial baúles, cofres, arcones, que son muebles queridísimos por las mujeres de la casa y finalmente, el sitio más propio de la mujer, el más privado de la casa: la cama con su «ruela» (*ruelle*, en francés), que es dos cosas, en principio el pasillito que queda entre la cama y la pared donde solían estar los cofres femeninos en que se guarda ropa, papeles, joyas y demás pertenencias por lo que se vuelve una zona cargada de afectos; en segundo lugar, la ruela designa la actividad de las mujeres, sus conversaciones a la sombra que se desarrollan en derredor de la cama, y que poco más tarde pondrá de moda Luis XIV, aunque no sea mujer, ya cuando la casa como centro esté en crisis, enferma de cortesanía. la ruela es el último rincón del espacio doméstico, y es propiedad exclusiva de la mujer (Duby *et al.*, 1985, p. 189). De la conjunción de baúles y ruelas todavía se abrirán, siglos más tarde, nuevos espacios. El sitio de los hombres era otro, a veces no más que un escritorio alto, por-

que al parecer se escribía de pie, sin que necesariamente llegara a ser un cuarto, y donde los señores, a falta de aquellas actividades añoradamente masculinas como la conquista y la defensa por las armas, se dedicaban solemnemente a hacer cuentas, redactar informes comerciales, registrar datos, velar por la administración del domicilio; la literatura cotidiana no daba para más que esos cuadernos que se llamaban pomposamente «libros de razón», especies de diarios personales, donde se registraban «recuerdos» (*ricordi*), aunque la sensibilidad masculina no daba para más recuerdos que sumas y restas. Desde entonces y hasta la fecha, el estudio, biblioteca, gabinete, como posteriormente se le irán llamando a estos lugares, que de ser muebles se convierten en cuartos, serán el territorio de los hombres de la casa, mientras que la recámara será el dominio de la mujer: donde cada uno se recluye para sentirse a sus anchas. La zona femenina, su alcoba, en cambio, tiene visos de espacio mítico, como dice Duby, casi capilla, donde se dan los partos, donde se sobrellevan las enfermedades, donde sobrevienen las muertes, todos sobre la cama, con sus temores y alegrías y tristezas, y donde los sentimientos están expuestos, vulnerablemente, lágrimas y risas mediante, como en ninguna otra parte: se entiende que la mujer los absorba; fuera del patio, en privado pero en colegio, las mujeres educan mancomunadamente su afectividad; de hecho el sentimiento es su órgano de percepción del mundo. La mujer de la edad media era la hechicera de lo arcano, ahora es la reina de lo privado, lo cual es lo mismo, excepto porque ahora el centro de la vida es la casa, y ella lleva al cinto las llaves y manda sobre las puertas. Y tutea al marido (Duby *et al.*, 1985, pp. 222 ss.).

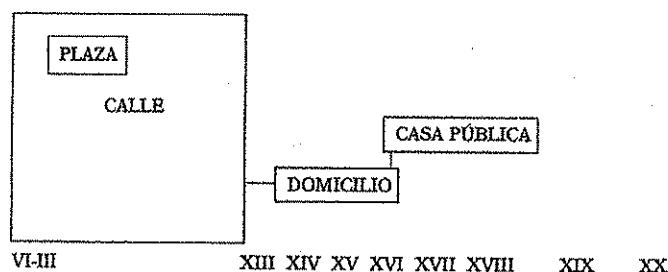
El traslado del centro al espacio domiciliar, que implicó en el renacimiento la fundación de un nuevo punto de vista, revitalizó efectivamente la comunicación de la ciudad y enriqueció evidentemente la cultura; el Renacimiento se dedicó a narrar cómo se ve el mundo desde otro punto de vista, y esto en todos los órdenes, sea arquitectónico, pictórico, literario, científico. No tan paradójicamente, pudo narrar el mundo de afuera desde las ventanas de la casa, ya sean formas distintas de ver el cielo e implantar la teoría heliocéntrica, o formas distintas de ver las piedras y decidir que existe el reino mineral; la humanidad se construye un punto de vista propio que lo separa de la naturaleza, y con ello puede descubrir la naturaleza como objeto aparte, al que se le puede representar en un globo terráqueo, y merodear en tres carabelas. No por casualidad el Renacimiento enfatiza la óptica, inventando telescopios y demás aparatos de observación y localización: para ver afue-

ra desde aquí. La separación entre sujeto y objeto, entre el observador y la cosa vista considerados como dos entidades autónomas, viene desde entonces, y todavía no nos la hemos acabado. La mudanza del centro produjo sus dividendos. Se inventa la individualidad como punto de vista; se refinan las pasiones, que de ser sensaciones salvajes pasan a ser sensaciones de cabecera, sentimientos susceptibles de estilización estética; se ordena el pensamiento, se torna más lógico y menos trópicado, distinguiendo lo razonable de lo insensato, lo verosímil de lo insostenible, iniciando un proceso creciente de compartimentación y control de lo existente, que sólo habrá de detenerse hasta mediados del siglo XXI.

Si prueba se necesita, el espacio doméstico produjo a Leonardo, quien, siempre asilado en alguna casa, siempre abrigado por un mecenas, es capaz de conferir orden y armonía a todos los niveles del pensamiento y el sentimiento, de vagabundear con la inteligencia por todas partes, por dentro de la piel haciendo anatomía, por debajo del mar diseñando submarinos, por encima de las nubes con aviones, helicópteros y paracaídas, por el ras de la tierra con automóviles y bicicletas, por la sonrisa pintando Giocondas, por la música inventando y tocando instrumentos, por la poesía, la crítica de arte, la filosofía, aunque también por la soledad y la amargura, porque se avejentó prematuramente y murió entristecido de ser la última posibilidad histórica del leonardismo, del universalismo, de tener todo el conocimiento del mundo en su cuarto de estar. Y es que, efectivamente, el privilegio de abarcar el universo desde una ventana empuja al observador fuera de ella, lo defenestra para ir a esas partes del universo en lugar de sólo verlas. Esto le sucedió al espacio doméstico: dio de sí; sus conocimientos no cupieron entre las cuatro paredes de la casa, y se salieron buscando oxígeno por donde pudieron; el mundo se enriquece tanto que la casa le queda chica, y se hace necesario salir a aprehender el pensamiento y el sentimiento por otros lares. Tras la aparición de la imprenta, s. XV, crece, hacia finales del siglo XVI, la alfabetización generalizada, la posesión de libros, crece incluso la mesa donde se lea y se transforma en cuarto, en biblioteca o gabinete, crece la importancia de tener un libro y haberlo leído, crecen en consecuencia los deseos de escribir, y se mantienen igual las ganas de platicar, pero ahora ya no de cosas de la casa, sino de cosas de libros, y las reuniones empiezan a realizarse en las bibliotecas para discutir las lecturas previas que, por cierto, comienzan a hacerse en voz baja (Castan, 1985, pp. 113 ss.) lo cual no es dato banal, toda vez que es el germen, piel adentro y sin llamar la atención, de un espacio que aún tardará tres o cuatro siglos en volver-

se central. Pero por el momento empieza a hacerse necesario trasladar el centro a alguna otra parte, porque en la casa ya no cabe. De todos modos, la casa no se desborda solamente por las bibliotecas, sino hasta por los lavaderos, y la gente busca cómo salirse de su casa, cómo asomarse a la de junto, y el fin del Renacimiento se convierte en el primer festival de la chismografía y el espionaje interdoméstico (Duby *et al.*, 1985, p. 289; Sennett, 1974, p. 81): todo el mundo va a la iglesia con tal de salir a enterarse de las vidas ajenas; y no sólo quiere espiar, sino que le espíen, como las damiselas que se pasaban la jornada en el alféizar oteando el paso de un mancebo que las admirara. Por eso las moralinas, que como toda moralina, es una opinión que llega a destiempo, demasiado tarde, advierten que cuidado con los ojos, porque por los ojos entra toda la maldad del mundo, y recomiendan no salir de casa (Duby *et al.*, 1985, p. 307). Pero ni quien haga caso, todo lo contrario, se busca mostrar a los demás los bienes y saberes de cada casa, abrir las puertas para que las miradas entren; en unos casos, por mera ostentación prepotente, y en otros, por reciprocidad comunicativa. En los casos de la ostentación, que Habermas califica de publicidad representativa (1962) dado su afán de escenificar públicamente las grandezas de la casa propia, surgen las cortes, estilo los luses, en donde se festejan bodas, entierros, bautizos, actos de gobierno como los que presidía Luis XIV desde la cama, conciertos, cirquerías, bailes ornamentados de comida, bebida, vestidos, joyas, salones, mobiliario, para pasmo y envidia de los invitados; de este caso no resulta nada, excepto la imagería que requiere el mal gusto actual para hacer el ridículo en toda su ampulosidad. Ciertamente, lo que puede llamarse clases socioculturales, está determinado por la época en que colocan sus aspiraciones, de modo que los ensueños versallescos de ciertos grupos, su mitología de las crinolinas y su fascinación por el color dorado, indican que su espacio de origen es el doméstico, el cual, actualmente, son perfectamente capaces de reproducir en la forma y función de sus viviendas, en los modos de pensar y sentir, y en el gusto por ostentar en el festejo de sus quinceañeras. En el caso de la reciprocidad, en donde las expresiones tanto lingüísticas como plásticas requieren, en lugar de una cohorte de aquiescentes, una caterva de interlocutores, en donde no se busca presumir, sino confrontar, es de donde se produce el desplazamiento hacia un lugar en que pueda expandirse libremente para seguir creando el espíritu de la ciudad. Es por esta necesidad comunicativa que las accesorias, talleres, tiendas, despachos, en principio adosados a las fachadas de los domicilios, se desprenden de la célula doméstica y

se aprestan a ocupar un lugar por sí mismos en la ciudad, llevándose consigo, hurtada de la casa, la vocación de hogar, la congregación en torno a la lumbre y la marmita, esto es, hurtando la atmósfera que obliga a conversar. En efecto, siguen siendo casas, pero ahora públicas. En algo así como el siglo XVII, el centro de la vida se corre del domicilio privado a la casa pública: *public house* en inglés: *pub* a final de cuentas. Segundo desplazamiento:



3.2. Las casas públicas: el café y el teatro. Espacio semiprivado semipúblico. Siglos XVII-XVIII

Pintores, poetas, aristócratas, criados, científicos, funcionarios, todos tienen un pretexto para salir de su casa: café, té, chocolate; y todos tienen un objetivo: conversar, intercambiar puntos de vista, entrecruzar perspectivas, poner frente a frente la cosecha de pluralidades que habían añejado durante los tres siglos anteriores, y para quien no quiera o no sepa conversar, queda claro que los puntos de vista no sólo se intercambian con palabras, sino también, y en la misma medida, se pueden intercambiar con miradas, aplausos, roces, apariencias, vestidos, gritos y ademanes, para los cuales el pretexto es el teatro. En efecto, las casas públicas, sitios semipúblicos semiprivados de reunión, lugares privados abiertos al público, casas con las puertas de par en par, se presentan, para los siglos XVII y XVIII, en dos modalidades principales: el café y el teatro. En resumen, el café es un lugar de conversación; el teatro es un lugar de manifestación de los afectos. Estos espacios tienen lugar en el siglo de la Ilustración, crucial para la modernidad, por lo que sus características dejan marca para el resto de la historia. Y ciertamente, la separación tajante entre una zona intelectual y una zona emotiva, sella la separación más acusada entre la racionalidad y la afectividad, entre los pensamientos y los sentimientos, que tanto perdura cuanto que aún no hay palabra única que los

designe y connote a ambos como una sola cosa (este texto ha estado proponiendo el término Espíritu). Con la oposición racionalidad/afectividad, la realidad queda ya oficialmente partida en dos, y dicha oposición incorpora a los pares que la memoria colectiva había venido almacenando; respectivamente: lo masculino y lo femenino; lo mineral y lo orgánico; lo público y lo privado; lo alto y lo bajo; lo claro y lo oscuro; lo civil y lo bárbaro; el sujeto y el objeto. Todavía se le irán adhiriendo otros pares antinómicos, pero ésta, como argumenta Morris Berman, muestra ser tan axial como el siglo que la acuñó: a partir del espacio de las casas públicas, toda oposición que se mencione se hace automáticamente lógica: lo bonito y lo feo, lo trascendental y lo banal; lo verdadero y lo falso; lo duro y lo blando; lo real y lo imaginario; la vigilia y el sueño; lo sabio y lo ignorante; etcétera y contraetcétera. El mundo como unidad, la conciencia copartípe del planeta, son, desde este momento, reliquias medievales. Si el Renacimiento dictó la sentencia de muerte del Espíritu encantado, la Ilustración expidió su certificado de defunción; podría añadirse que el cientificismo pinturrajeará *graffitis* groseros sobre su tumba y que el fin del segundo milenio estará tramitando una solicitud de resurrección, pero no vale la pena añadirlo. Como sea, en el territorio de las casas públicas, el café es el teatro de las ideas, y el teatro es el café de las emociones.

Cafés, *public houses*, salones de té (Habermas, 1962), casas de refrigerio (Sennett, 1974), círculos (N. Castan *et al.*, 1985), son los nombres que reciben estas sólidas instituciones. El origen del café en occidente ya es cosa de leyenda, y como tal, tiene más de una versión. Alguien ha anotado 1687 como el año en que un oriental abre el primer café, aunque en 1687 ya existían cafeterías que a lo mejor no vendían café, además que desde 1674 las mujeres inglesas ya habían publicado un panfleto contra el café y los cafés, por debilitar las actividades propias del sexo masculino (Habermas, 1962, p. 283), sin especificar cuáles; suena menos precisa y por lo mismo más verosímil la referencia de Habermas al cochero de un comerciante de oriente que abre en Londres la primera casa de café, a mediados del s. XVII, pero es más pintoresca aquella versión que se refiere a un soldado de origen turco militante en tropas europeas, quien es el único que sabe qué hacer con el botín de guerra consistente en una pila de costales llenos de una extraña semilla amarga y que, acto seguido, se vuelve rico instalando en Viena una cafetería. Lo único seguro de cualquier versión es el legendario oriental desconocido, pero, en todo caso, para el año 1710 ya había tres mil casas de café solamente en Londres, y los

hombres [*sic*], de todas clases sociales (Habermas, 1962, p. 71) acuden a ellos para conversar, y se pasan más tiempo ahí que en sus ocupaciones (Habermas, 1962, p. 286). Conversan de todo, pero sobre todo, de la ciudad, *polys*, es decir, de política, al menos en lo que podría ser el tipo más representativo del café, el café político. Pero el desplazamiento del centro hacia las casas públicas no es sólo un cambio de lugar para que suceda lo mismo, sino que, cuando cambia el espacio, surge un nuevo tipo de comunicación, y por ende una nueva forma del conocimiento. Los cafés, al delimitar su ámbito, erigen también sus leyes de comunicación, sus reglas de comportamiento; en principio, todo aquél que entra al recinto de un café, debe dejar colgado en el perchero su estatus, lo cual no indica igualdad, sino mera suspensión de las diferencias sociales por el plazo de una taza de café, razón por la cual, en las mesas comunes se sentaba gente de todas las calafías con la obligación conversacional de poder entablar plática con el de junto y de aceptar la conversación de cualquiera, de manera que pudieran suscitarse discusiones sobre cualquier tema, en especial política, pero también en gran medida cuestiones de conocimiento científico; esta paridad permitía que la discusión diera por fruto una conclusión válida para todos los participantes, y no la imposición de opiniones de un personaje sobre otros; lo único que tenía fuerza y validez era el argumento, independientemente de su locutor, y por esa misma razón, la prohibición tácita mayor pesaba sobre la introducción de cuestiones personales en una argumentación, toda vez que no era la persona lo que estaba a discusión, sino el tema, y eso es lo único que interesaba (Habermas, 1962, pp. 63-64; Sennett, 1974, p. 108). Plessner llama a los cafés «la esfera de la validez del tacto» (citado por Habermas, 1962, p. 284). Asimismo, no eran lugares de recuento de anécdotas, ni de narración de sucesos, asuntos que no aceptan interlocución sino sólo escucha, sino más bien eran lugares de problematización de cuestiones, sin respuesta sabida por anticipado, con el objeto de que todos los circunstantes pudieran opinar, y en verdad que lo hacían, en grado tal que en los cafés se generaba el pensamiento legítimo y genuino de la sociedad, al grado pues, de que los periódicos tomaban sus opiniones editoriales de las polémicas que se realizaban en las casas de café. Por cierto, la problematización de cuestiones consistía en la lectura pública del periódico del día, conversación leída, para discutir su contenido, conversación hablada, y sin parar ahí, se respondía por escrito al periódico, conversación escrita: la conversación hablada y escrita tienen en este momento una continuidad sin solución. De hecho los periódicos se publicaban para ser leídos

en los cafés según se colige del hecho de que el tiraje del *Tatler* inglés fuera de cuatro mil ejemplares, uno para cada café más sobrantes para reposición, aunque esto en realidad no era ningún éxito periodístico porque, después de todo, era allí donde se escribían, en la forma de cartas a la redacción, de donde surge la tradición de los artículos de opinión y los editoriales de los periódicos: son los cafés discutiendo entre sí por medio de los periódicos. En el café Button, en Londres, había un león de bronce con las fauces abiertas que servía de buzón para enviar las cartas a la prensa, de donde más tarde surge la revista de título *El Rugido del León*. El todavía existente e influyente periódico inglés, *The Guardian*, se funda en el correo. No resulta entonces casual que en 1729, los propietarios de los cafés de Francia exigieran tener el monopolio de la prensa. Y en efecto, de estos círculos de lectores, que se ponían apodos alegóricos como «el pequeño senado», surgen las primeras revistas científicas como el *Journal des Savants* o el *Acta Eruditorum*. Escritura, lectura y discusión son una la misma conversación. No en balde también, a los cafés se les llama *penny universities*, y la Academia Francesa surge en uno de ellos (N. Castan et al., 1985, p. 282), y ciertamente, la modalidad actual de las conferencias, coloquios y congresos académicos, y el mismo modelo de universidad contemporánea, tiene su origen en el café, aun cuando ya muchas de estas reuniones hayan degenerado en pasarelas de mandarineros y chismorreos disfrazados de académicos. También bares, tiendas, tabernas, librerías, almacenes, etc., están alentados por el mismo espíritu, toda vez que en ellos la gente habla sobre temas de conocimiento e interés general, vigilando el tacto y derrochando la tolerancia, por más que dichos temas no sean las utopías, sino a veces sólo el clima; la degradación de la temática tiene que ver con el proceso de despolitización de la ciudad, así como con la fundación de otros espacios, pero, en todo caso, los cafés dieciochescos eran inmejorables lugares de agitación política y subversión científica.

Una modalidad menos agitada, más atemperada del café, en especial porque les está permitido el acceso a las mujeres, son los salones de té, o cafés literarios, «sociedades de pensamiento» (N. Castan et al., 1985, pp. 39, 86). Son más femeninos, y por ello, menos polémicos, más susceptibles de charla cortés, sin llegar a los pleitos, no infrecuentes en el café político, y dedicados más bien a la literatura, la música porque se ejecutaban las partituras de los parroquianos, y a la crítica de arte (Habermas, 1962, pp. 71-72). Nótese la separación entre las ciencias y las artes que se está suscitando en este momento, y el género que a cada una se le adscribe, aun

cuando también se haga cierto periodismo, del tipo del periodismo de Defoe, o del humorístico-vitriólico de Swift, quien propone, para aliviar la miseria y el hacinamiento en Irlanda, que cada matrimonio se coma a sus hijos al horno: ni hambre ni sobrepoblación después de la merienda. Derivaciones de la atención a las formas y los afectos cultivados en las conversaciones de los salones de té, son la aparición de los primeros salones de pintura y conciertos de música públicos (Habermas, 1962, p. 77), que pierden mucho de lo lingüístico argumentativo de los cafés que los originan, pero, en efecto, ganan para la comunicación de las formas en que se basa la sensibilidad, aun cuando se trate aquí de una sensibilidad demasiado ilustrada, refinada, morigerada, pasada por el agua de la conversación exquisita del café literario. Es justamente ahora, en el siglo XVII, donde se concreta la distinción entre las «bellas artes» y las otras, o sea, las artesanías y los artefactos (Gadamer, 1974, p. 46): los artistas se desligan de los artesanos y demás trabajadores manuales, por mucho que la distinción entre un escultor y un cantero sea meramente una cuestión de dónde toma café. Como sea, las exposiciones de arte se acercan ya lo suficiente al tipo de casa pública consagrada a la interacción de la afectividad, que no es verbalizada, sino actuada, aparentada y expresada, observada, palpada y sentida, cuyo epítome dieciochesco son los teatros (cfr. Sennett, 1974; Viqueira Albán, 1987). Los teatros tienden a ser lugares mucho más populares, con menos tacto, que los cafés, con lo cual, de paso, la separación entre pensamiento y sentimiento, lo alto y lo bajo mediante, se dota de una diferenciación entre la fineza y la vulgaridad: sentir tiende a ser vulgar, noción esta que se acentuará más tarde. Al teatro suele concurrir lo que se le llamaría un supraproletariado, compuesto de mercaderes y comerciantes, con dinero pero sin lecturas, y un sotoproletariado, sin dinero y sin lectura, esto es, gente no del todo capacitada para tomar café.

En el teatro, el sentimiento colectivo anda suelto y a sus anchas, montado sobre la comunicación de índole visual, auditiva, táctil, incluso olfativa porque el humo de los cigarros y el vapor de las aguas estancadas ponían su granito de sal en la conformación de esta atmósfera (Viqueira Albán, 1987, pp. 54-72). El espacio del teatro en la época barroca construía y distribuía el lugar con el propósito específico de crear esta suerte de comunicación: se trataba de un espacio amplio, como plaza bajo techo, donde las butacas no estaban fijadas al piso y por ende se podían mover a placer por todo el recinto, y donde no existía distinción formal entre el escenario, el prosenio y la butaquería, sino que era un espacio

corrido, de manera que la diferenciación situacional entre actores y actuación, público y expectación pasiva no podía demarcarse; y actores y público se mezclaban naturalmente: interactuaban y actuaban en un plano de perfecta igualdad, porque el espacio era el mismo para ambos. No había reglas diferenciales de comportamiento para unos y otros, así como tampoco reglas que pudieran diferenciar el comportamiento dentro y fuera del teatro. La gente llegaba a la hora que quería, interrumpiendo la obra para buscar un lugar y saludando a gritos y manotazos a sus conocidos, que eran casi todos, mientras que los vendedores ambulantes anunciaban sus productos a voz en cuello, sin parecer alterar el transcurso del espectáculo en lo más mínimo, porque, ciertamente, ése era el espectáculo, gozado por los actores, incluidas guerras de objetos menudos lanzados de un sector de la butaquería a otro. Sin duda Viqueira Albán (1987) ha sido capaz de reproducir la emotividad atrabancada del teatro barroco, que él sitúa un poco más tardíamente toda vez que se refiere a la Nueva España. Los actores no iban a la zaga en cuestiones de espectacularidad, y su desfachatez consistía en olvidar los diálogos e interrumpirse para preguntarlos al apuntador, cosa que era motivo de felicidad para los asistentes, quienes se lo recordaban a coro, lo cual se denominaba «arreglo»; pero los actores, para nada amedrentados, les respondían a la gente, metiéndose incluso entre los asientos, cigarro en mano, aunque estuvieran representando a Julio César. Los espectadores, quienes conocían de memoria la obra porque, como los niños que piden siempre el mismo cuento, acudían sólo a las obras ya vistas, a esperar aquellas partes de la trama más emotivas, y por el sistema de «puntos» (Sennett, 1974, p. 99), a gritos exigían que el actor la repitiera una y otra vez, y si se trataba de la muerte dramática del personaje, el actor tenía que morirse todas las veces que fuera necesario. Lo más interesante es que la gente lloraba con igual genuinidad las cuatro o cinco muertes, porque no las experimentaban como actuación, sino como muerte real, con exactamente el mismo susto que si alguien se muriera frente a ella en la calle. Y es que no había diferencia entre teatro y vida, entre escenario y mundo, entre actuación y actitud, entre histrionismo y comportamiento; y ciertamente, no había nada en el teatro que marcara las diferencias: todavía no existe la distinción entre sentimientos espontáneos y sentimientos actuados porque aún no se construye el espacio donde los sentimientos puedan interiorizarse: de hecho, el teatro es un espacio de aprendizaje de la expresión y comprensión de la sentimentalidad, donde se empieza a saber cómo sonreír para expresar contento, como llorar para que parezca, y haya, su-

frimiento. Los actores se comportan como público; el público actúa como actor; los actores, por más que representen una obra clásica y antigua, se visten a la usanza contemporánea, como se visten para salir a la calle, y la gente toma las vestimentas teatrales como modelos del vestir. Así como en el café se van gestando las ideas que valdrán como realidad, en el teatro se gestan los roles, vestimentas, gestos, modos de andar, tonos de voz, que funcionarán como expresiones afectivas reales en la cotidianidad.

El teatro difunde su riqueza abigarrada de imágenes, infunde su orden ilógico afectivo a todas las caras, cuerpos, vestidos, fachadas y artes de la época; no sólo el comportamiento, sino también la arquitectura de la época es un tanto sobreactuada, artificial (Hui-zinga, 1937), fingida, lúdica, regodeada en el exceso que se sabe excedido y se divierte con ello: no sólo la arquitectura, también el comportamiento es barroco. No hay intento de naturalidad ni de autenticidad ni de lógica, aunque sí, ciertamente, hay el intento de fijar las reglas de las apariciones, de los significados de las apariencias, que sirvan como fórmula de reconocimiento entre extraños, en un momento de la ciudad en que, desechos los domicilios en tanto criterio de vida, se llena de desconocidos, inmigrantes, forasteros, de los que no se puede saber ni confiar nada excepto por su apariencia, por su fachada (Sennett, 1974, p. 77). Es entonces cuando se fijan las formas del vestir conforme a los rangos y clases, indicados por adornos, colores, moños, etc., y cuando se pronuncian prohibiciones oficiales de utilizar por la calle ropa que no corresponda a la posición social, mientras que en la casa a nadie le interesa la forma de estar vestido (Sennett, 1974, pp. 86-88): en efecto, la preocupación vestimentaria empieza de la casa para afuera, y la identidad de la persona empieza de la apariencia para afuera (Castan *et al.*, 1985, pp. 170 ss.): la apariencia es la persona, toda vez que no hay aún interioridad, y por lo mismo, basta con lavarse solamente la cara y las manos, basta con traer blancos solamente los puños y el cuello, además de que, estando en vigencia la idea de la permeabilidad del cuerpo, éste entonces se lava en seco, enjugándole el sudor y perfumándole el olor (Castan *et al.*, 1985, p. 190). La reglamentación vestimentaria se fija mediante el tanteo, la experimentación y el exceso divertido, de ahí que los siglos XVII y XVIII hayan sido los más aparatosos a la hora de vestirse para salir a la calle. Como dice Sennett, el cuerpo es considerado como un maniquí, como un lienzo, sobre el cual modelar y pintar la apariencia que se desee, y por lo demás, las propuestas de modas se difunden a través de maniqués en miniatura que reproducen la ropa que tal o cual personaje lució en tal y cual ocasión, y que se compran para

copiar sus patrones, y que luego los niños y niñas recogen para jugar, inventando ellos solos los muñecos y muñecas, todavía sin especificar a cuál género le tocará quedárselos como juguetes. En fin, a partir de 1620, los hombres se dejan crecer el pelo, y cuando se les empieza a caer, lo sustituyen con pelucas, cada vez más estilizadas, al igual que su vestimenta, a la que le crecen vuelos en el saco y bolsillos por primera vez, así como olanes y encajes de varios pisos en las mangas. Las caras de ambos sexos llevan una gruesa capa de pintura roja o blanca sobre la cual se dibujan los rasgos y lunares que uno decida poseer ese día, y se utilizan cotidianamente los antifaces. Los vestidos de las mujeres se amplían en dimensiones y ornamentación, haciéndose necesaria la construcción de armaduras, «ballenas» o miriñaques «a la francesa» para sostener y volumizar los varios metros de tela que requieren, obligando a los ebanistas a hacer más bajos y anchos los descansabrazos de los sillones (Deslandres, 1976, pp. 140, 150-156); y según cuenta Fernando del Paso, los albañiles también son requeridos para practicar en los umbrales de las puertas unos recortes con la forma de crinolina ampona, para que pudieran atravesar las damas sin mayores contratiempos. Las pelucas femeninas eran de todos colores, azul o rosa por ejemplo, de alturas de más de medio metro sostenidas por su correspondiente armadura de metal y hasta catorce metros de gasa que a veces obligaban a cruzar las puertas hincadas, y sobre las cuales se colocaban arreglos frutales naturales, alcachofas, o modelos de barcos famosos, en cuyo caso el peinado se modelaba como un mar; el nombre del barco era *la belle poule*, fragata que derrotó a los ingleses (Sennett, 1974, p. 92), comprobando que ahora las modas tienen nombres de acontecimientos nacionales, propios de una sociedad que se politiza, y así, el sombrero de moda era «a la caja de ahorro» porque no tenía fondo, y cuando Polonia fue conquistada, los vestidos fueron «a la polonesa», aunque jamás se usaron en ese país (Deslandres, 1976, p. 153). La falta de cánones y la libertad de experimentación orilló al barroco indumentario hacia el churriguerismo y el rococó, así que para cuando entra en crisis el espacio de la casa pública, a fines del siglo XVIII, como en sacudida postrera, se producen modas increíbles, por ejemplo la de los *incroyables*, de pelo cortísimo y hombreras anchísimas con cintura ceñida, que se burla de los ropajes del antiguo régimen al tiempo que es el hazmerreír del nuevo, y que actualmente ha aparecido como atuendo coreográfico de algunos grupos musicales; mejor anécdota es la moda de las *merveilleuses*, maravillosas, entre la que destaca la española Teresa Cabarrús, mujer excéntrica como pocas, que consiste en sólo una túnica de mu-

selina, empapada de manera que se pegara al cuerpo sin ropa interior, y que se usaba hasta en invierno, de modo que terminó a petición de los médicos gracias a una epidemia selectiva de tuberculosis (Deslandres, 1976, p. 156; Sennett, 1974, pp. 231-232). Y finalmente, el peinado *a la victime*, donde el pelo se cortaba a la altura del cuello, tal como se lo recortaban a los que iban a ser guillotinado para que no se enmarañara la navaja, adornado con una línea punteada alrededor del cuello, para efectos de cálculo del verdugo.

Es durante la época de los cafés y los teatros cuando las mujeres tienen mayores libertades que nunca; pueden platicar afuera, salir en grupos, pasear en la plaza, opinar y vociferar a gusto, y en efecto, lo hacen sobradamente, intuyendo quizá que no podrá durar (N. Castan *et al.*, 1985, pp. 21 ss.). Y es que, de cualquier manera, el intercambio de pluralidades, el consenso de las diferencias que se produce en los cafés y los teatros, tiene como objetivo la creación de la civilidad, de la gentilidad, esto es, de la posibilidad del orden y la armonía, del acuerdo entre los extraños, incluidas las mujeres e incluida la afectividad: es conocer las reglas de vivir en ciudad, independientemente de dónde se provenga y de quién se sea. Se crea el don de gentes, la urbanidad como modo de ser, sentir y actuar en la urbe, lo cual da cuenta de la importancia que adquiere la educación, y la estima que representa una «buena educación». Es por eso que surgen, como subproductos de las casas públicas, los intentos de fijar en la letra escrita las normas de la civilidad: qué decir, cómo saludar, cuándo despedirse, etc.: aparecen los manuales de urbanidad. En un principio, teniendo en cuenta la educación, están dedicados a los niños, esas cositas que para la época parecen adultos en pequeño formato porque aún no hay distinción entre infancia y adultez ni existe la idea de la historia personal o el desarrollo etario (Sennett, 1974, p. 119), pero que, por mucho que parezcan gente, nacen incivilizados, desurbanizados. Así, del manual para niños *De civilitate morum puerilium libellus*, libro de civilización de las costumbres de los niños, escrito por Erasmo en 1530 (Castan *et al.*, 1985, pp. 170 ss.), convertido en *best seller*, se desprenden, por imitación, casi plagio, una secuela, que hoy día todavía no termina, de verdaderos manuales de urbanidad para adultos, que codifican las señas sociales y ponen por escrito la conciencia colectiva, dichos manuales son auténticos textos *ante litteram* de sociopsicología, ya que muestran cómo el sentimiento y el pensamiento se forman en la interacción, en las relaciones, y asimismo explican cómo se siente y se piensa en una época dada, aconsejando a la gente qué sentir y qué pensar, cómo ser feliz en-

trando a la sociedad. Describen con acierto cuál es el Espíritu de la colectividad, el cual, en el espacio de teatros y cafés se basa en un acuerdo digno de reivindicación, a saber, que toda actuación y buenas maneras y modales tienen por objeto, no la presunción de ser muy educado, sino el acercamiento entre la gente aunque sean diferentes, es decir, son manuales de cómo no ofender jamás al prójimo, de cómo tener tacto para no importunar a nadie y de cómo ser tolerante ante cualquier importunación; se trata de los acuerdos comunes mínimos a partir de los cuales la gente puede intercambiar sus diferencias: por eso enseñan a sonreír aunque se esté enojado, a no endilgarle a nadie conversaciones que no le interesan, a no obligar a nadie a cargar con los problemas personales, a ser modesto, parco, prudente, discreto, a comer todos con los mismos cubiertos y de la misma forma para que ninguna conversación se descomponga sólo porque alguien sorbió la sopa y se produjo un malestar en los demás. En este mismo afán, se estipulan para la mesa los cubiertos y vajillas adecuados, se reglamentan y denominan los diferentes cortes aceptados de las carnes, se testan y publican recetas para toda ocasión y en general se refina la atmósfera de comensalía (Castan *et al.*, 1985, p. 275); de la mesa surge, en este tiempo, la noción de «buen gusto», que empieza por la sopa y termina por la cultura en general. Sin embargo, por definición, todo manual de urbanidad nace obsoleto, anacrónico, porque cuando se sedimentan tales reglas en la escritura, significa que ya no flotan en el ambiente, que ya no se transpiran en las relaciones, y por lo tanto, *ipso facto*, se convierten en textos moralistas dirigidos a advenedizos y oportunistas del espacio colectivo, que quieren aprender leyendo lo que no pudieron percibir viviendo, como el caso del manual de san Juan Bautista de la Salle, de 1763, que impone reglas del decoro cristiano, tales como que la sábana no debe sugerir el cuerpo del durmiente. En efecto, desde siempre, todo manual de urbanidad empieza disculpándose por parecer anticuado, porque ciertamente lo es: es el espíritu ya pasado convertido en receta de actuación, en tecnología de decencia. De hecho, muchos de ellos se escriben hasta el siglo XIX (Perrot *et al.*, 1985, p. 205), entre los cuales está el célebre manual de Carreño (1863) para uso de la lengua española; por estas razones, los aprendices de estos textos caen en el «mal gusto» de endomingarse, de caravanear, ser solemnes, empalagosos, aprenderse datos para parecer eruditos, bastante a destiempo, cien años demasiado tarde, cuando la casa pública ya no es el centro, cosa que a la fecha prosigue, aunque con una variante, a saber, que en el siglo XX se editan «manuales de intimidad» siendo que la intimidad ya ha quedado vacía. El retardo cul-

tural se definiría aquí como la sobreactuación obsoleta de señales de reonomiento, y eso es el «mal gusto», porque a finales del siglo XVIII, cuando el «gusto», insuperablemente definido en esa época como un no-sé-qué, y el buen gusto ya se habían exportado de la mesa a todos los órdenes, los signos de civilidad, de buenas maneras, ya eran otros, difícilmente identificables, datos indescifrables pero siempre perceptibles, un guiño, la amplitud y duración de la sonrisa ni un milímetro más ni un instante menos, la tensión de la mano al saludar, etc., que evidentemente, no pueden ponerse por escrito: la creación cultural del gusto consiste en la sutilización de las señales de reconocimiento.

Así las cosas, llega un momento en que la casa pública ya no cabe en sí de tanta forma y tanta idea. Y el hecho de que por antonomasia tenga las puertas abiertas le permite poblar la calle con sus expresiones y sus ocurrencias: la atmósfera de la ciudad de las casas públicas se compone de un pensamiento y sentimiento colectivos suficientemente densos como para hacer bulito, ruido, como para oírse y palparse, como para tomar forma y voz, y como el tema favorito de una ciudad es la ciudad, la *civitas* y la *polys*, el aire está cargado políticamente, está politizado en las formas y en los argumentos; esta politización de la atmósfera aparece en principio de cuentas como una sensación, que es reconocida por la época con variados términos: «la voz común, la sensibilidad de la gente, el grito general, la voluntad general, la sabiduría de millones, el sentimiento público, el espíritu común, el espíritu público» (Habermas, 1962, pp. 124 ss.); estos términos se utilizaban, desdeñosamente en muchos de los casos, para designar estados de ánimo colectivos, generalmente descontentos, con respecto a cosas de gobierno o de organización de la ciudad, que si bien podían percibirse, no podían aterrizar en propuestas concretas y eran fácilmente delezados como cosas de la plebe sin ton ni son: son malestares que nadie puede decir de qué se tratan, lo cual es justificado toda vez que se trata de imágenes, formas, experiencias, sentimientos. Pero, finalmente, ese sentimiento público que utiliza los recursos provenientes del teatro para exponerse, también se articula en argumentos y propuestas concretas gracias a los recursos provenientes del café, y surge, como producto concreto de éste, la opinión pública (Habermas, 1962), ya no tan fácilmente deleznable toda vez que se sustenta en toda la sabiduría, oratoria, ciencia y filosofía reconocida y comprensible, y puede entonces contestar con argumentos y sin titubeos. Las autoridades, que solían entrar a los cafés para emitir nuevos impuestos, para reglamentar la indumentaria o para prohibir el pan los viernes por la noche (Habermas, 1962, p.

62), los censuran por ser lugares de agitación política, que en resumen de Felipe II, en 1784, dice: «una persona privada no está autorizada para emitir juicios públicos» (citado por Habermas, 1962, p. 63), frase que, ésa sí, es una opinión privada, por lo que nadie le hace caso, mientras que, como dice Rousseau, la opinión pública es el plebiscito de la plaza. Así, para 1792, en Inglaterra ya se acepta en el parlamento la validez de la opinión pública, y en 1789, entre los apartados de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, en el onceavo concretamente, ya figura el derecho al café, o la libertad de expresión, que es lo mismo.

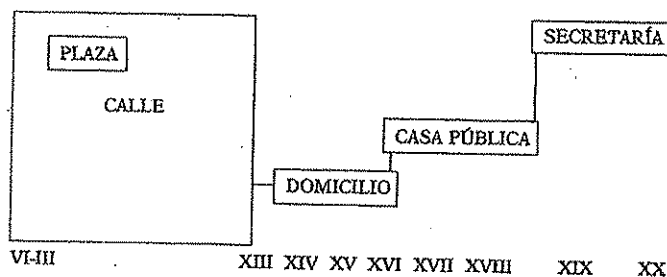
El enfado público sentido y pensado se exacerbaba en la ciudad de las casas públicas, mientras que las autoridades, esos gobiernos domiciliarios que se quedaron en sus casas cuando el mundo salió a tomar café después del teatro, y que amaban al pueblo desde el balcón de su palacio, y que podían decir todavía sin equivocarse que el Estado eran ellos, bueno, éstos, en especial Luis XV, se dedicaban a arreglar la ciudad como si fuera su jardín decorándola con plazas; ciertamente, es el siglo XVIII cuando se construyen las grandes plazas, desde Véndome en 1701 hasta La Concordia en 1763 (Giedion, 1940, pp. 146-147; Sennett, 1974, p. 71), sin contar los proyectos que no llegaron a realizarse; esto es, construyen los recintos, los ámbitos, los espacios donde puede encarnar el Espíritu colectivo en la forma de masas multitudinarias. Dado el espacio, la opinión y la sensibilidad pública se aglutina, se concentra, se densifica, toma cuerpo, y aparece una muchedumbre: el éter adquiere masa y está presto a derrocar cualquier autoridad, aunque sea la que le haya construido sus plazas; como dice Habermas, la multitud es el *corpus physicum del corpus mysticum de la volonté général* (1962, p. 133). En vista de esto, se intentó reglamentar estrictamente el uso de las plazas, pero ya se sabe que no se pudo y no se sabe si se puede, de modo que el evento más organizado que se pudo llevar a cabo en las plazas fue la instalación de las guillotinas de la revolución francesa, con las cuales termina, además de las vidas de la nobleza, el espacio de las casas públicas como centro de la colectividad. El Centro, por su propio devenir, se mueve, de las casas públicas, a los gobiernos e instituciones, quedándoles de paso la plaza pública, de manera que la plaza pública reapareció históricamente como centro por un breve lapso.

Las casas públicas, a las que desde entonces se les han sumado también las tiendas, almacenes, oficinas, universidades, esquinas, autobuses, peluquerías, bancos, filas, cines, y todo aquello donde entre gente y le sirva como pretexto de reunión y comentario, produjeron, en el siglo XVIII, tanto el conocimiento de la Ilustración

como el sentimiento del barroco, y se sintieron capaces de, por ejemplo, tomar en sus manos los asuntos de gobierno. De cualquier manera, las casas públicas entran en crisis comunicativa cuando el centro colectivo, por razones del mismo conocimiento que ahí se generó, empieza a impacientarse por permanecer sentado platicando con desconocidos, y le da por irse a otra parte más útil. Pero las intenciones de un sitio semipúblico y semiprivado a la vez, igual se desdoblan ora hacia lo público ora hacia lo privado. Cuando tiende a la publicidad es, en efecto, cuando sus ideas se publican en la forma de textos, de declaraciones, de organizaciones, de rumores, con los que se hace la opinión pública que dada la plaza se transformará en multitud para por último tomar el poder e instalarse como gobierno: el café asciende al parlamento. En cambio, aquella parte de las casas públicas que sentía su ambiente demasiado promiscuo, se retiró al espacio más doméstico de las camarillas, los grupitos elitistas y los clubs privados que surgen por entonces (N. Castan *et al.*, 1985, p. 86; Habermas, 1962, p. 196; Sennett, 1974, pp. 109-110), los cuales, hartos de democracia, pluralidad, tolerancia y tacto, restan las características de los cafés, instalan las pertenencias por apellido, buena familia, buen gusto, plática cortés, entrada por membresía, y siguen conversando tan campantes de cuán vulgares son todos los que no pertenecen a su club: ahí, detrás del periódico, la lectura en silencio empieza a instituirse como la forma de saber leer.

3.3. La secretaría. Espacio extrapúblico informático. Siglos XVIII-XIX

El conocimiento, el Espíritu, construido en las casas públicas, se sale de ellas y se instala en los edificios estatales y gubernamentales, transformándose, automáticamente, en otra cosa. Tercer desplazamiento del Centro:



Se transforma en una secretaría, con secretarios y secretarías, y secretos. Es de agradecer que este nuevo espacio sea tan cándido y avise sus intenciones hasta por el nombre: el término «secretaría», que designa a las oficinas y sus oficinantes, proviene del secreto, *secretus* en latín: «separado, aislado, remoto» (Corominas, 1973), y es el lugar que se aparta de los demás espacios: sus secretarios son (Cazares, 1959) «las personas a quienes se comunica un secreto para que lo callen». Tras la crisis de exceso de salud, de hipertrofia de las casas públicas, el centro de la vida colectiva, la médula del Espíritu, se desplaza hacia esa zona que el desdoblamiento de la antigua plaza pública había dado lugar al poder de los ejércitos, los gobiernos, los tiranos, la riqueza, etc., i.e., al poder en su modalidad más sorda y tosca, muda, que no sabe hablar y por consiguiente pega, distinto diametralmente de aquel otro poder, o contrapoder que guarda el secreto en la forma del pudor y que tampoco sabe hablar pero por consiguiente calla, luego siente, que constituirá el Centro del siguiente apartado. En todo caso, el nuevo control secretarial se sustrae de lo público, no por ausencia de él, no por falta de él, sino por exceso, por hacer algo más público que lo público, más público que la plaza y erigirlo por encima del bien y el mal de la ciudad, de modo que le cabe mejor el término extrapúblico, el cual, si antiguamente estaba conectado con la plaza y en el inicio de la modernidad era una forma de la casa, poder y gobierno con lógica doméstica, ahora se independiza y hace su espacio aparte.

En efecto, todo el conocimiento que se generó en las casas públicas, que es el conocimiento de la Ilustración, que incluye los conocimientos científicos, filosóficos, políticos, y cuyo proceso de generación es exactamente la comunicación, la creación plural y conversada del conocimiento por el gusto del conocimiento mismo, al percatarse de su propia validez, cae en la trampa de su propia validez, y le da por sentirse el único conocimiento posible, el absoluto, indiscutible, lo cual invalida y niega su propio proceso de generación, o sea, niega la discusión, y entonces, ya no se trata de oponer las ideas unas a otras, sino solamente de registrar, acumular, aumentar en número pero no en esencia las existentes, y sólo informar de ellas: ya no crear ideas, pero sí instituir las. Cuando cambia el ámbito, cambia el procedimiento y cuando cambia el procedimiento, cambia el producto mismo: la misma idea en otro espacio es otra idea. La comunicación se transforma en información. La comunicación, por naturaleza, se transmuta; la información sólo se aumenta. La modernidad, en su afán de compartimentación, de división de la realidad en dos, se ha dedicado a

inventar oposiciones, y de éstas, su culminación ha sido la oposición de las oposiciones incluyente/excluyente, en virtud de la cual, la modernidad ha consistido en lograr que todas las oposiciones de la vida se hagan excluyentes: riza el rizo. Aquí aparece una nueva oposición, excluyente, a saber, cualidad vs. cantidad, como lo muestra el hecho de que mientras antes todos hacían política en los cafés, y la hacían gratis, por puro gusto, en el momento en que surgen los parlamentos institucionales, los que creen que poseen todo el conocimiento válido, es cuando le empiezan a dar un sueldo a los parlamentarios, a los políticos de carrera, como corresponde a una profesión especializada; y es también cuando se instaaura el sistema de conteo individual: la razón ya se mide por el número de dedos levantados en una sesión, y no como antes, por la fuerza del argumento: el parlamento inglés se arroga el derecho de mantener en secreto sus discusiones y sólo publicar el número de votos (Habermas, 1962, pp. 97-98). En efecto, la información es todo aquel producto comunicativo que se separa, se secreta de la comunicación, y se aparta del fin comunicativo para tener otros fines: todo conocimiento que no retorna a la situación y espacio que lo crea, se vuelve información. Y eso es el poder: conocimiento quitado a la comunicación, descomunicado, y por eso, carente de los medios para comprenderse a sí mismo, aunque actúe efectivamente: el poder es fuerza que actúa y causa efectos, pero que no se comprende a sí misma, cuyo proceso es opaco. Ciertamente, los parlamentos, como el inglés, existían desde la edad media (cfr. 1322, Pascoe, 1974), pero la secretaría como centro de la vida colectiva no se refiere ni al Estado ni a los gobiernos, no es una noción de ciencia política, sino de Psicología Colectiva, y entonces se refiere a todo conocimiento que se aparta de sus procesos comunicativos y se instituye como instancia aparte desde donde le da por pontificar, por actuar, por mandar, sin saber de qué se trata: le da por aplicarse y tecnologizarse independientemente de la razón de hacerlo: convierte el porqué en cómo, y sabiendo cómo, lo hace sin importar por qué. Entonces, por espacio secretarial ha de entenderse todo el mundo de la información en el que se cristaliza el conocimiento de las ciencias, las filosofías, las artes, la religión, y que no es solamente el Estado o parlamento, sino también otras burocracias variopintas: cada consultorio médico, cada despacho de abogados, cada cúspide universitaria, cada empresa, cada fábrica, cada oficina de patentes, banco, agencia de viajes, taquilla de boletos, cada lugar que se separa de lo público y que expende soluciones, tácticas, técnicas, productos, etc., sin que el beneficiario pueda enterarse de las formas o las razones de tales

soluciones, y que mucho menos pueda estar en desacuerdo, son igualmente sucursales de este espacio secretarial, desde donde se hacen cosas, pero cuyo conocimiento no se dice, como lo ejemplifica el caso de que el empleado de la ventanilla pueda conocer el reglamento interno, los horarios, pueda hacerle las preguntas que quiera al cliente como su estado civil o su edad, pero éste no pueda hacer ninguna, y cuyo epítome son los médicos o los abogados, par de profesiones que se volverán las más aspiradas por las élites del siglo XIX (Corbin *et al.*, 1985, p. 161): uno y otro pueden preguntar literalmente lo que quieran, pero ambos son los más rabiosos cancerberos de su saber: sólo ordenan lo que debe hacer el paciente, entre otras cosas pagar por los servicios. En efecto, los saberes ilustrados se elevan en el siglo XIX al rango de poderes burocráticos a través de la especialización, con la cual, además de compartimentar el conocimiento, hacerle división laboral al intelecto, se aplican por encima pero contra la civilidad: la filosofía se instrumentaliza en positivismo, las ciencias en tecnología, las artes en diseño, la religión en opio; «la religión aparece como necesidad del gobierno», decía Balzac por entonces (citado por Sennett, 1974, p. 196).

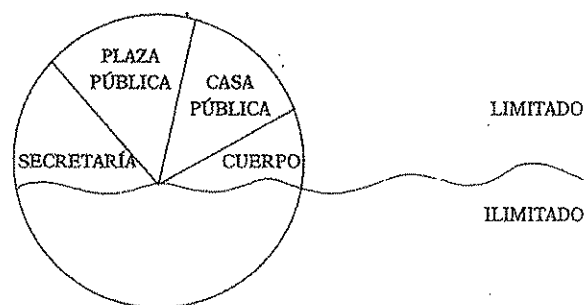
El espacio secretarial no constituye, físicamente, casi nada de espacio, porque su materia principal es el dato y el mensaje y su aspiración de fondo es la informativización, como actualmente puede apreciarse mejor, y razón por la cual aparece esquemáticamente cercano al espacio virtual, aquel que todavía no existe. No ocupa espacio, pero sí lo quita: se lo quita al espacio civil, primero negándolo, y segundo, operando sobre él como si no contara. Los 35 volúmenes de la *Enciclopedia*, redactada entre 1751 y 1780, determinan la verdad para que ya no haya discusión, por eso Hegel puede decir que «las ciencias no caen bajo la categoría de lo integrable a la opinión pública» (citado por Habermas, 1962, p. 150), de manera que el conocimiento que pueda opinar la gente del ámbito de la civilidad carece de interés y por lo demás, difícilmente entenderá el magno conocimiento de las cúpulas secretariales, sólo apto para expertos: Mill decía que la presión de la calle no vale y que a la calle solamente hay que informarle de las decisiones tomadas, pero en términos sencillos para que entiendan. «El régimen parlamentario vive de la discusión acerca de cómo prohibir la discusión», se el ocurre decir a Marx en 1848 (citado por Habermas, 1962, p. 157). En efecto, a partir del espacio secretarial, se fundan las oposiciones excluyentes entre el conocimiento científico y todas las demás formas de conocimiento, sea práctico, artístico, crítico, etc., considerados éstos por aquél como mera ig-

norancia, creencia, prejuicio, cosa de la plebe. Pero puesto que estas cosas, que la plebe llama formas de pensar, tienen como fin la sola recreación de ellas, la científicación secretarial opone a este fin, otro, el de la aplicabilidad tecnológica, esto es, que el fin de su conocimiento es aplicarlo; conocimiento que no se aplica no sabe nada, y por ende, se trata de una especie de oposición entre aplicabilidad y arte, entre utilidad e inutilidad, entre el realismo y el romanticismo. Y en efecto, en Francia, apenas pasada la revolución, el nuevo espacio se dedica a operar sobre los espacios civiles, a aplicarles su ideas revolucionarias, a dictar sus decisiones respecto hasta de la vestimenta, instituyendo los trajes estilo «constitución», y vestiditos «revolucionarios» para los niños, o respecto al lenguaje dictando la obligación de tutear a todos y aboliendo los escandalosamente nobles verbos en pasado simple; las camas eran estilo «revolución» y las bacinicas venían adornadas como motivos de la toma de la Bastilla (Perrot *et al.*, 1985, pp. 21-30). Asimismo se dictan decisiones científicas sobre lo que es importante y lo que no, determinando, gracias a la filosofía positivista, que solamente lo público sirve para algo; de 1875 son los primeros procedimientos cuantitativos para medir los hechos sociales (Perrot y Guerrand, 1985, p. 61). De igual manera, la ciencia secretarial determina que lo que se parece a las máquinas, lo que está hecho de metal, lo que produce, lo que sirve para algo, es lo más cercano a la perfección, mientras que lo que está hecho de carne, y se muere, resulta denigrante a la luz del progreso, y no es aquí por casualidad que se retoma la idea del medievo de que lo más carnal es la mujer, mientras que los pensamientos científicos de los hombres especialistas en su profesión son ordenados, precisos, impecables: casi metálicos. Se institucionaliza la oposición entre lo mineral, que no se pudre, que sigue leyes físicas y tiene cualidades mecánicas, contra lo orgánico, perecedero, sucio, ilógico, que en resumen representa el defecto de sentir. A los hombres, pues, se les envía a estudiar en escuelas técnicas para profesionales, organizando paralelamente campañas antialcohólicas para que no se brutalicen, para que no se carnalicen, y a las mujeres se les devuelve a sus casas, de donde salieron en los siglos precedentes pero que no lo debieron haber hecho, porque, según los nuevos tratados científicos, como el «del sistema moral y físico de la mujer» o «la historia natural de la mujer», el útero es inversamente proporcional al cerebro, y por eso, a las mujeres, «su influencia uterina las hace creer en apariciones»; por consideraciones de esta índole, durante el siglo XIX, se duplica el número de mujeres que ingresa en los manicomios, en su mayoría enviadas por hombres, por ejemplo

sus maridos, porque como concluye Trélat en su libro *La folie lucide* de 1861, «toda mujer está hecha para sentir, y sentir equivale prácticamente a histeria» (citado por Perrot, 1895, p. 288); hay que cuidarse de estas lunáticas, hay que vigilarlas; por eso su correo puede ser abierto por los cónyuges, por eso ellas no pueden disponer de su salario (Perrot, 1985, pp. 128 ss.). Un buen ejemplo de las oposiciones ciencia/ignorancia, aplicabilidad/inutilidad, mineral/orgánico, hombre/mujer y finalmente cerebro/útero, lo pueden proporcionar los médicos, que son los novedosos oráculos del siglo XIX, quienes, en sus mentes aseptizadas por el conocimiento especializado, han determinado, sin que Mendel todavía los pueda ayudar, que la suciedad, esa orgánica, es hereditaria, por lo que la única forma de alcanzar el raciocinio masculino es mantener un cuerpo limpio, de donde surgen términos como el de «salud mental» (Corbin *et al.*, 1985, p. 268) y proverbios como «mente sana en cuerpo sano»; ellos, los médicos, atacan la tuberculosis y el alcoholismo (Perrot y Guerrand, 1985, p. 16), pero por las mismas razones también vigilan las lecturas femeninas (Corbin *et al.*, 1985, p. 196). En efecto, la histeria, la locura, o el raciocinio, aparecen como manifestaciones de estados corporales como un útero corrupto o un buen estómago; hay una relación entre lo físico y lo psíquico, pero ambos son físicos, y aunque Freud poco tiempo después lo invierte, por el momento los sueños son sobre todo avisos de las vísceras: si alguien sueña que se ahoga, debe ir al médico para que le chequee el páncreas. Leibnitz en el siglo XVII decía que las sensaciones son ideas todavía no hechas: se trata de una bella versión corporal del inconsciente, una meteorología del alma, que tiene la corrección de poner lo orgánico y lo simbólico en un mismo lugar, y el error de creer que ambos son dañinos y que deben desaguar por la alcantarilla. En efecto, la idea de salud e higiene junto con la práctica médica se dedican a conocer el cuerpo humano, del cual ya hay una percepción interna (Corbin *et al.*, 1985, p. 141), para limpiarlo de todas sus características corporales e intentar transformarlo en un aparatito de cálculo racionalista. Lo público es el trabajo, el orden, el progreso, la riqueza, etc., y todo lo privado atenta contra ello, razón por la cual hay que erradicarlo, es decir, incorporarlo a lo público. Es aquí, exactamente, donde surge la Psicología Colectiva como portavoz de un conocimiento que no deja arrinconarse, como reivindicación de la razón afectiva. Se diría que la Psicología Colectiva es una disciplina romántica.

3.4. El cuerpo. Espacio íntimo individual. Siglos XIX-XX

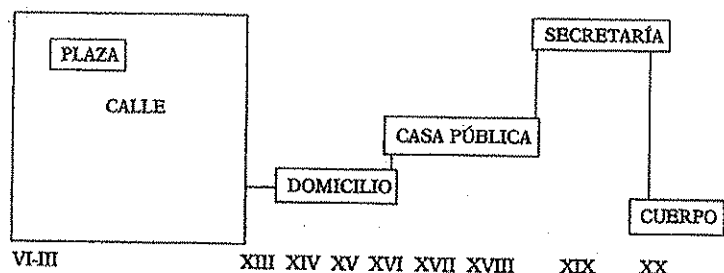
Desde el punto de vista de la creación del Espíritu por virtud de la comunicación, la burocracia resulta ser una frivolidad casi desde el comienzo porque la información que ahí se genera produce ferrocarriles pero no sentido; y producirá superpotencias económicas pero ni así producirá sentido; la información soslaya a la vida como fin en sí. Por esta razón, en el transcurso del siglo XIX y hasta principios del siglo XX, el centro de la vida colectiva, hastiado de la banalidad de lo hipercorrecto y la superverdad, reacciona, y se mueve hacia un espacio contiguo, pared con pared, similar en muchos aspectos: éste es el cuerpo de la gente, su intimidad, la interioridad individual. Es ilógico que este espacio se apunte como cercano y parecido, ciertamente, pero la lógica sólo trabaja en la realidad, no en la virtualidad, que es por donde se unen. El espacio del cuerpo es contiguo y similar porque el Espíritu se dibuja en forma circular desde que era antiguo, y desde entonces los extremos ya se juntaban. Recuérdese, tanto en la Grecia clásica como en la Europa medieval, lo público, la plaza y la calle, secretaba lo privado por dos flancos, hacia un lado y arriba por exceso, produciendo la privacidad del poder gubernamental y el alto cosmos, y hacia el otro lado y abajo por carencia, produciendo la privacidad doméstica y el bajo cosmos: en efecto, al cosmos, a lo desconocido, al espacio virtual, se llega por dos puertas; por cualquiera que se salga se llega: hay dos puertas a lo desconocido, a la naturaleza por conocer: hay un desconocido y dos puertas. Se puede ir de una puerta a otra por dentro del espacio, por el espacio real, cruzando la plaza pública; o se puede ir por fuera de él, por el espacio virtual. Cuando se afirma que la tecnología secretarial sabe cómo manipular la naturaleza sin saber por qué, significa que está tocando objetos que aún no han sido alcanzados por el lenguaje ni por las imágenes, objetos indecibles e inimaginables, que no pueden ser comprendidos, y en este acto, está metiendo la mano dentro de lo desconocido, asestándoles golpes al infinito, sin tener la menor noticia de lo que sucede al fondo de cada golpe. En efecto, el espacio secretarial de la ciencia tecnologizada colinda con lo ilimitado, con el espacio virtual, tienta dentro de él, y si se supiera que sucede ahí dentro, se podría decir que no es imposible que salga por la otra puerta. Dibujando de nuevo el Espíritu en forma circular, ya con los diferentes centros que ha creado la modernidad, y añadiéndole el cuerpo como último espacio de comunicación, aparece así:



En efecto, el poder crudo es una inconsciencia que actúa eficientemente en alguna parte de la vida, mientras que el inconsciente, precisamente por serlo, actúa sobre cualquiera sin que nadie se lo impida, y por eso se erige en un poder: inconsciente y poder, ambos términos cotidianos, son lo mismo, a saber, las zonas limítrofes del espacio, las puntas más privadas del Espíritu, y por eso da lo mismo que limiten por el lado de las instituciones o por el lado de los individuos, y en todo caso, por cualquier lado, porque debe recalcarse que nadie está afirmando que la virtualidad no pueda ingresar a la realidad por la casa o en el café o a media calle: lo virtual y lo real colindan por todos los espacios, sólo que unos presentan fronteras extensas y otros no. Sin embargo, mucho de lo que se denomina inconsciente, desconocido, etc., en realidad simplemente está ubicado en otro espacio, y es entonces donde hay que buscarlo por principio de cuentas, sin empezar a llamar a Dios: sólo debe creerse lo que no puede pensarse: no se vale encontrar el absoluto y lo infinito cada vez que no sabemos la respuesta. De hecho, es casi una tentación borrar del dibujo la zona de la virtualidad, y el esquema funcionaría igualmente, e incluso se evitarían las preguntas flojas que prefieren creer a pensar; sin embargo, hay que dejarlo abierto para mantener las posibilidades de la realidad, y las posibilidades de lo insólito.

En efecto, la aparición del cuerpo como espacio comunicativo y como centro de la vida colectiva es una creación no intencional de la burocracia secretarial, pero el razonamiento que permite explicarlo no puede hacerse por fuera del espacio, a través de lo desconocido, apelando al inconsciente, porque ahí no hay nada relatable, como no sean barbaridades de esas que cosechan vibraciones estelares en la punta de alguna pirámide turística. Así pues, la comprensión se tiene que hacer por dentro del espacio, empíricamente por decirlo así, y entonces los espacios de la secretaría y

del cuerpo se localizan en los lugares más distantes entre sí, e individuo e instituciones aparecen como lejanos, antagónicos, distantes, y en pugna, de modo que el recorrido que los articula es más largo, es un rodeo que pasa por la plaza y la calle, por el teatro y el café, y por las casas:



En el siglo XIV había un signo que simbolizaba el amor y la fidelidad, que Enrique IV utilizaba en sus cartas de amor; era éste: «\$» (Revel *et al.*, 1985, p. 247). Lo que este signo significa en el siglo XIX da a entender claramente de qué se tratan ahora las cosas. La mentalidad secretarial, que se ve a sí misma como una máquina especializada de pensar, empieza, verticalmente, a reordenar el espacio urbano con base en el criterio de productividad, eficiencia, racionalidad y progreso, que en términos espaciales significa transportar objetos, sean persona, animal, palabra o cosa, lo más lejos y rápido posible: la mayor distancia en el menor tiempo. No importa si se trata de piezas sobre la banda de manufactura, de empleados sobre la calle, de mensajes en el telégrafo, de vagones en el riel, lo que importa es que se muevan en línea recta y que no haya interrupciones, ruidos, distracciones, diversiones, pérdidas de tiempo y distancia porque son pérdidas en la productividad, tardanzas en el progreso, retrasos en la felicidad industrial. Esta lógica no acepta estancias: puros vehículos, porque sólo existen puntos de partida y puntos de llegada, y todo lo de en medio es sólo un medio: sólo hay principios y fines, emisores y receptores, inversiones y beneficios, *inputs* y *outputs*, causas y efectos; por ello los medios, los canales, los tránsitos, las palabras, las actividades, deben ser lineales, rectos y directos. Hay que enderezar, mecanizar el Espíritu, las calles primero que nada: y París fue la primera ciudad que se transformó en decimonónica, es decir, que se planeó como máquina de producir y se reordenó sin el concurso de la sociedad civil: quien tuvo la soberbia fue Napoleón III, y quien tuvo la inteligencia fue el Barón Haussmann,

prefecto del Sena (Churchill, 1945, pp. 20-21; Giedion, 1940, pp. 666 ss.), quien, entre 1863, año en que se inicia el metro de Londres, y 1869, construyó sus amplios bulevares y reacomodó sus barrios, sin ocultar sus propósitos: se trataba, primero, de facilitar la circulación hacia los núcleos comerciales y de gobierno sin retrasos ni distracciones; en efecto, por la época se hacía necesaria la rapidez del ir y venir, y así aparecen las empresas de correspondencia porque las visitas son más rápidas por carta (Perrot *et al.*, 1985, p. 214) y las casas de bolsa utilizaban palomas mensajeras (Habermas, 1962, p. 319), mientras que se pone en servicio el transporte de buses de caballo que para 1866 ya acarreaban más de cien millones de pasajeros anuales (Sennett, 1974, p. 181), con lo que el ocupante habitual de la ciudad es el transeúnte atareado en vez del peatón ocioso de antaño (Corbin *et al.*, 1985, p. 171). Segundo propósito: limpiar la ciudad borrando callejones infectos y focos de epidemia, removiendo casas populares y reubicándolas en barrios periféricos (Perrot y Guerrand, 1985, p. 28), con lo cual las diferentes clases sociales se agrupan y se separan por barrios, mientras que antes convivían mezcladas, y así se crean zonas de élite y zonas de miseria, además de que las casas se construyen en serie una tras otra (Perrot *et al.*, 1985, p. 117 f.). Tercer, valga decir, despropósito: que por los bulevares anchos ya sin callejones, las tropas puedan ocupar todas partes y la gente no pueda huir por ninguna, con lo que «el destino del pueblo se verá mejorado, y su continua disposición a la revuelta disminuirá» (Haussmann, citado por Giedion, 1940, p. 668); en efecto, dentro del afán racionalista de orden urbano se encuentra un miedo, también racionalista, al talento para el desorden de la gente común, razón por la cual se le segrega en barrios periféricos con rápido acceso por parte del poder; y es que, ciertamente, como lo muestra la misma aparición de la psicología de masas, el orden del progreso, o el progreso del orden, siente miedo y repulsa, asco y pavor por el pueblo, los bárbaros, la chusma, la plebe, la gentuza, las multitudes, cuya presencia simboliza la permanente amenaza de retorno de la *terra ignota*, siempre femenina, de los medievales, que está muy bien expresada en la moda teratológica de cierta literatura de la época, como el Quasimodo de Nôtre Dame, la bestia que camina en dos pies mostrando lo que puede suceder si no se vigila a todos los que caminen así, o como las notas rojas de la prensa amarilla que reseñan con preciosismo asesinatos monstruosos, ya sea Jack el Destripador en Inglaterra o la Ogresa de Selestat en Francia, quien guisó a su hijo con coles y le guardó una porción al marido (Corbin *et al.*, 1985, p. 267). El miedo social alucina el objeto pavoroso, y por ello, al controlar mediante urbanística las revueltas políticas, última de

las cuales databa de 1852, año en que se entroniza el temor despota de Napoleón III, empiezan a aparecer, a cambio, como en relevo, las masas irracionales en su mejor actuación, esto es, más extrañas y más femeninas que nunca: son las histerias colectivas (Corbin *et al.*, 1985, pp. 274 ss.) que se documentan en Francia en 1855, 1861, 1880, 1881, 1883, entre otras fechas, escenificadas por monjas, obreras y otros gremios de hasta 400 mujeres y hasta por 16 años, las cuales, como todo pánico a lo extraño, producen fascinación morbosa, bien explotada, por ejemplo por Charcot, el psiquiatra francés que todos los martes, al dictar su conferencia semanal, presenta a sus histéricas preferidas para que se comporten ante el público como corresponde, llorando, riendo, anhelando, contoneándose, deseando, suspirando, crispándose en la expresividad más esmerada de las pasiones, por lo que Corbin (1985, p. 247) las llama «las *vedettes* de la Salpêtrière», tan exitosamente compenetradas en su rol, que las actrices de la época toman los desplantes histéricos como lecciones de actuación que deben aprender para expresar bien los sentimientos.

Esta forma de dictar la felicidad urbana sin preguntar a los felices que la padecen se denomina administración pública, que consiste en (Habermas, 1968a) la aplicación técnica de las ciencias naturales a la sociedad, es decir, la sociedad considerada como un objeto natural susceptible de manipulación, cuyo curso se puede cambiar a voluntad como los ingenieros hacen con los ríos; los funcionarios son los ingenieros de la sociedad. Y con este ánimo, el espacio secretarial emprende el reordenamiento del espacio de las casas públicas: la nariz respingada del buen gusto empieza a olfatear con desdén el ambiente que se respira en los cafés y los teatros. En 1838, en Francia, por ejemplo, se expide la prohibición para los trabajadores de discutir en público, lo cual se hacía en los cafés y en las tabernas, bajo el pretexto de que se trataba de borracheras cuando al parecer eran más bien conversaciones, tanto más temibles. En este tiempo, de paso, se instituye el «san lunes» (Perrot *et al.*, 1985, p. 273). En Inglaterra, empieza a considerarse indecente beber en público, por lo que los bares van disminuyendo en la misma medida en que aumentan las vinaterías, donde la gente compra su botella para beberla recatadamente en privado, que es ahora la forma respetable de beber (Sennett, 1974, pp. 266-267). Ambos son trucos para instaurar el silencio en las casas públicas, y en efecto, cuando falta la conversación, abundan los periódicos, que a partir de 1840 alcanzan tirajes masivos, de manera que ya no tienen que ser leídos en el café, sino que cada quien lo puede hacer por su parte, con lo que empieza también a ser de

buen tono la lectura en silencio, sin intercambio de pareceres, sin producción de conocimiento compartido: si despolitizar significa quitar cosas de la ciudad, de la calle, para arrinconarlas en cualquier otra parte, los grandes tirajes cumplen esta función tan bien como lo hacen los televisores actuales, lo cual puede corroborarse en la creciente compartimentación de las secciones de la prensa, cada vez más secciones más específicas y consecuentemente de interés más restringido, menos público, y de alcance más efímero: aparecen los periódicos de fin de semana, «prensa de penique», los periódicos amarillistas llamados así por el papel que utilizaban, y cuyo color se le impregna a las noticias que publican, escandalosas e intrascendentes, tales como asuntos de corrupción, accidentes, desastres, y secciones de entretenimiento sano, es decir, analgésico, inoculado, anodino, tales como deportes, sociales, y la inefable sección de «interés humano» que publica consejos psicológicos, horóscopos, frases célebres, etc. (Habermas, 1962, p. 198): la prensa deja de ser el gatillo de la discusión, y se convierte en entretenimiento de silenciosos. No es entonces aleatorio que la conversación se torne cada vez más insulsa y dificultosa, teniéndose que publicar listas de «temas para debate» (Burroughs, 1889, p. 95) tales como «¿se está deteriorando la sangre sajona?» y «¿se le debe dar el voto a la mujer?», y empiecen a modo de plática placeba, la moda de contar chistes porque ya nadie sabe ni tiene de qué hablar, y la moda de los entretenimientos de socialidad como los juegos de mímica o de adivinanzas: el aburrimiento colectivo pasando una velada encantadora. Quienes se resisten a comportarse públicamente de esta manera son enviados a la bohemia y a la noche, entre ellos los anarquistas que forman una considerable pléyade, y los intelectuales que son los expertos en conocimiento no positivo. Las casas públicas se convierten en «casas públicas», y las mujeres que las frecuentan también son públicas. Paradójicamente, la bohemia es la expresión más obvia, poco sutil, nada oculta, tampoco heroica y menos canonizable de lo que está sucediendo en todo el siglo XIX: lo verdaderamente oculto se encuentra a la luz del día de la gente común. A los teatros les sucede otro tanto, cambiando de entrada la estructura del local por la del teatro neoclásico, con proscenio alzado para separar actores de público y actuación de comportamiento, con foso para que no haya transgresiones, con orquesta oculta y apuntador invisible, con butacas fijas para que todos miren al frente y nadie al de junto, y con palcos donde la gente elegante puede sentirse como en su casa en días de visita (Castan *et al.*, 1985, p. 383 f.; Sennett, 1974, p. 259); en el teatro, el buen gusto decimonónico considera decente aplau-

dir no muy efusivamente, pero ya no gritar, llorar, gemir, sentir delante de todos. En el orden decimonónico, esta prohibido el descaro de pensar y sentir públicamente. Y cualquier extensión del teatro o de café, como los mercados y las tiendas, sufren el mismo proceso de desgentilización: los sitios de compra-venta, sitios de reunión, de regateo, de chisme, de conocimiento colectivo, tienden a ser sustituidos por almacenes de consumo eficiente, como La Belle Jardinière desde 1824 o el Bon Marché, desde 1852, que expone las mercancías para que no haya que hablar y pedirías, con los precios marcados y fijos para que no haya que hablar y preguntarlos, y para que no haya que hablar y regatear entre coqueteos y disgresiones, de manera que la gente entra, ve, escoge, paga y sale sin necesidad de proferir palabra alguna, sin comunicación de por medio, fenómeno este que los supermercados actuales han llevado a una perfección electrónica (Sennett, 1974, pp. 179-183). Este tipo de consumo se hace necesario toda vez que la producción en serie que comienza no puede dejar de vender sus mercancías masivas nada más porque el tendero y el cliente se entretienen platicando y se les olvida a qué iban. Por eso mismo, para ahorrar tiempo y ganar información, los almacenes deciden vender por catálogo, siendo el pionero Sears Roebuck (1902), que ofrece desde tónico mexicano hasta féretros, pasando por fraguas, corsés, automóviles y pañuelitos de encaje. El dilatado regateo se sustituye por la expedita publicidad que convence a la gente de que compre tal cosa en tal lugar, lo que era, hasta bien entrado el siglo XIX, visto como una total falta de ética por parte de los comerciantes, pero ya para 1855 permite la apertura de la primera agencia de publicidad, en Alemania (Habermas, 1962, p. 217). Y no sólo el regateo, sino incluso la opinión pública se vuelve publicitaria, porque ya «opinión pública» es una mala palabra que no se refiere a lo que las gentes piensen, discutan y concluyan, sino a lo que dicen las primeras planas de unos periódicos urdidos tras bambalinas, que deciden, entre otras cosas, que lo que ellos dicen es la «opinión pública»: ya no se hace en los cafés, sino en los escritorios de los funcionarios. Se trata, efectivamente, de una ciudad eficiente, que no admite pérdidas de tiempo, y por lo tanto tampoco adornos que retarden la mirada y desvíen la atención; por eso, los hombres, que son quienes salen a trabajar, los hombres de la calle, adoptan un tipo de vestimenta práctico, facilitador de la vida activa, sin vuelos, con el saco corto al menos por delante del frac que según la mitología indumentaria fue inventado por el conde de Spencer, antepasado de Lady Diana, que un día se quemó la levita por enfrente y la encontró más cómoda, de in-

fluencia inglesa, y de un solo color, preferentemente negro, para pasar inadvertidos, para no despertar ni la más pequeña emoción, para no interrumpir las labores oyendo cumplidos, y para que Baudelaire dijera que «el sexo masculino está de luto». La barba y la corbata son el último reducto lúdico de barroquismo; la mayor novedad que se permiten es inventar la raya del pantalón en 1895 (Deslandres, 1976, pp. 144-160); en esta planicie cromática y textil que puede apreciarse en los retratos de Darwin, Marx y Freud, las distinciones entre un hombre y otro se hacen difíciles de discernir, y las señales de reconocimiento social, entre quién es un caballero y quién no, son más sutiles, y angustiantes, porque radican en la navaja que se utilizó para cortar el pelo, en el país de procedencia de la tela de la corbata, y así sucesivamente, que pasan inadvertidas para quienes no lo son y quieren serlo, por lo que compran y compran tratados de urbanidad que alcanzan ventas sin paralelo (Castan *et al.*, 1985, p. 203) como método de ascenso en la escala social, aunque no suban más arriba del ridículo. Al cancelarse las casas públicas como lugares de ocio, el ocio se transforma, quedando dentro de la concepción económico-energética de gasto, desgaste, recuperación, escape de fuerzas, como en una máquina de vapor, volviéndose el ocio un acto opuesto al trabajo, que no produce nada, que no piensa ni siente; y sus lugares cambian: ahora son los parques donde la gente puede pasear sin hacer nada pero tampoco debe ser interrumpida con conversaciones, porque está descansando (Sennett, 1974, pp. 109-112), recobrando energías para trabajar al día siguiente; en los parques la gente da una vuelta a pie, a caballo o en coche saludándose desde lejos con una leve inclinación, pero sin detenerse a platicar; asimismo, se inventan, por fin, las vacaciones como paquetes mayores de recuperación de la energía, y por lo mismo se pone de moda viajar a lugares de ensueño y a las playas donde la gente juega con las olas, avienta la pelota y pierde un poco la compostura; y por último, así como hay que recargar energía, también hay que descargar las acumulaciones excesivas a la vez que mantener en forma el aparato humano de producir, por lo que el superávit energético, sobre todo juvenil e insensato, debe ser descargado por medio del deporte, esa actividad que hasta entonces había sido sin ton ni son, pero que ahora se reglamenta para que también entre en el orden y en la lógica: si antes se habían enfilado campañas contra los deportes colegiales, meros zipizapes de movimiento violento y desordenado para rebajar el alcohol de la noche anterior, donde todos los contendientes se pateaban, empujaban, codeaban y zancadilleaban en torno a una pelota, como sucedía en el Colegio de Rugby, Inglate-

rra, ahora empiezan a ponerse de acuerdo respecto a cuántos, cómo, contra quién y para qué jugar, hasta lograr crear el deporte organizado, que permite establecer las diferencias entre el rugby y el fútbol, y así hacer competencias intercolegiales, intersindicales, interfabriles, y organizar campeonatos, organizar el desorden (Le Floc'hmoan, s.f.). Se descubre el deporte como válvula de escape de los humores corrosivos, de las fuerzas oscuras de la vida, como la termodinámica de la decencia (Corbin *et al.*, 1985, p. 310), que limpia y reconforta el cuerpo, por lo que, desde la segunda mitad del siglo XIX, las actividades deportivas como gimnasia, bicicleta y los juegos británicos, son vistos como una plausible disciplina que fortifica el cuerpo, controla las pasiones, exalta la competitividad y fabrica los héroes de los que tan falta estaba la época: así, en 1896 ya puede haber Olimpiadas, ya son casi griegos estos nuevos héroes. Es interesante notar que con el auge del deporte y por su función de válvula de escape, se recreen, a partir del siglo XX, aquellas primitivas edificaciones que funcionan como centrípetas de las pasiones extáticas, a saber, los estadios, complementos de las pirámides, y que, gracias al concreto armado, puedan alcanzar magnitudes monumentales: si el vértice hacia arriba o hacia abajo de pirámides y estadios simboliza el punto de fusión con el alto y bajo cosmos, con lo divino y lo satánico, significa entonces que los deportes se han convertido en el último y más sincero ritual sagrado de la comunidad del siglo XX: el lugar de la irracionalidad que se permite saturar los noticieros; en efecto, el sucedáneo de plazas y calles en tanto sitio de congregación de masas son los estadios: su existencia da fe de la irrecusabilidad de la afectividad colectiva, y de la imposibilidad de negarla por mucho que se perfeccione el racionalismo; pero, mientras que las plazas, al ser planas, mantienen la afectividad a ras de suelo, al nivel de la ciudad, horizontal y comunicativamente, de manera que la emotividad masiva que surge de la ciudad se revierte a la ciudad; los estadios, en cambio, al ubicar su centro abajo, como un fondo, obligan a la afectividad a precipitarse, a escurrirse, como si de un desagüe se tratara, como un sumidero de pasiones, después de lo cual, la gente sale de los estadios exhausta y apaciguada, aliviada del mal de sentir y lista para pensar y trabajar según el organigrama de la oficina: todos son más buenos y dóciles después de haber sido furibundos fanáticos de los semidioses de los estadios.

La información secretarial no ocupa espacio pero sí lo quita: puede observarse cómo la comunicación ha sido desalojada de las calles y las plazas, de manera que no se puede pensar y sentir, sino sólo emitir y transmitir y recibir en estos lugares; la comuni-

cación tiene por tanto, que recorrerse a una zona más privada para poder generarse, pero también ha sido desalojada de las casas públicas, donde ya no hay expresión, impresión ni interpretación de experiencias, sino la emisión, transmisión y recepción de mensajes propia de la información. La comunicación tendrá que recorrerse al espacio más segregado de las casas-habitación, al lugar doméstico, pero la tecnología administrativa, en nombre de la higiene, la salud, la vida feliz y los buenos modales, también arregla los domicilios. Pero aquí las cosas no acaecen tan impunemente porque a medida que se entromete el pensamiento secretarial, el pensamiento doméstico empieza a generar condiciones para alojar el centro colectivo en alguna parte, para que se cree otro espacio donde pueda desarrollarse la comunicación. Ciertamente, entre la introducción del gas como dador de luz y calor hogareños en 1825, hasta su electrificación en 1913, el domicilio es asediado por disposiciones normativas respecto a su orientación que ya no es a la calle sino al sol, a la cubicación de aire necesario y demás cuestiones de salubridad como conservación de alimentos y vertederos de aguas negras, porque Pasteur ya es famoso, siempre en croquis rectos que dan distribuciones geométricas; se establecen lugares específicos para cada función, para cada miembro de la familia, para cada cosa: se separan a las gentes entre sí, y a las funciones inorgánicas de las orgánicas, de modo que el recibidor termina amueblado de adminículos limpios, duros, respetables como la plata, el cristal, la luz, los cuadros, la voz serena y la deshabitación, y de modo que el fuego y la cocina, calientes y grasosos, son relegados a otro cuarto, así como lo son, a otros más distantes, los amores, el sueño, los gritos y los susurros, los niños, la ropa, las cartas y demás cosas tiernas, blandas, palpitantes y perecederas, que tienden a estar en la planta alta, lejos de las miradas gélidas de las visitas. En 1913, Georges Christie, sin que Le Corbusier se haya enterado más tarde, acuña el término «máquina de habitar» para definir al domicilio (Perrot y Guerrand, 1985, pp. 39, 105).

Ante la intervención secretarial en el espacio doméstico, y al no existir formalmente donde alojar ya el centro comunicativo de la vida colectiva, la casa lo resiente, algo le duele: le duele ser tan pública y el dato de que en público no exista el dolor sino sólo la eficiencia, y es por eso que, junto con las histerias femeninas antedichas y con la casi histeria de la enfermedad llamada clorosis que le daba a las adolescentes proporcionándoles una blancura anémica de tinte verdoso en el rostro, los hombres, especialmente profesionales liberales, desarrollan hipocondrias, miedos a su falta de competitividad eficaz en el trabajo e, impedidos de irse a beber a

la taberna, fundan la costumbre solitaria, nada alegre, más bien patética, del alcoholismo de buró, mueblecito de reciente invención, donde llenan y vacían alternativamente vasos de ajeno o absintio, licor posteriormente prohibido por dañino; aumenta notoriamente el suicidio masculino (Corbin, 1985, pp. 281 ss.) para provecho único de Durkheim: como si ellos, los hombres, no hubieran sido capaces de encontrar otro lugar donde sentir, hacia donde sonreír, al contrario de las mujeres que, con más oficio, lo construyen. El siglo XIX es, contra los diagnósticos, bastante triste, tanto más cuanto que tuvo que sobrellevar la tristeza con la cara cérica de la impavidez victoriana. Por eso Sherlock Holmes, la mente álgida y refulgente del puritanismo londinense se convierte en figura paradigmática, ya que detrás de su dureza metódica que evade toda lágrima y toda sonrisa que no sea de ironía y misoginia, revela el pan blando de una soledad que se acompaña con morfina y hachís, y que no cura ni la fama ni el dinero que con tanto estilo desprecia, porque se trata de productos directos de esa dureza metódica que lo carcome en silencio.

Así, amenazada, la casa, incluyendo 221 B Baker Street, hace una cosa extraña: empieza a acumular objetos, a vestirse por dentro, cubriendo las paredes con tapices, las ventanas con cortinas dobles, llenando los muebles de cojines, y dada la rapidez de la producción de las mercancías en serie, todos los muebles y utensilios caseros se van haciendo viejos más rápido, nada más de estar ahí puestos, lo que provoca, no la obsolescencia, sino una novedad: la nostalgia. La acumulación de objetos que envejecen da lugar al coleccionismo deliberado de cosas que hasta se pueden comprar nuevas, haciendo surgir la industria de antigüedades falsas y por lo tanto la proliferación de sillones Luis XV, junto con la filatelia, las colecciones de tarjetas postales, vestidos, flores, y gracias a Daguerre, la moda de los retratos, que son colecciones de los diferentes rostros que uno ha sido a través del tiempo (Corbin *et al.*, 1985, pp. 198 ss.). Los objetos coleccionados son elementos que dan cuenta del correr del tiempo, que, al revés de los artefactos de antaño que era inmutables, cambian, son distintos a sí mismos conforme pasa el tiempo, y por ende, dejan tras de sí recuerdos que también se coleccionan y dan cuenta de las diferentes etapas del espacio y sus habitantes; así, las fotografías aparecen como memorabilia de la gente, que puede reconocerse a sí misma a pesar de sus cambios fisionómicos y ser reconocida e incluso conocidas por los demás cuando era niña. La gente, desde entonces, ya no es alguien porque presente actividad, porque sea, sino que es alguien porque tiene acumulados recuerdos, porque pre-

senta secuenciados una serie de momentos consignados en fotografías pero también inscritos en iniciales, en grabados, en reseñas sociales de los periódicos, y hasta en las tumbas, que por la época se vuelven individuales en vez de familiares y suelen llevar, junto al nombre, el retrato del occiso (Corbin *et al.*, 1985, pp. 121 ss.): la gente empieza a ser alguien por la cara y por el nombre, independientemente de otras cosas, y por eso le da por bautizar a sus niños con nombres cada vez más diversificados, aunque suenen raros. Es en este *maremagnum* de objetos de adorno, inútiles pero simbólicos, donde se empieza a hacer lugar el cuerpo como espacio comunicativo: en efecto, la proliferación de recuerdos tiene como función dotar de orígenes al espacio corporal.

Así como los objetos coleccionados retrotraen hacia algún momento fundacional, que puede ser desandado, así las vidas de los individuos tienen un principio y una secuencia: una historia: se reconoce la biografía como constituyente de la vida, y se reconoce a la infancia como el adulto que será, por lo que los juguetes se vuelven objeto común, toda vez que la alegría de ese niño seguirá presente cuando crezca; el osito de peluche, esa nostalgia obligatoria, data de 1902. La gente empieza a registrar sus diferentes momentos vitales y sus experiencias, pero situados en el espacio funcionalizado e instrumentalizado por la planificación secretarial, sólo tendrán futuro a condición de que sean capaces de abrirse un lugar dentro del espacio doméstico; y así, la casa continua creando más objetos, más obstáculos al paso, más compartimentos, distribuciones más complejas, nichos, donde poder ir resguardando las sustancias que no caben en la máquina de habitar: es como si se fuera reconstruyendo de memoria el laberinto, en el entendido de que todo dédalo engendrará su minotauro. En efecto, dentro de la casa, por todas partes brotan paredes, cancelas, velos, puertas, llaves, cajitas, que siempre marcan un lugar detrás que no puede ser visto.

Si para que aparezca un nuevo espacio, un nuevo centro, es necesario crearle sus delimitaciones, sus muros que lo aparten y le den lugar, esta laberintización del domicilio decimonónico está fincando los muros en cuyo interior se asentará el nuevo centro de la vida colectiva. Y este nuevo espacio empieza siendo mujer: el cuerpo como centro de la vida colectiva empieza siendo mujer. Mientras que el hombre, que vive en el mundo del trabajo, acata la declaración informática de que todo es racional, de que todo ha de ser frío y metálico como el cálculo de las ganancias, la mujer, guardada en su casa y con la obligación de no mostrar nada como no sea la buena cuna de la familia, arrinconada, va construyendo, rincón adentro, donde ya no había espacio, las puertas para acceder a

uno nuevo. Ella, como ama de casa, es la señora de los armarios, aquellos arcones que poco a poco se levantaron y se convirtieron en minúsculos cuartitos donde ocultar la ropa y otros objetos no dignos de ser vistos, y de los cajones de la mantelería y los papeles, a su vez habitáculos diminutivos donde no cabe nadie en persona pero sí en símbolo, y otros, todavía más pequeños, más hurtados a la fiscalización, como son los relicarios con llave y los guardapelos. Todos estos pequeños nichos dominados por la mujer que no tienen como meta ninguna función práctica y cuyo contenido tampoco está destinado a nada ni a nadie, sirven por lo tanto solamente para ocultar, para crear secreto aunque estén vacíos, sigilo, sirven para sí mismos, para tener relación y contacto entre ellos; son fines en sí mismos, esto es, crean comunicación: construyen la vida íntima, que en tanto íntima y no destinada a publicidad alguna, en tanto púdica, se permite desarrollar libremente.

En última instancia, la mujer se oculta a sí misma de los ojos del racionalismo, y por eso calla, es prudente, y además construye e instituye las paredes detrás de las cuales fundar su cuerpo como espacio de comunicación. Para ocultarse, instala su hogar dentro del baño. El baño doméstico es la última habitación, el último recinto, tardío por cierto, del domicilio, y se inicia instalando el novedoso aparato inodoro inventado por John Brammah en 1778, en un pequeño cuarto ya existente de la casa llamado «el cuarto excusado» o «retrete», *closet* en inglés, que servía para retirarse o sostener entrevistas privadas (Cazares, 1959), y que cuando es ocupado por el artefacto a base de agua, se le llama *water closet*, o *w.c.*, o simplemente se le cambia la connotación al retrete, lugar excusado. Puesto que se trata, en verdad, del sitio más orgánico, casi fáunico, de la casa, se establece el acuerdo tácito de fingir que no existe, de no hablar de él, de entrar solos, de no llamar a nadie que esté dentro, y de jamás preguntarle a nadie qué hace allí, porque, racionalistamente hablando, todos lo saben y todos pretenden ignorar, de manera que se aparece como un lugar ideal para ocultarse de cuerpo entero y, amparados en el fingimiento estatuido, poder actuar y ser lo que cada quien quiera sin los obstáculos de mostrarse serio, solemne, trabajador, exitoso, fuerte, buen padre, disciplinado y financiero. La idea muda de que ahí dentro se llevan a cabo solamente bajas funciones que a nadie interesan, hace que originalmente el cuarto de baño contenga exclusivamente el mueblecito en cuestión (Perrot y Guerrand, 1985, pp. 40-41 f.), de utilidad científicamente comprobada por más que ciertos proyectistas habitacionales todavía declaren que «el pueblo no demanda tener retretes en casa» (citado por Perrot y Guerrand, 1985, p. 21),

pero poco a poco se empieza a amueblar, introduciéndole lavamanos, tina, bidé y ducha, jabones y toallas, lo cual permite tardarse razonablemente más tiempo dentro, y realizar más actividades. Para 1900 apenas, los baños ya pueden ser completos, aunque los espejos, por ejemplo, aún no parecen ser del todo obligados (cfr. Sears Roebuck, 1902, p. 672). En efecto, el espejo es probablemente el mueble más incompatible con el inodoro: su relación directa es más bien chocante; y no obstante, por mediación del resto del mobiliario, es el que se vuelve esencial, porque es en cambio el más compatible con la función paralela del baño, a saber, el descubrimiento del cuerpo en tanto lugar de expresión, impresión e interpretación; la gente, separada individualmente al sustraerse del espacio doméstico e ingresar al baño, puede establecer comunicación consigo misma en silencio y por la mediación del espejo: se mira, se gusta, se sonríe, se compadece, se cuida, se arregla, etc.; entre la sabiduría del lenguaje puede constatare que en francés *psyche* es un tipo de espejo, grande, de cuerpo entero, porque en efecto, lo que se busca allí es el alma.

El baño constituye así, el último rincón domiciliario, pero asimismo, el primer paso dentro de un nuevo espacio. Es por eso que la mujer lo apropia como lugar de estar, de pensar y de sentir a través del ritual del arreglo personal, que se consagra entre 1880 y 1910 (Corbin *et al.*, 1985, p. 151). Y sale del baño, dos o tres horas más tarde, deslumbrantemente peripuesta, es decir, inexpugnablemente pertrechada de nuevas barreras, nuevos muros, numerosos y complejos, porque el centro corporal está en medio de un laberinto, detrás de la ropa y debajo de la piel. Si el laberinto medieval creaba y defendía las pasiones; el laberinto textil decimonónico crea la intimidad. Ciertamente, nunca antes el arreglo femenino, en contraste con el masculino, había sido tan complicado, minucioso, superpuesto, solapado, tan opaco y hermético hacia el exterior: vestidos pesados e inmovilizadores, cerrados por incontables botones, *zippers* (Deslandres, 1976, pp. 94-97), andamiados por miríftaques y abombados por crinolinas hechas de crines de caballo, que mantenían un mutismo pétreo respecto a lo que podían contener en su interior, como oponiendo al escrutinio racionalista que asevera saberlo todo, la venganza de que aquí no entienda nada: al secreto del cientificismo se le opone el sigilo del cuerpo; al poder del secreto se le opone el contrapoder del pudor. Hacia el interior, entre el vestido y la piel, el siglo XIX documenta una incontenible fascinación por la lencería íntima (Corbin *et al.*, 1985, pp. 148 ss.) que consta de múltiples prendas, refinadamente cortadas, florecidas de bordados, que se sobreponen unas a otras,

como piel sobre piel sobre piel, laberínticamente, antes de llegar a la última: la mujer se resguarda hacia afuera, se engalana hacia adentro; baja la mirada en público porque está mirando hacia el interior. La parte más esmerada del arreglo es la que está reservada para ella sola. Mientras el machismo, esa banalidad prepotente, cree estar aherrojando a la mujer, ésta simplemente no quiere salir a ninguna parte.

El espacio íntimo corporal se construye con delimitaciones de sigilo, i.e., no mostrar nada al exterior, y de pudor, i.e., mostrar todo al interior. Para el hombre, el mundo femenino es vergonzante, y por eso hay que taparlo, de manera que la decoración interior de las casas incluye coberturas para las patas de los pianos, porque el visitante puede imaginar, por asociación, las piernas de la señora (Sennett, 1974, p. 209). Para la mujer, su mundo lunar le es demasiado caro para exhibirlo, y por ello lo cubre, educando a la conducta para que no connote interioridad alguna, tapando hasta el olfato con perfumes, e incluso utilizando líquidos que enturbian el agua de la tina, para que ni ahí, ni así, alguien crea que ya encontró el secreto. Se entiende que la mujer del giro del siglo no encuentre puntos de contacto con el hombre, y que por ende, sus contactos interactivos los lleve a cabo más con sus pertenencias que con su marido, y le sonría más a su perrito faldero que a su esposo, porque, intuyendo que los gestos son el retrato de un mundo más profundo e interior, las gesticulaciones animales se interpretan humanamente, como si los animales pensarán y sintieran, y además con lógica femenina, por lo cual son merecedores de sociabilidad (Corbin *et al.*, 1985, pp. 184-187); entienden más los animales que los hombres; la primera sociedad protectora de animales se funda en 1845. En suma, hay un halo vaporoso e indescifrable en torno a la mujer, en cuyo interior se asienta el centro de la vida colectiva; ello no significa dos cosas: no significa que sea un Espíritu de sexo femenino, sino solamente de género femenino, por lo cual puede encarnar en hombres y mujeres; no significa, además, que no haya una suficiente dosis de represión, miedo, sufrimiento, desazón, en la condición femenina de la época, sino solamente que, probablemente por eso mismo, se pudo desarrollar una vida íntima tan rica a la vez que tan inadvertida, porque se hace en silencio. Ya se sabe, la palabra es pública y la tiene el mundo masculino; las imágenes del silencio son la sabiduría femenina.

Es en rigor en el cuerpo de la gente que se abre un nuevo espacio, el espacio íntimo corporal; éste, como ya se ha visto, tenía su geografía desde la edad media, pero es hasta los siglos XIX y XX que el centro de la comunicación, donde dé veras se crean pensa-

mientos y sentimientos, se traslada ahí. El cuerpo es un espacio en un sentido tan literal, i.e., tan acorde a la letra, como lo es la casa, el café, la calle o las oficinas públicas: presenta obviamente la coordenada espacial interior/exterior, y es sobre todo, responsable de la oposición cultural individuo/sociedad, interioridad/exterioridad, subjetividad/objetividad que a tantas miserias perceptivas ha llevado al sentido común del siglo XX, y a tantos errores de exceso, como por ejemplo, el individualismo o egoísmo, que considera al cuerpo propio como una bodega incolmable que además resulta ser el último fin de la creación, de manera que la vida se vuelve la insaciable tarea de acumular para sí. Asimismo, el cuerpo interior presenta la coordenada espacial alto/bajo, y de ahí que tenga sus cúspides y sus profundidades, sus balcones y sus mazmorras, donde reinan respectivamente la luz y la oscuridad, la claridad y la sombra, el orden y el desorden, lo público que es comunicable por ser acorde a las normatividades de inteligencia, decencia, justicia, etc., y lo privado que es incomunicable por turbio, torpe, infame, nefasto, primitivo y soterrable, que prefiere ser enterrado bajo vísceras para que no brote nunca más, aunque allá bajo, en las profundidades del ser, se intuye la existencia de un tesoro enterrado, a saber, lo bondadosos, inteligentes, creativos, libres, heroicos y geniales que todos somos en el fondo. Las nociones cotidianas de consciente e inconsciente, de razón e instinto, de bueno y malo, están ordenadas según esta geografía vertical: las virtudes son altas y luminosas, los vicios son bajos y brunos. Los hombres son timoneles de lo alto; las mujeres caldereras bajo cubierta. Las teorías psicológicas individuales, por eso, son generalmente topográficas, por ejemplo el psicoanálisis, que muy correctamente alguien ha definido como una psicología del cuerpo.

La cenestesia, o percepción interna del cuerpo, ejercicio muy difundido y prestigiado durante el siglo XIX (Corbin *et al.*, 1985, p. 141), relacionaba la salud física con la salud mental, el espacio físico con el espacio simbólico intracorporales, reuniendo el menstuo y la lunacia, los síntomas y las histerias, la cirrosis y el *spleen*, el vientre y la pasión, el cerebro y la felicidad; como ya se dijo, la cenestesia cientificista se equivoca al adscribir causas y efectos, corporales y mentales respectivamente, o a la inversa, que es lo que hizo Freud, pero la cenestesia cotidiana acierta al considerar cuerpo y alma, espacio y espíritu como una misma entidad, como una situación total. Reich lo toma de esta última manera, la Psicología Colectiva por su parte elabora una cenestesia social, y el reanimismo racional también. De cualquier manera, una vez levantados los contornos dérmicos, textiles, vestimentarios, mobiliarios,

habitationales y administrativos, la percepción interna construye, distribuye, ocupa y transita el espacio corporal, y crea su conocimiento, que es, como en todo espacio, sobre sí mismo: la comunicación de la mismidad. No es casual que, acompañando a la edificación de este espacio, aparezcan los géneros literarios tipificadamente femeninos, tales como la novela sentimental que consiste en descripciones psicológicas autobiográficas, retratos hablados de la interioridad; como las cartas de corazón a corazón, que intentan informar al confidente de las vicisitudes subrepticias, consideradas como verdaderas «estampas, visitas del alma» y que basan su verosimilitud en la sinceridad, en el hecho de intentar escribirse «con sangre», de ser lloradas mientras son escritas; como los diarios íntimos (Habermas, 1962, p. 86), invariablemente escritos por los tímidos, que por entonces eran sobre todo tímidos (Corbin *et al.*, 1985, pp. 157 ss.), es decir, por los habitantes de un universo que no encaja en el sentido común productivista y secretarial: la realidad empírica es neoclásica, pero el cuerpo es romántico. Lo que se escribe y se lee en estos textos es lo que no se dice porque no se entiende en el contexto de los demás espacios, y comporta el estilo literario de lo que desde fuera, o más tarde, se tildará de cursi; y en efecto, es cursi cuando se pretende como discurso elocuente, pero no lo puede ser cuando se calla simplemente porque no se dice, y tampoco lo es porque no hay otro lenguaje que pueda describir los estados interiores: es el lenguaje de lo sensible, que en la edad antigua era silencio, en la edad media era pasión, en la edad renacentista era afectividad y en la vuelta del siglo XX se denomina amor, palabra cursi, que designa las aspiraciones de comunicación imágica, más allá de las palabras, las aspiraciones de comunión con alguien o algo, consigo mismo, con otra persona o con entidades inaprehensibles del tamaño del cosmos, de la creación o de Dios: es el lenguaje de la religancia, o religión (cfr. Maffessoli, 1988) que funde a un individuo, quien por nuevo e inédito se sabe desamparado y se siente solitario, con el mundo o el universo: el lenguaje interior es aquel con el que se habla al absoluto, y por eso utiliza términos absolutos, de todo o nada, como vida y muerte, juntos y separados, amor y odio, instante y eternidad, siempre y nunca, «sin ti no puedo vivir» y cosas por el estilo: es el lenguaje de la mismidad de la diferencia: «tú y yo somos uno mismo», «el Señor está en mi corazón»; es un lenguaje sagrado, y como tal, utiliza terminología repetitiva y ancestral, la misma que empleaban las invocaciones medievales y la misma que usan las canciones que se ponen y pasan de moda cada quince días en el radio. Alberoni (1982, p. 71) también se percata de

ello: «el lenguaje del enamoramiento, en efecto, es el lenguaje de la mística, la teología y la poesía». Dios también es cursi. El tipo de publicidad que busca la intimidad es una publicidad púdica, no publicitaria sino comunicativa, como lo testifica el hecho de que las novelas decimonónicas se leen por mujeres en el aislamiento, las cartas escogen escrupulosamente a sus corresponsales y se guardan bajo llave y a veces ni se envían, y los diarios solamente tienen por lector al propio autor, y no como en los diarios «íntimos» contemporáneos de los famosos que se escribe con el único fin de ser *best seller*, sean de Elizabeth Taylor o de Simone de Beauvoir; como sea, lo que se narra en lenguaje sagrado son las biografías, porque es la historicidad lo que va construyendo al cuerpo como espacio, como espacio hecho de tiempo, y por esta razón, en el siglo XIX, el contenido de los sueños se hace biográfico, histórico: se sueña con la infancia, con eventos pasados, con la casa de los padres, y ya no, como antes de la intimidad, con el futuro, como era el caso de los sueños premonitorios (Corbin *et al.*, 1985, pp. 172 ss.); los sueños también son una construcción colectiva, al igual que la plaza pública, y están dictados por el espacio que ha construido la colectividad; por eso sus temáticas, sus símbolos, sus personajes, sus interpretaciones y sus narraciones cambian con los siglos. El tipo de publicidad que permite la intimidad es la confidencia, a veces imperiosa cuando el espacio adentro arde y quema, y se hace en el estilo literario del lenguaje sagrado, de modo que es lógico que al instaurarse el psicoanálisis como técnica curativa por la palabra, la confesión católica haya experimentado exactamente el mismo incremento en la demanda (Corbin *et al.*, 1985, p. 308): en ambos hay un confidente, al que se le confiesa; en los dos se dice lo mismo, con las mismas palabras, y al mismo escucha quien sólo actúa como oído del universo, porque el paciente confesando no se dirige a nadie en especial. Hay quien denosta la relación entre psicoanálisis y confesión argumentando que es una analogía demasiado fácil: en efecto, es facilísimo encontrar la analogía.

El cuerpo empezó siendo mujer. Este hecho puede guardar alguna relación con el dato de los movimientos feministas que cunden por la misma época (cfr. Cantor, 1969), de objetivos sufragistas que pelean por la igualdad política como modelo de igualdad entre los sexos. La relación que puede guardar la femineidad de cuerpo con el feminismo político se resume en el siguiente informe de policía respecto a una feminista de 1880: «se considera a Hubertine Auclert como loca e histérica, enfermedades que la hacen mirar a los hombres como sus iguales y buscar su contacto»

(citado por Perrot *et al.*, 1985, p. 291). Sin embargo, el feminismo, que perogrullamente está encarnado en mujeres, parece sin embargo que se moviliza en un espacio distinto del cuerpo, aquel que correspondería a los cafés, plazas y parlamentos, los cuales, merced a la burocratización del siglo XIX, operan con lógica instrumental de adscripción masculina; así, los movimientos feministas, al menos los pioneros, situados en un espacio masculino en el peor sentido del adjetivo, se apropian de sus argumentos, sus objetivos, sus criterios, sus valores y su lógica, aprestándose por consiguiente a demostrar que son más viriles que los varones, más machistas que los machos, y por ende, al igual que ellos, descalifican, ningunean, quizá más enfáticamente, los caracteres del espacio corporal y femenino: buscando participar del secreto del poder, tiran su propio saber a la basura. Da la impresión, en cambio, que la verdadera reivindicación pública del espacio del cuerpo con su lógica sensible, con su razón afectiva, acontece más tarde y por otros flancos, a saber, por la reivindicación de la pluralidad, de la hermenéutica, del arte y la literatura, de la cultura cotidiana, en tanto formas válidas de conocimiento, que son las formas en que la dureza de la objetividad cientificista, la solidez de los hechos empíricos, se ha ido, como lo dijo Marx, lo cita Arendt y lo reformula Marshall Berman, desvaneciendo en el aire: en el aire del Espíritu, para estirar imperdonablemente la metáfora.

Y el cuerpo es un espacio. Aun cuando sus elementos empiezan a aglutinarse desde el siglo XVIII, que es cuando se puede datar el principio de la psicología (Habermas 1962, p. 67), su aparición como tal corresponde más certeramente a la segunda mitad del siglo XIX y primer cuarto del siglo XX, cuando ya las modas vestimentarias llevan nombre de individuos, como las de los modistas Worth o Poirer de principios de siglo, quienes utilizan por primera vez modelos, esto es, maniqués vivas para lucir sus creaciones, culminando con Christian Dior (Deslandes, 1976, pp. 169 ss.). Para 1920, por dar alguna fecha que se emparente con el surrealismo o la teoría crítica, y demás movimientos de desclasicización de las formas y desracionalización de las ideas, el cuerpo, como espacio comunicativo creador de Espíritu, está completo. El resto del siglo, si se sigue la lógica, ha consistido en su crisis, en la ocupación del cuerpo por parte de la informática secretarial, la tecnologización de los comportamientos, los sentimientos por receta, la instrumentalización de la interioridad, el intimismo publicitario, el desecamiento simbólico del cuerpo, y como debe ser, el intento cultural de la construcción todavía en vistas de un espacio nuevo, del que sólo se puede decir que vendrá.

II

LA TRAZA DEL ESPÍRITU

El inciso precedente ha sido tan largo y desaliñado para que ya no quede mucho por decir: para que éste sea corto y esquemático, y sea el que detone el punto final tan merecido para todos. Este inciso pretende ser una glosa del anterior, que decante los elementos teóricos camuflados entre las anécdotas, y que permita argumentar que la presente versión de la Psicología Colectiva sirve para el análisis comprensivo de cualquier acontecimiento de la realidad que el investigador tenga a bien ocurrírsele.

Lo primero que hay que glosar es que la historia espiritual del espacio puede dar la impresión de ser la exposición de una serie de hechos ordenados uno tras otro en una cierta secuencia cronológica, esto es, como la descripción, por lo demás muy inverificable, de un fenómeno; y en efecto lo será, si después de dicha descripción solamente queda claro el fenómeno descrito, y nada más. Pero si con el fenómeno descrito se pueden explicar otros acontecimientos no contemplados en la exposición como, por ejemplo, la disciplina misma o su conocimiento, o sea, los dos capítulos precedentes, o igualmente, fenómenos de urbanismo, medios masivos de difusión, ecología, literatura, sociología o teología, o si el lector se comprende un poco más a sí mismo, entonces, lo que se ha narrado es un proceso, es decir, la lógica de la gestación y devenir de un fenómeno. Y es que en efecto, aquí se ha argumentado que la Psicología Colectiva es una psicología de procesos, y no de cosas vistas, sino de las formas de mirar, de las miradas que, por serlo, ven cosas; de

esta manera, para la disciplina, todo fenómeno es su propio proceso, todo proceso es su propio fenómeno, lo cual, puesto en términos de academia, significa que la teoría, la metodología y el objeto de estudio son una única entidad inconsútil: la realidad, su conocimiento, y la disciplina que se hace cargo son un mismo hecho. Un fenómeno es el proceso de irse constituyendo a sí mismo.

Un fenómeno o proceso, un objeto de análisis, tiene, inherentemente, su génesis, su estructura y su dinámica. En lo que respecta a los espacios, dado que se eligió como estrategia de exposición la historia, o la genealogía, muestra obviamente su génesis, según la cual en el principio era la plaza pública con sus pensamientos y sentimientos y formas de comunicación, que generó a su vez el domicilio, que a su vez construyó las casas públicas, que a su vez ascendió al rango de secretaría, que a su vez secretó el cuerpo. La génesis no requiere mayor glosa. Sí, en cambio, se antoja necesidad para la estructura y la dinámica, las cuales serán denominadas respectivamente Espíritu Grave y Espíritu Leve, para no caer en la terminología tecnicista que tantos desiertos ideáticos ha provocado, y para mostrar el carácter procesual inseparable de ambas. Ciertamente, la misma estructura que parece a veces denotar el esqueleto, el andamiaje fijo y permanente de un organismo por lo demás palpitante y móvil, también sufre el mismo movimiento del movimiento dinámico, aunque a otra velocidad, con menor intensidad.

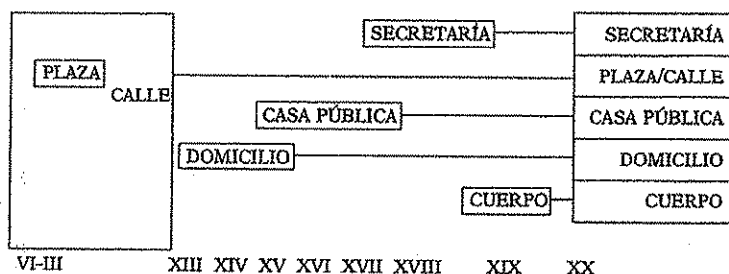
1. Espíritu Grave

El Espíritu Grave es aquella forma del pensamiento y sentimiento colectivos, vivos si es que de verdad piensan y sienten, que se ha ido sedimentando en objetos los cuales constituyen la cultura objetivada; por estar compuesto de cosas que tienen propiedades físicas, que están sujetas a la ley de gravedad, se trata de la región del Espíritu que se mueve con pesadez, con lentitud, perezosamente. El lenguaje tal como aparece en el diccionario, los libros y demás impresos, los proverbios y otras frases hechas, los muebles, los colores, las mercancías, son, entre otros, símbolos del Espíritu Grave, los cuales presentan la apariencia de un instrumento estático que se puede tomar y utilizar en un momento dado, o dejarlo ahí guardado, suspendido, sin que parezca alterarse. El Espíritu Grave se refiere al espacio reconocido como físico, hecho de piedras, concreto, vidrio y aluminio, con sus distancias y volúmenes, ocupado por una cantidad de objetos menores, esto es, el espacio construido, distribuido y ocupado. Es inmutable sólo en

apariciencia, porque así como se transforman sus usos y funciones, así como de ser catedral se vuelve museo, así también se transforma la percepción de él. Su significado se va transformando; puesto que el espacio adquiere realidad en la comunicación, las relaciones en las que participa se van transformando, y así se va volviendo símbolo de otra cosa; la muñeca de la infancia es algo distinto de la misma muñeca cincuenta años después: intacta en el material, se ha trastocado en el Espíritu; antes era símbolo de la compañía y hoy es símbolo de la nostalgia: antes hacía reír y hoy hace llorar. Las casas del Renacimiento, por ejemplo, son distintas en pensamiento, palabra, obra y omisión que las casas actuales: de emprendedoras fábricas de ideas pasan a ser refugios aburridos del tráfigo del día. Pero si uno se queda acechando a las paredes, vigilando las transformaciones de los ceniceros, atalayando los muebles del comedor, nunca los verá moverse, jamás atestiguará su cambio. El Espíritu Grave tiene una velocidad mucho menor que la mirada, más lenta que la paciencia, y por eso parece quieto; sigue en efecto moviéndose, pensando y sintiendo, pero tan despaciosamente que las gentes y las épocas pueden moverse dentro de él, sentarse a pensar, esperar a sentir, darle vueltas, recargarse, utilizarlos, archivarlos, como si fueran estáticos. El pensamiento de los libros, el sentimiento de las pinturas, va cambiando, aunque parecía que estaban en el estante o en la pared para siempre, pero un buen día uno lo relee, y lee algo distinto.

1.1. Cinco espacios

Sin embargo, lo que importa del Espíritu Grave es que, al cambiar con tanta parsimonia, conserva el tiempo en sus materiales, tiene memoria, y la memoria es la actualización de las experiencias ocurridas con anterioridad. Los pensamientos y sentimientos de otras épocas no se han escurrido con los calendarios, sino que se han preservado en los espacios. Actualmente, todos los espacios del Espíritu coexisten, cada uno en su sitio, cada uno con su forma de comunicación, con sus pensamientos y sentimientos; en efecto, en los domicilios contemporáneos se conservan las costumbres y realidades de los domicilios renacentistas, más las que se le han agregado en los siglos subsecuentes. Lo que se mueve y cambia durante los siglos es el centro de la atención, pero no el espacio. De esta manera, en la actualidad, los pensamientos y sentimientos de cada espacio están presentes y juntos, de modo que la cultura cotidiana en general se ha enriquecido notoriamente:



Así, la actual no es una sociedad tecnocrática, o una sociedad política o civil, o una sociedad argumentativa y racional, o una sociedad familiar y de grupos primarios, o una sociedad individualista e intimista, sino que es todas las sociedades a la vez, según el espacio que el observador o participante esté ocupando en ese momento. Cada espacio es prácticamente una persona distinta, con su temperamento, carácter, personalidad, historia, orígenes, edades, proyectos distintos, y cuando el espacio se ocupa, la persona se activa. Así, una gente no es la misma gente en todas partes, sino que es cinco personas al día, con sus cinco historias, cinco ilusiones, cinco verdades, dependiendo del espacio en que se encuentra. Por ejemplo, tomando la verdad, cuando uno se encuentra ensimismado en su interior, como en el caso del sueño, puede aspirar como única verdad a la comunión absoluta, que como todo absoluto, presenta visos incluso de muerte. Al despertar, entre su familia y sus amigos, aspirará a la convivencia cariñosa y entonces la verdad ya es otra, porque la realidad también lo es. Al discutir en una reunión sobre cualquier tema, empleará y aceptará la razón y los argumentos, actuará como un investigador honesto, y no habrá más verdad que la pluralidad y la tolerancia. Por la calle la verdad será la igualdad y la justicia, sobre todo viendo tanta desigualdad e injusticia en cada esquina. Y al entrar a trabajar a su oficina o taller, no habrá carifio ni tolerancia que valga un camino como verdad, porque ahí la verdad es la verificación, la eficiencia, la efectividad, los resultados tangibles. Como individuo podrá ser un esquizofrénico, pero no un hipócrita, porque en efecto, no es el individuo, sino el espacio el que está pensando y sintiendo a través de él. El escritorio de la oficina no es un lugar, literalmente, para ponerse místico, ni la alcoba conyugal es un lugar para ponerse calculador: ambos serían comportamientos perversos en el sentido estricto de la palabra, y en el otro sentido también.

Cada espacio es, verdaderamente, una corriente cultural, y en estos términos el individuo es una corriente cultural de uno solo. Cada corriente cultural, por ejemplo el movimiento surrealista, o los movimientos juveniles o los movimientos moralistas, o cualquier escuela artística, teoría social, moda, costumbre, ilusión, remordimiento, sean individuales, grupales o societales, se ubica en un espacio determinado, y como tal, tiene su genealogía y su origen y su época. Sin dato a la mano, puede colegirse, por ejemplo, como experimento, que los partidos políticos se generaron en el siglo XIX, pero deben sus orígenes, pensamiento, sentimiento, proyectos, métodos y principios a lugares y tiempos distintos: los partidos populares de izquierda provienen de las calles medievales, renacentistas y dieciochescas que fueron utilizadas como dormitorio, refectorio y salón de fiestas por vagabundos, herejes y desamparados, es decir, por los que saben moverse en ellas mejor que nadie al convocar marchas y manifestaciones; los partidos de centro, liberales y demócratas pero negociadores y concesionantes, vienen de los cafés del Iluminismo; los partidos de derecha provienen de las casas tanto del renacimiento como de las cortes posteriores en que se pervirtieron, por lo que no pueden evitar imponer sus valores como si fueran los dueños de la sociedad; y finalmente, los partidos de cualquier signo que utilizan su signo como si fuera de dólares, o sea, los que maquillan sus principios para entrar a todos los triunfos, son típicamente secretariales, donde la única verdad válida es la rebanada del pastel, el coto de poder. Lo mismo es aplicable a cada individuo, familia, grupo de amigos, barrio, secta, sindicato, colegio, etc.

1.2. Lo comunicable y lo incommunicable

Para una teoría espacial de la realidad psico-colectiva, la verdad es contextual: su validez depende de su ubicación. Lo público había quedado definido como lo real, pero que, contextualmente, sólo es real con respecto a lo que no es real, esto es, lo privado, lo cual, a su vez, sólo es irreal porque hay algo en ese lugar que opera como real. Por esta razón, público y privado no son puntos fijos en el espacio general, ni son tampoco características inherentes de los objetos. Así, cualquier cosa es pública por el hecho de que existe al lado una cosa que no lo es, pero dejará de ser pública en el momento en que, por el otro flanco se le aparezca otra cosa. Un cine o un restaurante es un lugar público solamente porque

existen los domicilios que operan como lugares privados, pero el mismo cine es un lugar privado con respecto a las leyes de la calle, y por eso se cierran sus puertas, tiene horario y se cobra por entrar. Así, puede establecerse, en esquema redondo, un circuito continuo que va de lo real a lo no real, de lo más a lo menos real. Vista la colectividad en panorámica, lo más privado, lo menos real, es el cuerpo, los individuos, que sólo ellos saben lo que les acaece dentro: es un espacio íntimo. Junto a él, se sitúa un espacio privado, el doméstico. Le siguen, ascendiendo en grado de realidad intersubjetiva, los lugares de puertas abiertas con acceso restringido, las casas públicas, que constituyen un espacio de difícil nomenclatura, semiprivados o semipúblicos. Cínicamente públicas son las calles y los parques, la plaza pública, que constituye el espacio contiguo. Y aledaño a las calles públicas, se sitúa un espacio más público que lo público, las secretarías, instituciones formales, oficinas, gobiernos, tecnologías, etc., que resulta ser extrapúblico, y que por lo mismo, le corresponde otra vez ser privado, con lo que se cierra el circuito. Por el único lugar que puede andar todo el mundo es la calle; todos los demás lugares son más privados con respecto a ella.

Ahora bien, si lo público/privado es una cualidad furtiva, que sólo se define por yuxtaposición a su revés, entonces, a cada momento que haya un espacio, o sea siempre, habrá una zona pública y por lo tanto una privada. Lo público requiere algo privado, y se encarga de crearlo. Toda vez que un espacio no es un objeto estático, sino en proceso comunicativo, cada espacio, por separado, en su interior, para poder tener alguna comunicación, reproducirá lo público y lo privado, tendrá dentro suyo zonas de realidad y zonas de irrealidad, como puede advertirse, por ejemplo en el domicilio, donde el baño es un lugar de privacidad con respecto a la recámara, y ésta con respecto a la cocina, y ésta con respecto al comedor y éste con respecto a la sala: lo que es público en la recámara, como puede serlo una controversia conyugal o una canción de cuna, es privado en el comedor, en medio de los comensales. Lo real y público es lo que puede ingresar en la comunicación: lo no real e impúblico es lo que no puede entrar en ella. Cada espacio tiene su público y su privado propios. Para no infundir errores semánticos, a esta alternancia interna se le denominará Comunicable e Incomunicable: dentro de los espacios públicos y privados, hay zonas comunicables y zonas incomunicables:

ZONAS	ESPACIOS				
	ÍNTIMO CORPORAL	PRIVADO DOMICILIAR	SEMI-PRIVADO SEMI-PÚBL.	PÚBLICO URBANO	EXTRA-PÚBL. SECRETARIAL
INCOMUNICABLE	inconsciente	recámara	corrillo	calle	poder
COMUNICABLE	consciente	recibidor	asamblea	plaza	administración

El espacio privado del cuerpo tiene una zona incomunicable, compuesta de todo aquello que el propio portador, el propio individuo, no conoce, no sabe: que no se lo puede hacer público ni a sí mismo, y que está ahí presente y actuante: puede llamársele en efecto inconsciente, aunque va más allá de un inconsciente estrictamente freudiano e individual, porque incluye tanto los eventos corporales propios del metabolismo normal, como otras sensaciones, como el inconsciente propiamente psíquico, y como los hechos de otros espacios, sea la estructura social, la historia, las tradiciones, que están moviéndose dentro del cuerpo sin que el individuo se percate de ello; se percata de sus síntomas, de sus comportamientos, de sus efectos, y esto ya se lo puede decir a sí mismo aunque no se lo cuente a nadie, de modo que ya es consciente y pertenece a la zona de lo comunicable: dolerle la muela, ser sumiso ante la autoridad, ponerse de buen humor, son eventos que ya son públicos dentro del cuerpo, y asimismo lo son todas las ocurrencias, ideas, imaginaciones y alucinaciones que pueda tener; son objetos públicos y comunicables en el interior del individuo.

Esta zona comunicable del cuerpo embona cabalmente con la zona incomunicable del espacio domiciliario, la cual, en general, está constituida por todo lo que se ubica arriba y/o atrás en la geografía doméstica, tales como las recámaras, *closets*, armarios, baños, desvanes, etc., es decir, todos aquellos lugares tendientes al desorden y a ocultarse a las visitas, y donde se llevan a cabo actividades con textura y temperatura orgánicas, como reír, dormir o bañarse; de hecho es una zona ocupada por telas y demás materiales tan tibios como el agua de la regadera o los álbumes familiares. Pero lo que hay arriba y atrás no se expone abajo y adelante, que es la zona comunicable de la casa, conformada por el comedor, la sala y el recibidor, que es donde ya entran los invitados, y que tiende a mantener una orden más mineral y frío, programado e intocable, con objetos nuevos, brillantes y ostensibles; en su zona comunicable, todas las casas pretenden parecer normales,

agradables, aventientes, sin mayores conflictos ni fracasos: lo que suceda en su zona incommunicable es asunto estrictamente privado.

La zona comunicable del espacio doméstico empalma con el espacio semiprivado de las casas públicas, en su zona incommunicable, privada, que está hecha de corrillos, es decir, de pequeños círculos de gente que le dan la espalda a todos los demás para platicar cuestiones que, sean las que sean, ellos consideran privadas y no les incumben a nadie más: las mesas de cuatro en los cafés, las pláticas en voz rebajada en las salas de espera, los cuhicheos entre dos en el elevador, o las rondas de amigos a la entrada de los cines, son ejemplos de estas zonas privadas de los lugares semipúblicos, donde lo que se tematiza no se comunica al resto de la concurrencia, y donde, a pesar de ser espacio para todos, cualquier intervención, aunque sea la del mesero o para pedir la hora, obliga a una disculpa o se asume como intromisión. Contra y frente a los corrillos, la zona comunicable tiene el carácter de asamblea, donde todo el mundo que pueda entrar en ese espacio, puede intervenir en esa temática: los salones de clase de las universidades, las conferencias, las reuniones sindicales, las juntas de los empresarios, las reuniones vecinales, las charlas parroquiales, o las opiniones generalizadas sobre la tardanza y otros menesteres en las filas de los bancos, tienen este carácter asambleístico, comunicable, público. El baile es la asamblea de las fiestas.

La zona incommunicable del espacio público urbano consiste en las calles, aquellas nervaduras paulatinamente más adelgazadas conforme se alejan del centro de la ciudad; lo que en ellas sucede es privado en cuanto que no es noticia, que es invisible de tan usual, porque se trata simplemente de las fachadas, aparadores, esquinas, bancas, automóviles, transeúntes, ajetreos, ires y venires, ruidos, climas, horas del día, etc., que constituyen mediante su interacción la atmósfera psíquica, el estado de ánimo, del espacio, aunque públicamente no se sepa. Cuando este estado de ánimo se sabe, es que se ha concentrado en la plaza, usualmente vacía, que es la zona comunicable del espacio urbano, cuando se llena, y se hace patente precisamente en la forma de concentraciones multitudinarias que son noticia, y que dotan de carne y hueso, voz en cuello, puños y piernas, himnos y estandartes, al Espíritu público. Por lo demás, la calle y la plaza, lo incommunicable y lo comunicable, no son terrenos estereotipados, sino que cualquier calle adquiere dotes de plaza cuando le llega su hora, y mientras le llega, las plazas se caminan como si cualquier calle.

El espacio público urbano, en general, es la forma más última de lo público: no hay nada más público que él, él es el punto de

confluencia de las publicidades, el centro primigenio, y por esta razón, el siguiente espacio que le colinda no es ya más público, según venga siendo la secuencia, sino que es otra vez más privado, en su carácter excedido de extrapúblico, el cual, para colindar con la plaza y la calle, aparece primero por su zona comunicable, por aquello con lo que puede acceder a la ciudad. La zona comunicable del espacio extrapúblico secretarial es la administración, la administración pública, es decir, aquella fracción o vertiente del conocimiento privatizado susceptible de ser mostrada o sometida al juicio de la ciudadanía por la vía de la instrumentación de programas, canalización de recursos, aplicación de innovaciones técnicas, así como por la vía del procedimiento de legitimación gubernamental o divulgación científica. Pero, en cambio, aquella parte del conocimiento privatizado o extrapublicitado que no se convierte en administración, que no tiene la pretensión de revertirse a la sociedad civil, se convierte en poder, en potestad muda y sorda pero inflada de musculatura, a la cual ni la misma administración puede controlar toda vez que es incommunicable incluso para el espacio secretarial mismo: la ingobernable inercia de la burocracia, la radical estructura de la corrupción, las catástrofes producidas por el progreso, los efectos perversos de cualquier buena intención, las plantas nucleares que fallan, los desastres ecológicos logrados a pulso por la tecnología, las miserias humanas que nadie desea y todos provocan y que ocupan los mejores horarios de los noticieros, las brujerías del aprendiz, son ejemplos de este inconsciente extrapúblico llamado poder, de este inconsciente foráneo que se acuna en la crema y nata de las computadoras, en lo más granado de la inteligencia, y que es primo hermano de las inercias y las catástrofes que lo incommunicable íntimo provoca en sus portadores individuales.

1.3. *Retórica y estética*

Cada espacio, en tanto entidad psíquica independiente y centrada en sí misma, tiene su propia forma de pensar y de sentir, de manera que el pensamiento y sentimiento que producen también es singular, imposible de haber sido creado en otro espacio: el mismo conocimiento en otro espacio es otro conocimiento; cada forma distinta de comunicación es una forma distinta de conocimiento. No obstante, por pertenecer al mismo proceso general y provenir del mismo origen, insumen las mismas sustancias, aunque en distinta proporción, con diferente fórmula, y con resulta-

dos independientes. Las sustancias el Espíritu, aquello que se vierte en el crisol del espacio, son, como se sabe, el lenguaje y las imágenes. El lenguaje utiliza una lógica retórica, que se refiere a la organización, articulación, orden, exposición, profusión, variedad, etc., de las palabras; las imágenes utilizan una lógica estética, que se refiere a la organización, etc., de todo lo sensible, es decir, de todo lo que es visible, audible, palpable, gustable, olfateable, aprehensible, pero que no es expresable en palabras. Todos los espacios tienen fundamentalmente la misma sustancia de lenguaje e imágenes, pero cada uno tiene su propia retórica y su propia estética distintivas, es decir, su propia fórmula:

LÓGICA	ESPACIOS				
	ÍNTIMO CORPORAL	PRIVADO DOMICILIAR	SEMIPRIV. SEMIPÚBL.	PÚBLICO URBANO	EXTRAPÚBL. SECRETAR.
RETÓRICA	X	lenguaje oral informal	lenguaje oral formalizado	lenguaje escrito	datos
ESTÉTICA	Imaginaciones	gestualidad y ambientación	figuras lingüísticas	impresos paisaje	X

La lógica comunicativa del cuerpo es casi puramente estética, es decir, que produce su conocimiento por medio de imágenes, de imaginaciones, sensaciones, percepciones sensoriales, alucinaciones, etc. En efecto, las gentes, cuando piensan, resuelven, idean, no lo hacen con discursos armados de los que emplean sujeto, verbo y complementos, intercalando punto y comas y con buena ortografía, sino que proceden por sucesiones y asociaciones de imágenes de objetos, acciones, movimientos, direcciones, velocidades, etc., independientemente de si se sabe la palabra que los designa. Por ejemplo, si uno hace mentalmente su plan del día, lo que le aparece dentro del cuerpo son las imágenes de los lugares, los transportes y los rostros que recorrerá, acompañados de sus correspondientes placideces y escalofríos, que son también imágenes, y que en todo caso recorrerá saltándose los verbos y demás elementos gramaticales que sólo retrasarían y bloquearían el procedimiento de las ocurrencias. Las palabras salpicadas que en efecto pueden aparecer en la imaginación tienen más el temperamento de imagen que de lenguaje, es decir, no comportan un concepto, sino que ellas mismas son ya un objeto por derecho propio: son más musicales que lingüísticas. Ciertamente, el conocimiento

íntimo es una estética sin retórica y, por lo tanto, sus criterios de veracidad, de verdad, no son los de la validez lingüística, sino los de la belleza; allí, una idea es verdadera cuando es bonita, u horrible: cuando convence al propio pensador porque se presenta completa, sin que le falte ni le sobre casi nada, independientemente de si ésta puede ser convincente o realizable en otro ámbito. El conocimiento corporal se ve y se siente, sea una teoría científica o un sueño. Se dice que Einstein vio la curvatura del universo en una taza de té.

Mucho de lo que se sabe íntimamente no se puede explicar, porque ciertamente no está en palabras, porque tal explicación pertenece al espacio domiciliario, y por lo tanto utiliza otra lógica. En este espacio ya empieza a haber retórica, es decir, utilización de lenguaje, concretamente el del lenguaje oral, que es aún poco estructurado, mal articulado, toda vez que se usa para comunicar afectos y no argumentos, por lo que la corrección lingüística sale sobrando: ahí no es imprescindible saberse la palabra idónea, secuenciar lógicamente la narración, ni siquiera decir la frase completa; la gente cuando platica se salta palabras y párrafos olímpicamente, sabiendo que el otro entiende, porque todo aquello que falta lingüísticamente puede ser sustituido con gestos, expresiones, ademanes, posiciones, cercanías, contactos, o con un vestido nuevo, con una linda cara; se puede decir cualquier tontería, pero la verdad de tal acto radica en la sonrisa con la que se dijo; éste no es el reino del más inteligente, sino del más amable, lo cual vale la pena recordar para no intentar ser doctos en el lavadero. En las casas privadas hay muy poca retórica y mucha estética: una estética cuidadosa y una retórica a martillazos. El lenguaje es desarticulado, pero a cambio se presenta una prolija composición y disposición de imágenes, ya no mentales, sino materiales, compuesta por los cuerpos de la gente y sus auras, por el tipo de casa, sus muebles, iluminación, y el olor de la cocina, el sabor del comedor, el gusto de los adornos, y demás parafernalia que en conjunto se denominan calor de hogar.

En el espacio semiprivado de las casas públicas ya importa más lo que se dice que cómo se dice, porque aquí la verdad se construye con el lenguaje, con los argumentos, y no son del todo comunicativas las tonterías simpáticas, sino más bien las razones enunciadas. Este espacio es predominantemente retórico, y emplea una retórica de lenguaje oral formalizado: sólo vale como elemento de la comunicación aquello que se ha dicho, por lo que la estructura del discurso tiene que estar bien articulada, secuenciada, con introducción, trama y conclusiones, donde las palabras

precisas son necesarias, y donde la verdad radica en el mejor argumento, aquel que no se topa con contradicciones, que no se empantana en palabrerías, que es internamente congruente, polémicamente pertinente, aunque aderezado con algún que otro desliz gramatical que no es error sino elemento consustancial del lenguaje hablado, tal como los titubeos, las repeticiones y las muletillas. Puesto que en el espacio semipúblico lo único que cuenta es el discurso, y un mal discurso es un mal discurso aunque el orador sea guapo, entonces, su estética tiene que producirse con retórica, con las imágenes que evoca el lenguaje figurado; en efecto, una argumentación, a medida que se desarrolla, va produciendo imágenes como las que aparecen en las metáforas, en los énfasis, en las analogías, en las citas, las chispas de humor, la terminología empleada, o los mismos deslices del habla, que hacen que el discurso sea convincente, estético, bello: es la belleza del lenguaje: la retórica es estética.

Ciertamente, retórica y estética, como todas las oposiciones que no son excluyentes, que son mutuamente continentes, son parte de lo mismo y se compenetran hasta llegar a confundirse: por una parte, todo desarrollo estético concluye eventualmente en palabras, se vuelve una noción, o concepto, o explicación, o discurso: una retórica; y por la contraparte, todo desarrollo retórico, por su misma articulación, secuencia y armonía, concluye en una figura estética, en una imagen: un discurso es bello y la belleza es discursiva; un poema se escucha como si fuera una sinfonía y una pintura se lee como si fuera un texto.

Así las cosas, el espacio público urbano exige, para comprenderse, el manejo de una retórica mucho más articulada, a saber, la del lenguaje escrito, fijado, porque, toda vez que se dirige *urbi et orbi* y diferidamente, sin la presencia *vis-à-vis* de interlocutores, tiene que hacerse inteligible por cualquier desconocido cuya única obligación es la de saber suficientemente su idioma. El lenguaje escrito debe cumplir cabalmente con las reglas de la gramática, o cuando menos violarlas responsablemente, y debe colocar todas las palabras en su sitio, sin saltarse ninguna, y utilizando la que sea idónea, con su significado preciso o precisado, sin descansar en mayor sobreentendido que los del conocimiento general de la lengua; todo lo que enuncie se mantendrá como aseveración presente, que sigue vigente en el transcurso del texto: el lenguaje escrito no puede desdeñarse, y por lo mismo, no tiene para qué ser repetitivo. Esta retórica del lenguaje escrito opera, *mutatis mutandis*, para todas las formas de expresión masiva, de auditorio anónimo, y comprende por supuesto libros, revistas y prensa, pero

también cine, radio, televisión y demás audios y vídeos, así como el *graffiti* o cualquier otro canal posible. Se toma el caso del texto porque es el más ejemplar, y a pesar de la electrónica y su electroconsumismo, sigue siendo la forma privilegiada de hablar de la ciudad, y por eso hasta los pintores escriben sus tratados de pintura. En un libro caben mejor las ideas que en ningún otro canal. Pero es un lenguaje nada solícito, es difícil, especialmente silencioso y encubierto, por lo que no se percibe excepto mediante un acto de voluntad. Se puede hablar sin querer, pero sólo se escribe adrede. Sin embargo, el lenguaje escrito es una imagen en sí mismo siquiera porque está impreso y hasta los que no saben leer pueden ver letras, libros, librerías y letrados; en efecto, en el lenguaje escrito, la palabra adquiere densidad de cosa: es un objeto. Pero sobre todo, el lenguaje escrito produce una imagería que se basta para construir y ocupar ciudades enteras: los textos fabrican cosas, y éstas sí pueden ser vistas, tocadas y manipuladas por cualquier tripulante de la calle, en efecto, el sistema funcional de la ciudad, su traza, su orden, sus transportes, su arquitectura, etc., han sido producidos, o son percatables, a través de los textos que hay por ahí silenciosos y encubiertos: teorías sociales, económicas, políticas, sociopsicológicas, estéticas, urbanas, o crónicas, relatos, noticias, reportajes, y novelas, ensayos, y pintadas en las paredes; la gente ve clases sociales y nunca ha leído a Marx. Ciertamente, es un lenguaje difícil, pero todo aquel que quiera abrir la boca en el ámbito de la calle y la plaza, todo aquel que quiera ser escuchado por su ciudad, aunque no lo logre, publica, en el sentido común del término. Todo aquel que escribe, o sus sucedáneos, para publicar, o sus sucedáneos, tiene fijado como interlocutor a la ciudad.

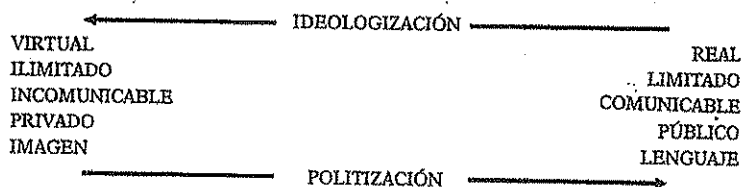
El lenguaje escrito no es el más codificado, pero sí el más exacto, y todo lenguaje que pretenda ser más exacto resulta solamente más codificado. Tal es el caso de la lógica del espacio extrapúblico secretarial, que aspira a la utilización de una retórica pura, es decir, que ya no tenga nada de estética: en este ámbito se emplea la retórica del número, del dato, de la fórmula matemática, sin adornos ni dobles significados, estrictamente funcional, ausente de añadiduras mágicas o afectivas. El recinto secretarial produce su conocimiento por la interacción de *bits* de información: retórica sin estética. La paradoja es que tanta sobriedad ya hace belleza.

Así como la estética pura de la comunicación corporal produce, aunque no quiera, alguna suerte de retórica, alguna palabra clave que condensa imágenes como, por ejemplo, el nombre de pila del cuerpo en cuestión, así también la retórica pura de la información

secretarial produce, sin saberlo toda vez que no es codificable, alguna imagen como, por ejemplo, la misma imagen de la fórmula matemática cromatizada en la pantalla de la computadora, probablemente de una cualidad emotiva paupérrima, mera sensación desdéniable, pero que se puede enlazar teóricamente con las meras sensaciones aún desdéniables con las que empieza a sentir el cuerpo.

2. Espíritu Leve

Cada espacio es un compartimento fijo, estable, estructural, y por eso se le denomina Espíritu Grave. Pero se le denomina Espíritu Leve a las corrientes (que corren) de pensamiento y sentimiento que transportan el conocimiento de un espacio a otro; el Espíritu Leve está compuesto de todas las voces, actos, experiencias, etc., *hic et nunc*, que tienen lugar al instante, a toda velocidad; es un Espíritu ligero, ágil, en pleno vuelo, que representa la dinámica con la cual se construye o destruye la Comunicación. A la destrucción de la comunicación se le titulará Ideologización, siguiendo a Habermas, y a la construcción se le titulará Politización, siguiendo a los griegos: la ideologización consiste en que lo comunicable se haga incommunicable, que lo real se haga virtual, que lo conocido se olvide y, dicho con pinzas, que lo público se haga privado; la politización pretende sacar las cosas a la ciudad, y por eso se llama así y pretende lo opuesto, que lo privado se publique, que lo olvidado se reconozca, que lo virtual se realice, que se comunique lo incommunicado, sin que ello signifique que alguien exponga sus intimidades en la plaza:



2.1. La frivolidad de los símbolos

Cada espacio tiene sus propios talentos, dignidad y razón de ser: su propia identidad. Cuando el Espíritu producido en un espacio cualquiera intenta invadir otro, imponiendo en tierra extraña

su propia retórica y estética y conocimiento, lo usurpa, le quita espacio, expande el propio a costa del ajeno, por lo que este último pierde margen de maniobra, pierde lugar donde desarrollar sus peculiares pensamientos y sentimientos, y éstos quedan desalojados. Esto fue exactamente lo que hizo el espacio secretarial en el curso de los siglos XIX y XX, al intentar ordenar extralógicamente la vida civil, privada e íntima según su particular lógica del dato, su verificación empírica y su manipulación del ambiente. Sin embargo, estas imposiciones no sólo van en la dirección de los espacios estructuralmente públicos a los privados, sino también al revés, para que no se crea que la ideología siempre viene desde arriba, como en el caso de la ideología de la fama y el superestrellato, que ha hecho posible la publicación de entrevistas en las que el famoso declara a la prensa el color preferido de calcetines y confiesa sus técnicas de peinado matutino; en este caso, la fama aparece como la pretensión de que un individuo figure públicamente como el centro del mundo, y que el mundo adopte como Espíritu Colectivo las preocupaciones y aspiraciones de un individuo: aspirar a ser famoso es creer que el mundo pueda estar interesado en mi peinado, y así las cosas, la creencia se ha difundido a tal grado que ya se eligen presidentes por su sonrisa televisiva. Aquí, un espacio más privado ha usurpado otro más público, y las experiencias apropiadas de este último tienen que ser desalojadas, calladas, canceladas, porque se les ha despojado de su habitat, y por ende, tienen que ir a sentirse y pensarse en otro espacio más privado. En ambas direcciones, en ambos casos, lo conocido se desconoce, lo público se vuelve privado. Cada espacio tiene su modalidad de pudor, que consiste en mantener el conocimiento en el lugar al que pertenece: imponerlo en otra parte es cometer la impudicia de informar a otros lo que no les interesa, y destruirles a la vez su comunicación, que sí les interesa: desde acaparar yofistamente las conversaciones hasta eficientizar empresarialmente las universidades, son actos de ideologización.

El mecanismo general de descomunicación de pensamientos y sentimientos no es la mentira ni la maldad, sino la repetición. Todo conocimiento es un símbolo con su significado, y aunque el símbolo es un elemento estable, por ejemplo la palabra amor, su significado debe reactualizarse en ese instante, volver a aparecer, ser por lo tanto siempre nuevo, aunque la palabra que lo invoca sea vieja. Cada cosa que se conoce se conoce siempre por primera vez; si esto no sucede, si el significado no aparece recién nacido al enunciar la palabra, la palabra resulta entonces solamente una repetición de la anterior, pero sin su significado. Si cuando se dice

amor, no se ama, el término se ha banalizado; por eso Jankélévitch afirma que hay cosas que sólo se deben decir una vez en la vida, y a veces ninguna. Repítase la palabra amor, o libertad, paz, ecología, holocausto, democracia o izquierda unas mil veces y se advertirá que ya no quiere decir nada. La ideología es la frivolidad de los símbolos: éstos se presentan reiteradamente, y gracias a los canales de difusión masiva, cada vez más, de modo que cada nuevo símbolo que aparece, en el lenguaje, la moda, la teoría, las personas, etc., es explotado hasta que le queda la pura cáscara, el envoltorio prestigiado, la frase hueca, la pose vacía, la teoría vuelta eslogan. El significado de los símbolos no desaparece, no desaparece la experiencia del amor, pero queda separada de la palabra que la designaba, y ya no puede ser dicha, por lo que tiene que ir a sentirse y experimentarse en silencio, en privado. En efecto, ante la repetición del símbolo, el significado tiene que recorrerse a ámbitos más privados, por ejemplo a lo que no puede ser dicho, para continuar existiendo. La ideología no es la instalación de las mentiras, sino la banalización de las verdades, la informatización de la comunicación, y la comunicación invadida de repeticiones se depaupera, se descomunica, comunica menos que lo que podía. El término libertad es un signo exhausto dentro del espacio público urbano, mísero de significado, y a estas alturas, lo único que se puede hacer con esa palabra es burlarse de ella en público para que su experiencia fuerte y seria se mantenga viva en privado. Los ejemplos para cada espacio pueden multiplicarse: la ciencia, el psicoanálisis, el surrealismo, los pantalones de mezclilla, las canciones de compromiso, el rock, la esoteria, el erotismo, la individualidad y la intimidad son otros tantos objetos desgastados por el abuso, deslavados como la mezclilla de los pantalones.

2.2. La invención de la realidad

El lenguaje, por su función de estabilizador e institucionalizador de las experiencias y las imágenes, comporta inherentemente el riesgo de la ideologización, de la burocratización de sus instituciones; por eso quienes mejor lo conocen lo tratan con sumo respeto, y por eso han de decir que los sabios callan. La dinámica contrapuesta a la ideologización es la politización, que consiste en volver a dar significado a los símbolos que lo han perdido, y dar símbolo a los significados que no lo tienen. Puesto que todo significado, toda imagen, toda experiencia, toda sensación es, por definición, siempre nueva, porque nunca puede estabilizarse para du-

rar, entonces, al poder dotarla de símbolo, de palabra, de enunciación, en rigor no se está restituyendo algo que ya estaba, sino que se está inventando otra vez su realidad, aunque sea la misma. Volver a hacer del símbolo del amor o la libertad una palabra significativa, cargada de afecto y de valor, que transforma al mundo que se mira, es, verdaderamente, inventar el hecho. Conocer es siempre conocer lo que no se había conocido, conocerlo por primera vez cuantas veces sea necesario, porque es ir sintiendo junto con el pensamiento: esto es la comunicación, por lo tanto, la reunión del símbolo con su significado es la creación de la comunicación. El método de la politización es la invención: el método poético, si a poesía se le reintegra su acepción etimológica que es la de crear, hacer. *Poiesis*. El método de la política es la poética; lo demás son frivolidades.

Las frases de que no hay nada nuevo bajo el sol o de que toda idea es un plagio, que no son nuevas y sí un plagio, son, desde el punto de vista del espacio colectivo general, correctas; en efecto, nada es nuevo: sólo era privado; nada es original: sólo era incomunicable. Por lo tanto, inventar la realidad, construir comunicación, crear conocimiento, equivale, desde el punto de vista de este trabajo, a hacer que el Espíritu de un espacio más privado y una zona más incomunicable se trasladen a otros más públicos y comunicables: hacer que lo privado se vuelva público, que se comunique lo incomunicable. Esto, por ejemplo, es lo que hacen los poetas en su escritorio: describen con lenguaje experiencias para las cuales no había palabra que las nombrara; ponen en lenguaje lo que antes estaba en imágenes; por eso Baudelaire dice que la poesía no se escribe con ideas, sino con palabras. En efecto, en el interior de cada espacio, la politización consiste en hacer comunicable lo incomunicable: consciente lo inconsciente, que lo que se oculta en la recámara se ventile en el comedor, lo que se dice en corrillo se trate en asamblea, lo que pasa por las calles se concentre en la plaza, y que haya información de los hechos de poder. Y entre los distintos espacios, esta politización consiste en que lo privado se vuelva público, que lo que saben los cuerpos lo puedan decir, lo cual los instala *ipso facto* en el ámbito doméstico de la misma manera que la interacción entre dos casas privadas se tiene que llevar a cabo en una casa pública, y lo que allí se descubre, se comunique, pueda ser sacado a las calles y plazas, y que las plazas y calles reciban y se enteren de lo que se genera en las secretarías: la legislación sobre el aborto, la teoría de la relatividad, los derechos del niño, las temáticas freudianas, el cubismo de Picasso, las dudas sobre la certeza científica, son ejemplos de asuntos que se

originan en privado y saltan a la luz pública, comunicativizando el Espíritu Colectivo. Pero también esta politización puede ser llevada en la dirección contraria, de manera que las experiencias suscitadas en espacios más públicos se internalicen en otros más privados: la interiorización de las normas a nivel individual es un caso sabido, pero también, por ejemplo, la experiencia de la democracia callejera puede ser introducida al calor del hogar, y los consejos que se atienden son experiencias que han pasado del ámbito doméstico al ámbito corporal.

Tanto ideologización como politización son desplazamientos en ambas direcciones de un espacio a otro, pero más allá no hay similitud, ni contradicción teórica, porque mientras que en la repetición se transfieren los símbolos sin significado, en la invención se trasladan los significados sin su símbolo, por lo que tienen que ser puestos al amparo de otro símbolo diferente, adecuado a la retórica y estética propia del espacio de recepción, lo que es, en rigor, crear otra experiencia. En el domicilio no se establece la democracia electoral —eso es ideológico—, sino la experiencia de la pluralidad y la tolerancia, bajo el símbolo probable de convivencia, compañerismo, cariño, solicitud, cuidado o lo que sea: eso es política.

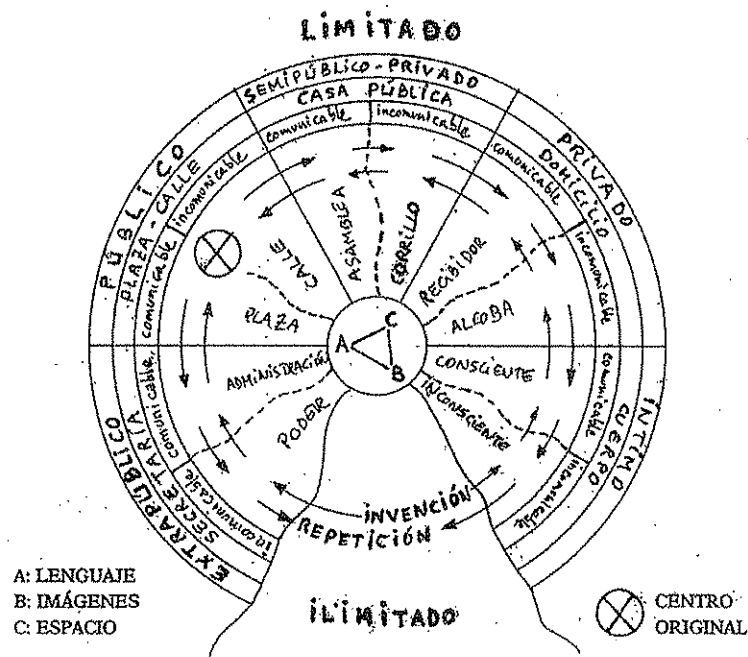
Ciertamente, el mecanismo de la politización no es la impudicia, sino la traducción. Para hacer que un objeto ya existente de un espacio aparezca convenientemente en otro, hay que traducirlo a las lógicas retórica y estética pertinentes en el otro espacio: las imágenes hay que traducirlas a lenguaje, como en el caso de la poesía, la reflexión o la concienciación psicológica; las intimidades hay que traducirlas a plática informal con las reglas, términos y tacto propios del contexto y los interlocutores; los sentimientos familiares hay que traducirlos a argumentos universales y sólidos en discusiones semipúblicas, y éstas tienen que traducirse a ensayos, teorías, o cualquier otra forma de la publicación para entrar en la calle. El cariño o cuidado domésticos se tornan democracia en la plaza pública. La creación es traducción. Si no hay traducción, hay ideología. Si la ideología es la burocratización de las instituciones, la política es la institucionalización de los movimientos.

La traducción es una lógica pontal, un idioma puente entre dos espacios, porque no consiste en su transducción mecánica, en adjudicar equivalencias de retórica y estética en los dos espacios, como se ha hecho a veces que, al querer ver a la sociedad como un organismo, se le busca inmediatamente cuáles son sus neuronas y cuál es el cáncer para extirparlo o, cuando al pensar en las

labores domésticas como un trabajo, se pasa a formular un plan de retiro. Más bien, traducir implica, por una parte, conocer la lógicas de dos espacios y poderlas sintetizar en una lógica de transición, distinta a las dos pero eficaz para ambas, de manera que resulte inteligible, comprensible, y a la vez nueva, sorprendente. Cada nuevo estilo literario, forma de gobernar, cada nueva teoría o corriente cultural, hace esta traducción; el *graffiti* de los años sesenta utilizó la técnica malcriada de los niños que pintan las paredes para difundir postulados que estaban en los libros de las bibliotecas. La traducción significa hacer permeable, fluida, osmótica, la membrana que separa dos espacios: hacer menos hurañas y más transitables las barreras que existen entre los diversos espacios compartimentados del Espíritu. Si la ideología es la idolatría de los muros, la política es la consagración de las puertas.

3. Esquema general de la realidad psico-colectiva

Lo que sigue es la sinopsis de todos los esquemas parciales, lineales y redondos, presentados sobre el espacio, en su estructura y su dinámica:



III

UNA PUERTA

El cuerpo es el último espacio creado en la modernidad, pero hay indicadores de que ya tuvo su día: el principal indicador es el individualismo, esa noción que se refiere a la pasividad receptora del cuerpo, que sólo abre los ojos si se va a ver en el espejo y entabla monólogos a dúo para hablar de sí mismo, y cuya única producción es el consumo: ese individuo que siempre trata de ocupar más espacio, obteniendo objetos, moviéndose más rápido, hablando más sonoro, brillando más, metiéndose en todas partes, y demás manifestaciones de lo que hoy se llama triunfar en la vida.

Como todo otro espacio, el cuerpo es una situación, un contexto donde cada una de sus circunstancias vale para el conjunto: cada parte es siempre el todo. Las tres circunstancias del cuerpo son, primera, su interioridad, es decir, toda aquella manifestación vital no asequible a otros cuerpos: lo que sienten, piensan y callan. Segunda, la apariencia, que contiene a la epidermis por supuesto, pero al mismo nivel todo el halo constituido por la ropa, los cosméticos, el arreglo, los gestos, ademanes, posiciones y desplazamientos corporales, el tono y acento de la voz, igual que el nombre propio, el estatus socioeconómico, el nivel cultural, la escenografía en que actúa tal como su casa, automóvil, familia y compañía. Tercera, su obra, esto es, todos aquellos objetos materiales o culturales construidos por el cuerpo pero que son separables del cuerpo mismo y constituyen una continuación diferida de él. Las tres circunstancias son una misma entidad, una identidad, de

suerte que la presencia de una es, tal cual, la existencia de las otras; son sinónimas.

Las tres circunstancias son una misma entidad, una identidad. Esta apreciación de la gente, de la cultura cotidiana, de que uno es lo que parece y como lo ven lo tratan, es correcta; los gestaltistas, con su idea de isomorfismo, insistieron en ella, aunque los científicos sociales y los moralistas cursis han preferido desconocerla. En efecto, una persona es su obra es su apariencia es su interioridad es una persona. Una persona con la apariencia de otra es otra persona: si no pesa, mide, se viste, habla, se mueve como lo hace, no es ella, es otra, por la misma razón por la que los escritores que no escriben se llaman ingenieros o lo que sea pero no escritores, porque quien realiza otra obra distinta de una es siempre otro distinto de uno, y asimismo, la alegría es una distensión corporal y la serenidad del rostro es una cara embellecida desde el interior. La religiosidad, el bigote y la relatividad de Einstein es un mismo cuerpo: interioridad, apariencia y obra son una identidad.

Por lo tanto, cuando el que no sabe algo, lo sabe, se vuelve distinto, y así, en el momento en que la cultura cotidiana supo que el cuerpo era una identidad de dentro, fuera y alrededores, tal identidad, paradójicamente, se transformó. Ciertamente, el siglo XX le dedicó todo su tiempo a la apariencia en el entendido de que una buena apariencia sería una buena interioridad y una buena obra pero, auspiciado por el modelo de la posesión material, malentendió lo que podría significar en la interioridad y la obra lo que entendía por buena apariencia: creyó que una linda cara era una buena obra sin percatarse de que una buena obra sería *Crimen y castigo* aunque su autor fuera feo. En vez de pensar y sentir con la interioridad y con las obras, el cuerpo del siglo XX pensó y sintió con la apariencia; miró al mundo y lo fabricó a través de la apariencia: por eso Coco Chanel es su artífice. Si la apariencia está bien, lo de dentro no es problema, lo que haga no importa. Es el planeta de los maniqués. Pero, desde el punto de vista de la Psicología Colectiva, de la creación de símbolos y significados, las equivalencias entre una y otra circunstancia no son mecánicas: el significado de lo bien y lo mal son disímbolos dentro y fuera, y tiende a resultar más verosímil la equivalencia que decide que mientras más Adonises más tontos, mientras más Ganimedes más inútiles. «Estáte bella y cállate», «qué bonita, ojalá que no hable»; las frases misóginas de Tournier y Neruda, respectivamente, operan para ambos sexos.

Una cara bonita no hace un interior bonito, sino sólo una inte-

rioridad pensando en su linda cara, y una cara bonita no hace más obras que maquillar su linda cara: la apariencia se queda sin contenido, se queda sola, sosteniéndose por sí misma; todo el contenido posible es la apariencia misma: toda la verdad de la vida flota a flor de piel, porque lo que no viste no existe. La apariencia, en tanto contorno, o silueta, o cáscara, se queda hueca, vacía, sin nada dentro, y por ello queda desprovista de mecanismos internos para producir algo, y al mismo tiempo, su carácter de cáscara vacía, de hoquedad envuelta, la convierte en un perfecto contenedor, recipiente, de objetos adquiridos, importados de fuera. Así, la gente bonita de hoy deglute libros, periódicos, noticieros, películas, obras de teatro, conferencias, consejos, recetas para la felicidad, instrucciones para sentir según el último grito de la moda, es decir, adquiere información para llenar su interioridad. Sin embargo, puesto que la apariencia es lo que importa, todos estos contenidos son colocados automáticamente en la apariencia, para que luzcan, para que puedan ser admirados por los demás, para que se note cuán inteligente y sensible es el individuo; por eso nadie para de hablar presumiendo su cultura y su sensibilidad. Pensar y sentir se vuelven accesorios para lucir. No hay nada que callar, guardar, intimar: la envoltura del cuerpo carece de intimidad, y el pudor sale sobrando: tal es la razón del culto al cuerpo, el cual se enseña, se destapa, se higieniza, se fortalece, hace yoga, se proporcionaliza, se enjuicia en el espejo, toma yogur, se vuelve artificialmente espontáneo, o sea, lleno de poses que anuncian su distensión, su armonía, agilidad, como si la vida fuera un comercial de Coca-Cola, y al mismo tiempo, todos se cuentan a la menor provocación el alfa y el omega de sus sentimientos «íntimos», desde sus visitas al psicoanalista hasta sus hazañas de pareja; y además todos opinan de todo, porque están puntual e instantáneamente informados del último escándalo internacional, de las finanzas y políticas gubernamentales, de las especificaciones técnicas de la última generación de calculadoras de bolsillo; cada hijo de vecino es una sucursal de la Associated Press. Jamás la gente había expresado tanto, y jamás había tenido tan poco que expresar. Respecto a la circunstancia de la obra, es lo mismo: las obras ya no son hechas por las manos de los aparentes, sino adquiridas; ya no se trata de hacer sino de tener un objeto, porque de lo que se trata es de que se vea, de que luzca, y nadie va a desperdiciar el tiempo fabricando cuando lo puede emplear luciendo; además de que los objetos comprados son más bonitos, visten mejor. En efecto, las aspiraciones objetivadoras de la gente no van por la vía de poder hacer cosas, muebles, ropa, juguetes, comida, libros, relaciones,

sentimientos, pinturas o esculturas, sino por la vía de poder comprarlas, y ponérselas, adosárselas, pegotearlas a su apariencia, haciendo con ello que pasen a formar parte de su «personalidad».

El cuerpo está en crisis; ha llegado a su límite: el pensamiento y sentimiento corporales ya no pueden ocupar su lugar: la vida se instala a las puertas del cuerpo. Por aquí se pueden explicar ciertas sensaciones de sinsentido: el sentimiento de globo desinflado de la pérdida sin restitución, el «vanitas vanitatum et omnia vanitas» (Eclesiastés 1, 2) para laicos, ahora pronunciado sin esperanza porque la vanidad era la última esperanza. La realidad es que toda época se siente tan importante que cree ser la testigo del apocalipsis; toda época quiere que los tiempos se acaben con ella. Pero no es cierto. Lo que más bien parece suceder con la crisis del cuerpo es la apertura de un nuevo espacio, en cuyo umbral, casi literalmente, se encuentra la vida colectiva.

En efecto, lo que se ha denominado apariencia corresponde a la frontera del cuerpo, es decir, a un espacio de colindancia carente de magnitudes, o sea, virtual, indefinido, ilimitado, y por ello idéntico en esencia a todas las fronteras, a todos los umbrales, a todas las cáscaras, membranas, envolturas, perímetros, etc., que se puedan pensar en la realidad. Es en medio de estas líneas ficticias donde puede decirse que anda el Centro de la realidad, en busca de un lugar: el centro se encuentra en una puerta; una puerta es un espacio virtual que puede realizarse si se le delimita; mientras tanto es ilimitado. Ciertamente, puede documentarse actualmente la vocación del Espíritu Colectivo, de la cultura cotidiana, por las puertas, quicios, umbrales, cáscaras, envolturas, perímetros, límites, confines, contornos, es decir, por aquello donde terminan los objetos, que no son ya el objeto, pero sin los cuales el objeto no tiene consistencia y se desbanda: la producción actual de empaques, bolsas, cajas, envolturas, envases, y asimismo proyectos, informes, reglamentos, programas, lineamientos, contratos, etc., es decir, la producción de todo aquello que encierra al contenido, iguala o supera a lo que comprende, al contenido mismo: la marca del fabricante importa más que el objeto fabricado, el informe de gobierno es el que dota de realidad a los actos de gobierno, el empaque cuesta más que el producto, la publicidad es la mercancía y el artículo publicitado es una mera excrecencia, y así sucesivamente. Todo ello, si se hace crítica del cuerpo o de la sociedad, constituye un absurdo indignante, pero si se asume que todo lo que se crea y se ordena proviene del absurdo, y si se le buscan sus intenciones, puede entonces argumentarse que el Espíritu Colectivo, que está viviendo en el espacio de una puerta, está buscando

un nuevo espacio, y por eso ya no escudriña ni se entretiene con los objetos, sino que descubre sus marcos, sus delimitaciones, aquello no real que hace real a lo demás. En el plano de las teorías, se observa un interés creciente por los huecos que envuelven a los objetos. Tal es el interés, dando un autoejemplo, por el espacio en este trabajo, pero asimismo por el silencio como constituyente de la música, o por lo que no se dice como esencia de la literatura: la parte más significativa de la realidad está en sus intersticios, en el interregno, en lo ilimitado. Se constata en el pensamiento contemporáneo el interés, obsesivo, buenamente morboso, por las metarrealidades y los metaconocimientos, «dulce veneno», dice Gergen; los que solamente conocen la realidad no saben nada porque les falta conocer su conocimiento. En la cultura cotidiana, estos intersticios se pueden apreciar en la fascinación generalizada por los objetos irónicos, es decir, aquellos que son y no son, que muestran una cosa para expresar la opuesta y que por lo tanto pertenecen a tiempos y espacios indecisos, intersticiales; objetos de este tipo serían las mezclas de género cinematográficas del estilo del *western* galáctico y el medieval postindustrial, la confusión deliberada de épocas y modelos en las modas vestimentarias, la novedad de lo *demodé*, o el *kitsch* o la cursilería a sabiendas, que reúne en un adorno de sala dos o tres lógicas de tres o cuatro espacios, con su correspondiente efecto chocante para un buen gusto más compartimentado.

Como dijo Ortega y Gasset desde el principio, los espacios se contruyen con demarcaciones, con líneas circundantes. Y ahora, el regodeo de la gente en estas demarcaciones, el gozo del pensamiento y el Espíritu por estos territorios sin superficie, significa la labor de levantamiento de los linderos, del dintorno, la silueta, las paredes, las murallas del próximo espacio, adonde se recorrerá el Centro de la vida colectiva.

Es el tanteo del espacio que viene; al parecer, un nuevo espacio se encuentra en proceso de gestación. Con base en la distribución y ocupación de los demás espacios ya limitados, se pueden hacer un par de futurismos. Primero: en lo que respecta a su contenido simbólico, al conocimiento y verdades que congregará, puede decirse que este próximo espacio estará compuesto por aquello desconocido que bordea tanto el límite con el espacio corporal por un lado y con el espacio secretarial por el otro, es decir, contendrá la reunión del poder y el inconsciente en una realidad conocida y delimitada; así por lo demás, parecen indicarlo los desarrollos paralelos de la física cuántica y la renovación esotérica, el descubrimiento científico de objetos indiscernibles del observador y el

planteamiento hermenéutico de la realidad construida por el conocimiento que la piensa, o dicho más sintéticamente, parece indicarlo la búsqueda de epistemologías o gnoseologías unificadas para las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu (cfr. vgr. Le Shan y Margenau, 1982; Peat, 1987; Roszak, 1977; Zellini, 1980), es decir, la intuición de que el mundo material y el mundo simbólico son una misma atmósfera, una noósfera diría Teilhard de Chardin, que se construye y se destruye de consuno. El segundo futurismo es un poco más forzado y se refiere a la localización del próximo espacio psico-colectivo con respecto a los otros espacios ya delimitados; no hay lógica genealógica o histórica que indique entre cuál y cuál lugar pueda ubicarse, pero, haciéndoles caso a las dinámicas de politización e ideologización, a las cualidades comunicativas presentes en el momento dado, dicho nuevo espacio podría más cómodamente situarse entre las casas públicas y las casas privadas, entre los sitios de reunión de los argumentos y los sitios de reunión de los afectos, donde probablemente habite lo más plural y subjetivo de la racionalidad y lo más concordado y objetivo de la afectividad, respectivamente. Si es que van a atraerse y aliarse el pensamiento y el sentimiento, las coordenadas del encuentro apuntan a este lugar.

En lo que atañe al futurismo que describiera la forma física de este espacio por venir, su decoración interior, el arreglo de sus habitantes, los modos de interacción, el tipo de convenciones, o algo, cualquier cosa, de su conocimiento, no es posible por el momento informar nada: favor de regresar el próximo fin de siglo.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, N. (1961): *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1983.
- ADORNO, Th.W. (1951): *Minima Moralia*, Madrid, Taurus, 1987.
- y HORKHEIMER, M. (1966): *La sociedad. Lecciones de sociología*, Buenos Aires, Proteo, 1971.
- AGUILAR, M.A. (1990): «Fragmentos de la memoria colectiva de Maurice Halbwachs», *La Revista de Cultura Psicológica* (México, UNAM), 1, 1 (primavera 1992).
- ALBERONI, F. (1982): *Enamoramiento y amor*, Barcelona, Gedisa.
- (1984): *La amistad*, Barcelona, Gedisa, 1986.
- ALEXANDRE, J.-M. (1950): «Introduction. Maurice Halbwachs», en M. Halbwachs (1944).
- ALLPORT, F.H. (1923): «La falacia de grupo en relación con la ciencia social», *Revista de Psicología Social* (Madrid), 0 (octubre 1985).
- (1969): *Antecedentes históricos de la psicología social moderna*, México, Facultad de Psicología, UNAM, 1990.
- APEL, K.O. (1973): *La transformación de la filosofía*, t. II: *El apriori de la comunidad de comunicación*, Madrid, Taurus, 1985.
- ARCIGA, S. (1991): *El lado oculto de la psicología de las multitudes* (tesis de licenciatura), México, Facultad de Psicología, UNAM.
- ARENDT, H. (1958): *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974.
- ARRIÈS, Ph. y DUBY, G. (1985): *Historia de la vida privada*, Buenos Aires, Taurus/Aguilar/Altea/Alfaguara, 1990, 10 vols.
- ARMISTEAD, M. (1974): *Reconstructing Social Psychology*, Harmondsworth, G.B., Penguin.
- ARNHEIM, R. (1974): *El pensamiento visual*, Barcelona, Paidós, 1986.
- ASCH, S.E. (1952): *Psicología social*, Buenos Aires, Eudeba, 1964.
- BARTHÉLEMY, D., CONTAMINE, Ph., DUBY, G. y BRAUNSTEIN, Ph. (1985): «Pro-

- blemas», en Ph. Ariès y G. Duby (1985), vol. 4: *El individuo en la Europa feudal*.
- BARTLETT, FR.C. (1932): *Remembering. A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- BECK, W. (1967): *Psicología social. Fundamentos y estructuras*, Madrid, Morata.
- BERADINELLI, A. (ed.) (1981): *La cultura del 900*, México, Siglo XXI, 6 vols., 1985.
- BERGER, P. y LUCKMANN, T. (1967): *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.
- BERMAN, MORRIS (1981): *El reencantamiento del mundo*, Santiago, Cuatro Vientos, 1987.
- BERNARD, L.L. (1926): *Psicología social*, México, FCE, 1946.
- BILLIG, M. (1976): *Social Psychology and Intergroup Relations*, Londres, Academic Press.
- (1986): *Thinking and Arguing. An inaugural Lecture*, Loughborough, Scotland, Echo Press.
- (1987): *Arguing and Thinking. A Rhetorical Approach to Social Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BLANCO, A. (1988): *Cinco tradiciones en la psicología social*, Madrid, Morata.
- BLANCO, H.D. (1989): «La divinidad de la palabra», *Librero (México)*, 3 (septiembre-octubre).
- BLONDEL, Ch. (1928): *Psicología Colectiva*, México, América / Compañía Editora Nacional, 1945; Buenos Aires, Troquel, 1966.
- BOTTERO, Bianca (1981): «Arquitectura», en *La Cultura del 900*, vol. 5, México, Siglo XXI, 1985.
- BOUGLÉ, C. (s.f.): *Balance de la sociología francesa contemporánea*, México, América, 1945.
- BROWN, P. (1985): «La antigüedad tardía», en Ph. Ariès y G. Duby (1985), vol. 1: *Imperio romano y Antigüedad tardía*.
- BUCETA, L. (1976): *Introducción histórica a la psicología social*, Barcelona, Vicens-Vives.
- BÜHLER, J. (1931): *Vida y cultura en la edad media*, México, FCE, 1983.
- BURROUGHS, B. (1889): *Encyclopaedia of Astounding Facts and Useful Information*, Nueva York, Bonanza Books, 1983.
- CAILLOIS, R. (1967): *Los juegos y los hombres*, México, FCE, 1986.
- CANETTI, E. (1960): *Masa y poder*, Madrid, Alianza/Muchnik, 1983, 2 vols.
- (1977): en *Nexos (México)*, VIII, 8, 90 (junio 1985).
- CANTOR, N. (1969): *La era de la protesta*, Madrid, Alianza, 1973.
- CANTRIL, H. (1941): *Psicología de los movimientos sociales*, Madrid, Eura-mérica, 1969.
- CARREÑO, M.A. (1863): *Manual de Urbanidad y Buenas Maneras*, Panamá, América, 1980.
- CASARES, J. (1959): *Diccionario ideológico de la lengua española*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.
- CASTAN, N., AYMARD, M., FABRE, D. y FARGE, A. (1985): en Ph. Ariès y G. Duby (1985), vol. 6: *La comunidad, el estado y la familia*.
- CASTAN, Y., LEBRUN, F. y CHARTIER, R. (1985): «Figuras de la modernidad»,

- en Ph. Ariès y G. Duby (1985), vol. 5: *El proceso de cambio en la sociedad del siglo XVI a la sociedad del siglo XVIII*.
- CASTILLO, M. (1988): *Psicología social y lenguaje* (tesis de licenciatura), México, Fac. de Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México.
- CHUECA GORTIA, F. (1968): *Breve historia del urbanismo*, Madrid, Alianza.
- CHURCHILL, H.S. (1945): *The City is the People*, Nueva York, Reynal and Hitchcock.
- CIRLOT, J.-E. (s.f.): *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1985.
- CONTRERAS, S. y GONZÁLEZ, C. (1985): *Primer Curso de Psicopsicología 1910-1913. Clase Inaugural de la Universidad Nacional de México* (tesis), Facultad de Psicología, UNAM.
- CORBIN, A. y PERROT, M. (1985): «Entre Bastidores», en Ph. Ariès y G. Duby (1985), vol. 8: *Sociedad burguesa: aspectos concretos de la vida privada*.
- COROMINAS, J. (1973): *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos.
- DANZIGER, K. (1983): «Orígenes y principios básicos de la *völkerpsychologie* de Wundt», en Graciela de la Rosa et al. (comps.) (1988).
- DEBORD, G. (1973): *Crítica de la vida cotidiana*, Barcelona, Anagrama, 1973 (Textos Situacionistas).
- DELVALLE, J. (s.f.): *Comunicaciones personales*, s.d.
- DESLANDRES, I. (1976): *El traje, imagen del hombre*, Barcelona, Tusquets, 1985.
- DEUTSCH, M. y KRAUSS, R.M. (s.f.): *Teorías en psicología social*, México, Paidós, 1984.
- DI GIROLAMO, C. (1981): «Lingüística y semiótica», en A. Beradinelli (ed.) (1981), vol. 2.
- DOISE, W. (1976): *Groups and Individuals. Explanations in Social Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1983): «Tensiones y explicaciones en psicología social experimental», *Revista Mexicana de Sociología* (México, UNAM), XLV, 2.
- , DESCHAMPS, J.-C. y MUGNY, G. (1980): *Psicología social experimental. Autonomía, diferenciación e integración*, Barcelona, Hispano Europea.
- DONOLO, C. (1981): «Sociología», en *La Cultura del 900*, vol. 4, México, Siglo XXI, 1985.
- DORFLES, G. (1968): *El diseño industrial y su estética*, Barcelona, Labor, 1977.
- DUBY, G. (1985): «Obertura», en Ph. Ariès y G. Duby (1985), vol. 3: *Poder privado y poder público en la Europa feudal*.
- , BARTHÉLEMY, D. y RONCIÈRE, Ch. DE LA (1985): «Cuadros», en Ph. Ariès y G. Duby (1985), vol. 3: *Poder privado y poder público en la Europa feudal*.
- DURKHEIM, E. (1898): «Représentations individuelles et représentations collectives», *Revue de Métaphysique et de Morale*, VI; y en *Sociologie et Philosophie*, París, Presses Universitaires de France, 1951, 1974.
- DUVIGNAU, J. (1980): *El juego del juego*, México, FCE, 1982.
- ELIOT, T.S. (s.f.): *Poesías reunidas 1909/1962*, Madrid, Alianza, 1978.
- ENDE, M. (1979): *La historia interminable*, México, Alfaguara-Promexa, 1983.
- ESPINET, M. (1984): *El espacio culinario*, Barcelona, Tusquets.
- ESQUEDA, X. (1980): *Una puerta al Art Deco*, México, UNAM.
- FAIRCHILD, H.P. (ed.) (1946): *Diccionario de sociología*, México, FCE, 1984.
- FALLACI, O. (1979): *Un Hombre*, Barcelona, Noguer, 1985.

- FARR, R.M. (1983): «Wilhelm Wundt (1832-1920) and the origins of psychology as an experimental and social science», *British Journal of Social Psychology*, 22 (1983).
- y MOSCOVICI, S. (1984): *Social Representations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FERRERA, Lidia (1987): *Índices de textos en psicología social*, México, Laboratorio de Psicología social, UNAM. Material no publicado.
- FIGUEROA, J. y HERNÁNDEZ, J. (1991): «Definición de contexto en psicología: un examen a partir del modelo de texto», en *Investigación psicológica*, México, Facultad de Psicología, UNAM.
- FONTANILLO MERINO, E. (dir.) (1985): *Diccionario de Biología*, Madrid, Anaya.
- FREUD, S. (1898): *La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, vol. I.
- GADAMER, H.G. (1974): *La Actualidad de lo Bello*, Barcelona, Paidós, 1991.
- GERGEN, K. (1974): «Social psychology as history», en L.H. Strickland, F.E. Aboud y K. Gergen: *Social Psychology in Transition*, Nueva York - Londres, Plenum Press.
- (1985): «The social constructionist movement in modern psychology», *American Psychologist*, 40, 3 (marzo).
- y MORAWSKY, J. (1980): «An alternative metatheory for social psychology», s.d.
- GERMANI, G. (s.f.): «Presentación de la edición castellana», en G.H. Mead (1927).
- GIEDION, S. (1940): *Espacio, tiempo y arquitectura (El futuro de una nueva tradición)*, Barcelona, Científico-Médica, 1958.
- (1952): «Historical background to the core», en J. Tirwhitt, J.L. Sert y E.N. Rogers: *The Heart of the City. 8th International Congress for Modern Architecture*, Nueva York, Pellegrini & Cudahy Publishers.
- GINER, S. (1979): *Sociedad masa: crítica del pensamiento conservador*, Barcelona, Península.
- GOLDMANN, L. (s.f.): *La creación cultural en la sociedad moderna*, Barcelona, Fontamara, 1980.
- HABERMAS, J. (1962): *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.
- (1968a): *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1984.
- (1968b): *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.
- (1973): *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.
- HALBWACHS, M. (1925): *Les cadres Sociaux de la Mémoire*, París, Presses Universitaires de France.
- (1938): *Las clases sociales*, México, FCE, 1950.
- (1938 bis): *Morfología social*, México, América, 1944.
- (1941): *La Topographie Légendaire de Evangiles en Terre Sainte. Étude de Mémoire Collective*, París, Presses Universitaires de France, 1971.
- (1944, 1950, póstumo): *La Mémoire Collective*, París, Presses Universitaires de France, 1968.
- HARRÉ, R. (1983): «La perspectiva etogénica», en J.R. Torregrosa y B. Sarabia (1983).

- y SECORD, P.F. (1972): *The Explanation of Social Behaviour*, Nueva Jersey, Littlefield, Adam & Co., 1973.
- HELD, D. (1980): *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, Londres, Hutchinson.
- HELLER, A. (1967): *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península.
- (1978): *El hombre del Renacimiento*, Barcelona, Península, 1980.
- HERRERO LLORENTE, V.-J. (1980): *Diccionario de expresiones y frases latinas*, Madrid, Gredos.
- HOCKING, R. (1962): «Introduction», en J. Royce (1913-1914).
- HOLLANDER, E. (1967): *Principios y métodos de psicología social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- HUIZINGA, J. (1938): *Homo Ludens*, Madrid, Alianza, 1972.
- IBÁÑEZ GRACIA, T. (coord.) (1988): *Ideologías de la vida cotidiana*, Barcelona, Sendai.
- (1989): «La psicología social como dispositivo desconstruccionista», en T. Ibáñez Gracia (coord.) (1989).
- (coord.) (1989): *El conocimiento de la realidad social*, Barcelona, Sendai.
- (1990): *Aproximaciones a la psicología social*, Barcelona, Sendai.
- (1991a): «Seminario: El socioconstruccionismo», México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, julio.
- (1991b): «Social Psychology and the rhetoric of truth», *Theory and Psychology*, 1, 2.
- ISRAEL, J. y TAJFEL, H. (eds.) (1972): *The Context of Social Psychology*, Londres, Academic Press.
- JANKÉLÉVITCH, V. (1964): *La ironía*, Madrid, Taurus, 1982.
- (1966): *La mala conciencia*, México, FCE, 1987.
- JASPERS, J. y FRASER, C. (1984): «Attitudes and social representations», en R. Farr y S. Moscovici (1984).
- JAY, M. (1973): *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus.
- KECKSMEIT, P. (1953): «Introducción», en K. Mannheim (1953).
- KRECH, D., CRUTCHFIELD, R. y BALLACHEY, E. (s.f.): *Psicología social*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1972.
- LAKOFF, G. y JOHNSON, M. (1980): *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1986.
- LANA, R.E. (1969): *Assumptions of Social Psychology*, Nueva York, Appleton Century Crofts.
- LAPIERE, R.T. (1938): *Collective Behavior*, Nueva York, McGraw-Hill.
- LEBON, G. (1895): *Psicología de las multitudes*, Buenos Aires, Albatros, 1972.
- (1910): *La Psychologie Politique*, París, Flammarion.
- (s.f.): *Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos*, México, Editora Nacional, 1973.
- LEFEBVRE, H. (1968): *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza, 1972.
- (1980): *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*, México, FCE, 1983.
- LEFLOCHMOAN, J. (s.f.): *La génesis de los deportes*, Barcelona, Labor, 1968.
- LEM, S. (1961): *Solaris*, Barcelona, Minotauro, 1977.
- (1971): *Vacto perfecto*, Barcelona, Bruguera, 1981.

- LEVINE, D.N. (1971): «Introduction», en G. Simmel (ed.) (1971).
- LEWIN, K. (1937-1947, 1951, póstumo): *La teoría del campo en la ciencia social*, Buenos Aires, Paidós, 1978.
- MAFFESOLI, M. (1988): *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria, 1990.
- MAISONNEUVE, J. (1974): *Introducción a la Psicosociología*, Madrid, Morata.
- MANNHEIM, K. (1953): *Ensayos sobre sociología y psicología social*, México, FCE, 1963.
- MARDONES, J.M. y URSUA, N. (1982): *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*, México, Fontamara; nueva ed. en Barcelona, Anthropos, 1991.
- MARX, K. (1844): *Manuscritos económico-filosóficos*, México, Ediciones de Cultura Popular.
- y ENGELS, F. (1845): *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular.
- MCGUIRE, W. (1972): «The Ying and Yang of progress in social psychology», en L.H. Strickland, F.E. Aboud y K. Gergen (1974).
- M.D.D. (1985): *Resumen gráfico de la historia del arte*, México, Gustavo Gili.
- MEAD, G.H. (1927, 1934, póstumo): *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Buenos Aires, Paidós, 1972.
- MEADOWS, P. (1960): *Hacia una epistemología sociológica*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional.
- MILLÁN, J.A. y NAROTZKY, S. (1986): «Introducción», en G. Lakoff y M. Johnson (1980).
- MONTERO, Maritza (ed.) (1987): *Psicología política latinoamericana*, Caracas, Panapo.
- MOSCOVICI, S. (1961): *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires, Huemul, 1979.
- (1972): «Society and theory in social psychology», en J. Israel y H. Tajfel (eds.) (1972).
- (1976): *Social Influence and social Change*, Londres, Academic Press.
- (1980): «La representación social» (traducción mecanografiada), El Laboratorio de Psicología Social, UNAM.
- (1981): *La era de las multitudes. Un tratado histórico de la psicología de masas*, México, FCE, 1985.
- (1983): «Influencia manifiesta e influencia oculta en la comunicación», *Revista Mexicana de Sociología*, XLV, XLV, 2 (abril-junio).
- (1984): «The phenomenon of social representations», en R. Farr y S. Moscovici (1984).
- (ed.) (1984): *Psicología social*, Barcelona, Paidós, 1985, 2 vols.
- (1988): *La Machine à Faire des Dieux*, París, Fayard.
- MORRIS, Ch. (1938): *Fundamentos de la teoría de los signos*, Barcelona, Paidós, 1985.
- MUELLER, F.L. (1963): *La psicología contemporánea*, México, FCE, 1965.
- MUNNÉ, F. (1980): «Prólogo», en W. Doise, J.-C. Deschamps y G. Mugny (1980).
- (1982): *Las psicologías sociales marginadas. La línea de Marx en la psicología social*, Barcelona, Hispano Europea.

- (1986): *La construcción de la psicología social como ciencia teórica*, Barcelona, Alamex (pre-edición).
- NEWCOMB, Th.M. (1950): *Manual de psicología social*, Buenos Aires, Eudeba, vol. I, 1953.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1937): *La rebelión de las masas*, México, Espasa-Calpe, 1982.
- PACHECO, J.E. (1980): *Tarde o temprano*, México, FCE.
- PAICHELER, H. (1984): «La epistemología del sentido común», en S. Moscovici (ed.) (1984).
- PARIGUIN, B.D. (s.f.): «La psicología social: un poco de historia», en G. Gómez (comp.) (1986): *Enclaves psicológicos*, México, Fontamara, 1986.
- PARK, R.E. y BURGESS, E.W. (1921): *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1969.
- PASCOE, L.C. (ed.) (1975): *Encyclopaedia of Dates and Events*, Londres, Teach Yourself Books.
- PATLAGEAN, E. (1985): «Bizancio siglos X-XII», en Ph. Ariès y G. Duby (1985), vol. 2: *La Alta Edad Media*.
- PAZ, O. (1956): *El laberinto de la soledad*, México, FCE.
- PEIRCE, Ch.S. (c. 1900): *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1986.
- PERROT, M. y GUERRAND, R.-H. (1985): «Escenas y lugares», en Ph. Ariès y G. Duby (1985), vol. 8: *Sociedad burguesa: aspectos concretos de la vida privada*.
- , HUNT, L. y HALL, C. (1985): «Se levanta el telón», en Ph. Ariès y G. Duby (1985), vol. 7: *La Revolución francesa y el asentamiento de la sociedad burguesa*.
- y MARTIN-FUGIER, A. (1985): «Los actores», en Ph. Ariès y G. Duby (1985), vol. 7: *La Revolución Francesa y el asentamiento de la sociedad burguesa*.
- PLON, M., BRUNO, P., PÉCHEUX, M. y PORTOU, J.M. (1973): «La psicología social, una utopía en crisis» (traducción mecanografiada), El Laboratorio de Psicología Social, UNAM.
- POSADA, A. (c. 1904): *Sociología contemporánea*, Madrid, Manuales Gallach, Calpe.
- POTTIER, B. (ed.) (s.f.): *El lenguaje*, Bilbao, Mensajero.
- QUINTERO, V.P. (1949): «Introducción», en J. Royce (1908).
- RAMOS, R. (1989): «Maurice Halbwachs y la memoria colectiva», *Revista de Occidente*, 100 (septiembre).
- RAMPAZI, Marita (1989): «Du temps vecu à la mémoire collective», *Lettre de Liaison* (Centre Européen d'Etudes sur la Sociologie de la Mémoire), 1 (diciembre).
- RECASENS SICHES, L. (1943): *Wiese*, México, FCE, 1978.
- REGNIER-BOHLER, D. (1985): «Ficciones», en Ph. Ariès y G. Duby (1985), vol. 4: *El individuo en la Europa feudal*.
- REVEL, J., RANUM, O., FLANDRIN, J.-L., GÉLIS, J., FOISIL, M. y GOULEMOT, J.-M. (1985): «Formas de privatización», en Ph. Ariès y G. Duby (1985), vol. 5: *El proceso de cambio en la sociedad del siglo XVI a la sociedad del siglo XVIII*.

- REYES, A. (1945): *La crítica de la Edad Ateniense*, en *Obras completas*, vol. XIII, México, FCE, 1961.
- RICOEUR, P. (1965): *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1970.
- RIMÉ, B. (1984): «Lenguaje y comunicación», en S. Moscovici (ed.) (1984), vol. 2.
- ROSA, G. DE LA MESA, H. y VÁSQUEZ, J. (comps.) (1988): *Historia de la psicología social*, vol. 1, México, UAM-I.
- ROSSI, A. (1966): *La arquitectura de la ciudad*, Barcelona, Gustavo Gili, 1971.
- ROSSI, P. (1906): *El alma de las muchedumbres*, Barcelona, Imprenta de Henrich y Comp., en C. tomo II.
- ROSZAK, Th. (1977): *Person/Planet*, Londres, Granada, 1981.
- (1981): *Plaga*, México, Edivisión, 1983.
- ROUCHE, Michel (1985): «Alta Edad Media occidental», en Ph. Ariès y G. Duby (1985), vol. 2: *La Alta Edad Media*.
- ROYCE, J. (1908): *Filosofía de la fidelidad*, Buenos Aires, Librería Hachette, 1949.
- (1913-1914): *Seminar*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1963.
- RUDEL, J. (1980): *Técnica de la escultura*, México, FCE, 1986.
- RUDMIN, F. (1985): «William McDougall in the history of social psychology», *British Journal of Social Psychology*, 24 (1985).
- SARTRE, J.P. (s.f.): *El Ser y la Nada*, Buenos Aires, Losada, 1966.
- SAUSSURE, F. DE (1916, póstumo): *Curso de lingüística general*, Barcelona, Planeta, 1985.
- SCHELLENBERG, J.A. (1978): *Los fundadores de la psicología social. Freud, Mead, Lewin, Skinner*, Madrid, Alianza, 1981.
- SCHÜTZ, A. (1932): *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Buenos Aires, Paidós.
- (1962, póstumo): *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- SEARS y ROEBUCK (1962): *Catalogue N.º 111*, USA, Crown Publishers, 1969.
- SENNETT, R. (1974): *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 1978.
- SHAW, M. y COSTANZO, Ph.R. (1970): *Theories of Social Psychology*, Nueva York, McGraw-Hill.
- SHERIF, M. (1936): *The Psychology of social Norms*, Nueva York, Harper & Row, 1966.
- (1966): «Introduction», en M. Sherif (1936).
- SIMMEL, G. (1904): «Fashion», en G. Simmel (ed.) (1971).
- (1910): «Sociability», en G. Simmel (ed.) (1971).
- (s.f.): «Filosofía de la coquetería», en G. Simmel (s.f.): *Cultura femenina*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1938.
- (ed.) (1971): *On Individuality and Social Forms*, Chicago, The University of Chicago Press, 1971.
- SMITH, S. y TENHOLT, H.F. (1980): *The Artist's Manual*, Londres, MacDonald.
- STOETZEL, J. (1962): *Psicología social*, Alcoy (España), Marfil, 1966.

- STRICLAND, L.H., ABOUD, F.E. y GERGEN, K. (1974): *Social Psychology in Transition*, Nueva York, Plenum Press, 1976.
- STRYKER, Sh. (1983): «Tendencias teóricas de la psicología social: hacia una psicología social interdisciplinar», en J.R. Torregrosa y B. Sarabia (1983).
- TAJFEL, H. (1978): *The Social Psychology of Minorities*, Londres, Minority Rights Group, Report, 38.
- (1981): *Human groups and Social Categories. Studies in Social Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- y FRASER, C. (1978): «Social psychology as social science», en H. Tajfel y C. Fraser (eds.) (1978).
- (eds.) (1978): *Introducing Social Psychology*, Londres, Penguin.
- y TURNER, J. (1979): *Una teoría integral del conflicto social*, México, Facultad de Psicología, UNAM, 1989.
- TARDE, G. (1898): «Opinion and conversation», en G. Tarde (ed.) (1969).
- (1898 bis): *Etudes de Psychologie Sociale*, París, V. Giard.
- (1901): «The public and the crowd», en G. Tarde (ed.) (1969).
- (ed.) (1969): *On Communication and Social Influence*, Chicago, The University of Chicago Press.
- THÉBERT, Y. (1985): «Vida privada y arquitectura doméstica en el África romana», en Ph. Ariès y G. Duby (1985), vol. 1: *Imperio Romano y Antigüedad Tardía*.
- TIMASHEFF, N.S. (1955): *La teoría sociológica. Su naturaleza y desarrollo*, México, FCE, 1971.
- TORREGROSA, J.R. (1974): *Teoría e investigación en la psicología social*, Madrid, Instituto de la Opinión Pública.
- y SARABIA, B. (1983): *Perspectivas y contextos de la psicología social*, Barcelona, Hispano Europea.
- TOURNIER, M. (1972): *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*, París, Gallimard.
- (1975): *Les Météores*, París, Gallimard.
- (1989): *Le Méridien Amoureux*, París, Gallimard.
- (s.f.): *Le Vent Paraclet*, París, Gallimard.
- VEYNE, P. (1985): «El Imperio Romano», en Ph. Ariès y G. Duby (1985), vol. 1: *Imperio Romano y Antigüedad Tardía*.
- VIQUEIRA ALBÁN, P. (1987): *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México en el siglo de las Luces*, México, FCE.
- VOLOSHINOV, V.N. (1930): *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.
- WAGNER, W. (1991): *Représentations Sociales. Réseau de communication*, Linz (Austria), Universität.
- WARE, D. y BEATTY, B. (s.f.): *Diccionario manual ilustrado de arquitectura*, México, Gustavo Gili, 1987.
- WRIGHT MILLS, C. (1964): *Sociology and Pragmatism. The Higher Learning in America*, Nueva York, Oxford University Press.
- WUNDT, W. (1912): *Elementos de psicología de los pueblos. Bosquejo de una historia de la evolución psicológica de la humanidad*, Madrid, Daniel Jorro, ed., 1926.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
PARTE PRIMERA	
SU DISCIPLINA: EL PROYECTO DE LA PSICOLOGÍA COLECTIVA	
INTRODUCCIÓN	15
La idea de centro como punto de vista	16
Discusión intertextual	19
I. LA REALIDAD PSICO-COLECTIVA: UNA INTUICIÓN APROXIMATIVA	23
1. Pensamientos extravagantes	25
1.1. La subjetividad pública	25
1.2. La encarnación del desorden	28
II. UNA PSICOLOGÍA COLECTIVA DE EJECUTANTES: LA APROXIMACIÓN DE LAS MASAS	30
1. La masa	32
2. Supraindividualidad	35
2.1. Irruptiva	36
2.2. Irracional	37
3. Conclusión	40
III. UNA PSICOLOGÍA COLECTIVA DE PRODUCCIONES: LAS APROXIMACIONES DE LA CULTURA, LA REPRESENTACIÓN Y LA OPINIÓN	43
1. La cultura de los pueblos	43
2. Las representaciones de la colectividad	47
3. Las opiniones de los públicos	51
	443

IV. UNA PSICOLOGÍA COLECTIVA DE RELACIONES: LAS APROXIMACIONES DE LA CONVERSACIÓN Y LA SOCIALIDAD	55
1. Lo lingüístico de la conversación	55
2. Lo músico-plástico de la conversación	59
3. El centro	64
V. UNA PSICOLOGÍA COLECTIVA DE CENTROS: LA ENTIDAD DE LA COMUNICACIÓN SIMBÓLICA	65
1. La unidad interactiva	70
2. El significado colectivo	72
3. El símbolo comunicativo	73
4. El lenguaje y su reflexión	76
5. Los inventos del pensamiento	79
VII. EL DESARROLLO DEL LENGUAJE Y LA MEMORIA: UNA PSICOLOGÍA COLECTIVA DE MARCOS	86
1. El marco del lenguaje	87
1.1. La percepción colectiva	89
1.2. La afectividad colectiva	91
2. Los marcos de la memoria colectiva	95
2.1. Pensamiento rápido y pensamiento lento	97
2.2. Las fechas	104
2.3. Los lugares	106
3. La construcción colectiva de la realidad	111
VIII. EL PUNTO DE INFLEXIÓN DE LA SOCIOPSICOLOGÍA	113
1. Las constantes de la Psicología Colectiva	113
2. Psicología Social	120
2.1. Estética de la reconversión de la privacidad	121
2.2. Psicología Social: la causa del individuo	126
2.2.1. El lenguaje de la Psicología Social	128
2.3. La era de los manuales	132
VIII. EL DESARROLLO DE LA INTERACCIÓN Y LA GESTALT: UNA PSICOLOGÍA COLECTIVA DE SITUACIONES	134
1. El universo de la situación	139
1.1. Reunión de dualidades	141
1.1.1. La disolución presente de la dualidad del pasado y el futuro	141
1.1.2. Disolución psicológica de la mente y la materia	143
1.1.3. Disolución espacial de la interioridad y la exterioridad	144
1.2. Un mundo animado	148
2. Configuración del sentido	149
2.1. El proceso del sentido	152
3. Evaluación	157

IX. LA ENTIDAD DEL CONOCIMIENTO: UNA PSICOLOGÍA COLECTIVA DE CENTROS	159
1. Las representaciones sociales	160
1.1. Recuperaciones	162
2. Entre tanto, la crisis: el conocedor es cognoscible	163
3. La táctica persuasoria	165
3.1. La influencia social	167
4. Y mientras, la crisis: el conocedor es un invento de su conocimiento	168
5. La retórica del conocimiento	170
5.1. El mundo está en discusión	170
5.2. La verdad es un estilo	173
6. El ojo del centro	175

PARTE SEGUNDA
SU CONOCIMIENTO:
LA INTERIORIDAD COLECTIVA

INTRODUCCIÓN	179
La idea de centro como negatividad	179
El universo interior	181
El mister de tercera	182
I. LAS TRIVIALIDADES DEL ESPÍRITU	186
1. La interacción tripolar de Moscovici	187
2. La persona trinarria de Mead	189
3. La comunidad de interpretación de Royce	191
4. La función del signo de Peirce	192
5. Los tres nombres del espíritu de la Psicología Colectiva	194
5.1. Símbolo, significado, sentido	196
5.1.1. La presencia del símbolo	198
5.1.2. La pospresencia del significado	200
5.1.3. La antepresencia del sentido	204
6. Otras versiones triádicas	208
6.1. El punto de partida de la Psicología Colectiva	211
II. EL JUEGO DEL ESPÍRITU	215
1. El espíritu de juego	217
1.1. La trivialidad demasiado seria del poder	221
1.1.1. La interacción psicosocial	224
1.2. Metarreglas de juego	225
2. La cotidianidad entre otros juegos	230
2.1. La cultura cotidiana o la importancia de lo no importante	232
2.1.1. La palabra «gente»	237
3. Los marcos de la realidad	238

III. EL SISTEMA DE CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD	246
1. Lenguaje e imágenes	248
1.1. La tierra de los nombres y el mar de las imágenes	249
1.2. El proceso básico de la Psicología Colectiva	253
2. Relaciones, conocimientos, construcciones: realidades	255
2.1. La epistemología de la distancia	255
2.1.1. Los públicos	260
2.2. La epistemología de la fusión	261
2.2.1. Las masas	267
2.3. La epistemología del encantamiento	268
2.3.1. El mundo de la Psicología Colectiva	277
IV. EL ESPÍRITU EMPÍRICO	281
1. El diálogo con el objeto	281
1.1. Aproximación por implicación	282
1.2. Invención conforme a tradición	284
1.3. Escritura y estilo	285
2. Definición y delimitación de la Psicología Colectiva	293
2.1. Extralimitaciones de la Psicología Colectiva	293
2.1.1. Individuo vs. sociedad	294
2.1.1.1. Vs. público y privado	296
2.1.2. Disciplinas	298
2.1.2.1. Indisciplinas	300
2.2. Límites de inteligibilidad	303
3. Instrucciones para abrir el ojo	304
3.1. La metáfora espacial del sentido	306

PARTE TERCERA
SU REALIDAD:
EL ESPACIO PSICO-COLETIVO

INTRODUCCIÓN	315
La idea de centro como lugar	317
I. HISTORIA ESPIRITUAL DEL ESPACIO	322
1. El nacimiento del espacio. La edad ateniense.	
Siglos VIII a.C.	322
1.1. El ágora y el logos: la plaza pública y el lugar común	325
1.2. La doble ramificación privada de lo público	332
1.2.1. El lugar de la mujer	335
2. La construcción de la ciudad. Siglos III a.C. - XIII d.C.	337
2.1. El escurrimento de la plaza. La ciudad romana	337
2.2. La explosión del espacio	342
2.3. El espacio por esporulación. La ciudad medieval	345
2.3.1. El laberinto	348
3. Los desplazamientos del centro	359
3.1. El domicilio. Espacio privado doméstico. Siglos XIV-XVI	360

3.2. Las casas públicas: el café y el teatro. Espacio semiprivado semipúblico. Siglos XVII-XVIII	370
3.3. La secretaría. Espacio extrapúblico informático. Siglos XVIII-XIX	382
3.4. El cuerpo. Espacio íntimo individual. Siglos XIX-XX	388
II. LA TRAZA DEL ESPÍRITU	407
1. Espíritu Grave	408
1.1. Cinco espacios	409
1.2. Lo comunicable y lo incommunicable	411
1.3. Retórica y estética	415
2. Espíritu Leve	420
2.1. La frivolidad de los símbolos	420
2.2. La invención de la realidad	422
3. Esquema general de la realidad psico-colectiva	425
III. UNA PUERTA	426
BIBLIOGRAFÍA	433